الإسماعيليون

تاريخهم وعقائدهم



فرهاد دفتري

«كتاب رفيع المستوى وسهل القراءة.. دراسة مدهشة تتضمّن شروحاً لسلسلة الأنساب وقاموساً للمصطلحات... مُقتنى أساسي للطلاب والباحثين». (ملحق «تايمز» الأدبي)

«مقاربة شاملة، تستند إلى مروحة واسعة من المصادر... لا شك في أن دراسة د. دفتري عن الإسماعيليين ستُكرّس مرجعاً قيّماً». (روبرت إيروين، دورية «رويال آسياتك سوسايتي»)

«علامة فارقة بين الدراسات المتوفرة عن تاريخ الإسماعيليين، سيشكل الكتاب مرجعاً أساسياً لسنوات عديدة مقبلة». (دايفيد مورغان، مجلة «هيستوري»)

«يقدّم دفتري مرجعاً غنياً بالوثائق، عن مختلف مراحل التاريخ الشائك للإسماعيليين». (بول واكر، دورية «أميريكان أورينتال سوسايتي»)

فرهاد دفتري

الإسماعيليون

تاريخهم وعقائدهم

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي

بالاشتراك مع

معهد الدراسات الإسماعيلية

Farhad Daftary. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*

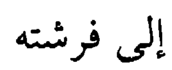
الطبعة العربية
دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى ٢٠١٢

ISBN 978-1-85516-664-6

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ ١ ٩٦١، ٠٩٦١ فاكس: ٨٦٦٤٤٣ ١ ٩٦١، ٠٩٦١
e-mail: info@daralsaqi.com

The Institute of Ismaili Studies
210 Euston Road, London NW1 2DA, United Kingdom


إلى فرشته

المحتويات

لائحة الصور التوضيحية والمصورات

المصورات

تقديم

إن دراسة تاريخ المذهب الإسماعيلي، وهي التي اعتمدت عموماً، لفترة طويلة من الزمن، على روايات مشوهة في معظم الأحيان ومجادلة لمعارضيه، قد تعرضت لتحوّل منذ زمن الحرب العالمية الأولى نتيجة اكتشاف عدد كبير من مجموعات الأعمال الأدبية الإسماعيلية الموثوقة الخاصة في كل من الاتحاد السوفيتي والهند. فقد نُشر في هذه الآونة العديد من النصوص الأصلية التي حجبتها الجماعات الإسماعيلية في السابق عن الغرباء، أو أصبح الوصول إلى نسخها المخطوطة ممكناً للبحث العلمي. وعلى الرغم من قلة عدد الباحثين في الشرق والغرب ممن تابعوا بهمّة مثل هذا البحث، بقي التقدم في كشف قصة الحركة الإسماعيلية بفروعها المتعددة، وتطور الفكر الديني الإسماعيلي ثابتاً. ثم توضحت الجوانب والخصائص الرئيسية لهذا الفكر ولتحولاته التي غالباً ما جرت في ظل أحداث مأساوية كان لها أثرها في الجماعات الإسماعيلية المتوزعة [جغرافياً]. ولكي نكون متأكدين، فلا تزال هناك فجوات واسعة في معرفتنا لهذه التطورات، ويبدو أنه يصعب سدُّ بعضها بسبب النقص في المصادر. يضاف إلى ذلك أن الباحثين لم يتوصلوا إلى اتفاق على بعض المسائل الأساسية، ولا سيّما تلك المتعلقة بالمراحل المبكرة من الإسماعيلية. ومع ذلك، يجب ألاّ تطمس هذه المشكلات التقدم الرائع الذي أُحرز في دراسة الإسماعيلية، وهي التي توفر تلخيصاً عاماً لتاريخ أحد الفروع الرئيسية للإسلام الشيعي من جهة، وأساساً سليماً لبحث مفصّل إضافي من جهة أخرى.

يقدّم الدكتور فرهاد دفتري في هذا الكتاب أول بناء شامل ومفصل لتاريخ الإسماعيلية المعقد. وتعكس دراسته بصورة كاملة تقدم الأبحاث الأخيرة المتوزعة على نطاق واسع بين تحقيق النصوص والنشرات والمقالات وتوحيدها في رواية مقروءة متوازنة. وفي بعض الجوانب، ولا سيما في ما يتعلق بالتطورات الحديثة، فإن أرضية جديدة بكاملها أحاطت بها هذه الدراسة. ولا شك في أن هذا الكتاب سيلقى تقديراً واسعاً باعتباره مرجعاً عاماً بالنسبة إلى الطلبة وإلى جميع القرّاء المهتمين بجوانب من التاريخ الإسماعيلي من وجهة نظر بحثية.

ويلفيرد مادلونغ
أستاذ لوديان للعربية
في جامعة أكسفورد

مقدمة الطبعة الأولى

يُعدّ الإسماعيليون ثاني أكبر جماعة شيعية في العالم الإسلامي بعد الاثني عشريّين، وينتشرون اليوم في أكثر من خمسة وعشرين بلداً في آسيا وأفريقيا وأوروبا وأميركا. ويتقصّى هذا الكتاب تاريخ الحركة الإسماعيلية وعقائدها منذ بداياتها وحتى الزمن الحاضر، وهي فترة من حوالى اثني عشر قرناً تقريباً.

يمكن إرجاع أصول السنية والشيعية، وهما الانقسامان الأساسيان الاثنان للإسلام، إلى أزمة الخلافة التي واجهتها الأمة الإسلامية الوليدة عقب وفاة النبي محمد، ولو أن تطور الأسس العقائدية لهذين الانقسامين كان تدريجياً على مدى عدة قرون. وبمرور الوقت، انقسم الإسلام الشيعي، أو الرؤية الأقلية، متفرعاً إلى مجموعات مختلفة، كانت حياة العديد منها قصيرة الأمد. غير أن الشيعية الإمامية، وهي التي قدمت التراث المبكر لجماعات شيعية عديدة، ولا سيما منها الاثنا عشرية والإسماعيلية، كانت استثناءً رئيسياً.

كان للإسماعيليين تاريخٌ طويلٌ رفيعُ الشأن. ففي أزمنة العصر الوسيط، أسسوا لمرتين دولتين خاصتين بهم، وقاموا بأدوار هامة على المسرح التاريخي للعالم الإسلامي لفترات طويلة نسبياً. فقد أسس الإسماعيليون خلال القرن الثاني من تاريخهم أول خلافة شيعية في ظل الأئمة - الخلفاء الفاطميين. كما قدموا خلال الفترة الفاطمية مساهمات هامة إلى الفكر والثقافة الإسلاميين. وبعد الانشقاق الذي قسم الإسماعيلية في ما بعد إلى فرعيها الأساسيين، النزارية والمستعلية، نجح القادة النزاريون في تأسيس دولة متماسكة اشتملت على العديد

من القلاع الجبلية والأراضي التي امتدت من فارس الشرقية إلى سورية. ولم تتداع الدولة النزارية إلا تحت وطأة مذابح الغزاة من المغول. ومنذ تلك الفترة لم يظفر الإسماعيليون بأي بروز سياسي، بل حافظوا على بقائهم في بلدان عديدة كجماعات شيعية أقلية. لكن، بحلول النصف الثاني من القرن الثامن عشر، خرج القادة الروحيون أو أئمة الأكثرية النزارية إلى العلن وشاركوا بنشاط في أحداث سياسية في فارس ثم في الهند البريطانية. واكتسبوا شهرة عالمية في ما بعد بلقبهم الوراثي الآغاخان - (أقاخان).

لقد واجه الإسماعيليون، باستمرار تقريباً، عداء أكثرية السلالات والمجموعات المسلمة، بل كانوا بالفعل من بين أكثر الجماعات التي اضطُهدت بقسوة في العالم الإسلامي. وكانت النتيجة أن اضطُر الإسماعيليون إلى العيش في معظم الأوقات متخفين يتحرزون بسرية على أدبهم ومعتقداتهم الدينية.

في ظل مثل هذه الظروف كانت دراسة الإسماعيليين والحكم عليهم تجري أساساً حتى عقود قليلة خلت بناءً على روايات معادية أنتجها أعداؤهم، بما في ذلك كتابات أكثرية المؤرخين المسلمين، وعلماء الدين، والجدليين من العصر الوسيط، إضافة إلى الحكايات الخيالية التي قصّها مؤرخو الصليبيين الغربيون. وكان الصليبيون الذين كانت لهم مجابهاتهم مع النزاريين السوريين مسؤولين أيضاً عن جعل هؤلاء المتشيعين أتباعاً لشيخ الجبل، الذين عُرفوا في أوروبا باسم الحشاشين؛ التسمية الخاطئة المسيئة التي لا يزال يطلقها من آن لآخر على مجمل الفرع النزاري من الإسماعيلية بعض الكتّاب. وقد وفّرت هذه المصادر المعادية للإسماعيلية نفسها أساساً لدراسات مستشرقين من القرن التاسع عشر لجوانب مختلفة من الحركة الإسماعيلية.

غير أن الدراسات الإسماعيلية شهدت انقلاباً تاماً في القرن العشرين، وخاصة منذ ثلاثينيات القرن، بسبب اكتشاف ودراسة عدد كبير من المخطوطات الإسماعيلية التي حُفظت في الهند وآسيا الوسطى واليمن بصورة أساسية. وجرى تدريجاً تحقيق ونشر العديد من هذه النصوص الإسماعيلية، بما في ذلك الرسائل الكلاسيكية من الفترة الفاطمية. إنَّ التيسُّر الحديث العهد لمصادر إسماعيلية أصلية

قد مكّن مجموعة صغيرة من المختصين، قادها في البداية المرحوم فلاديمير إيفانوف، من إنتاج دراسات هامة في هذا الحقل. وقد حصلنا اليوم، بفضل التقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية، على فهم أفضل بكثير لطبيعة الحركة الإسماعيلية الحقيقية، الأمر الذي استدعى إجراء مراجعة شاملة للأفكار التي حملناها سابقاً عن الموضوع.

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم نتائج مترابطة للبحث الحديث في تاريخ الإسماعيليين وعقائدهم. إنها تسعى، بناءً على عدد ضخم من النصوص الإسماعيلية وغيرها من المصادر الأولية، وكذلك على مساهمات المؤلفين المعاصرين الموثوقين، إلى تغطية جميع الأطوار والأحداث الرئيسية في تطور الإسماعيلية.

تعود ولادة هذا الكتاب إلى أكثر من [أربعة] عقود مضت عندما كنت طالباً في الدراسات العليا في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، وبدأت بمراسلة فلاديمير، المُلهم الأصلي لاهتمامي بالدراسات الإسماعيلية. إلا أن جُلَّ هذا المخطوط قد كُتب في طهران بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٧، وهي السنوات المضطربة من عمر الثورة الإسلامية في إيران. وجرت عقب ذلك مراجعة بعض الأقسام، ووضعت إضافات على الحواشي والمصادر. واستخدمت في هذا البحث، على مدى سنوات، مجموعات تعود إلى العديد من المكتبات الخاصة والعامة في طهران وباريس ولندن وغيرها. وإنني شاكر خاصةً لمعهد الدراسات الإسماعيلية في لندن لوضعه تحت تصرفي مجموعته من المخطوطات الإسماعيلية.

وكان البروفيسور ويلفيرد مادلونغ من جامعة أكسفورد قد قرأ كامل النص المخطوط للكتاب وقدم العديد من المقترحات القيّمة لتطويره، كما أنقذني من أخطاء وأغلاط عديدة. فأنا مدين له بدين خاص من التقدير والشكر.

ورافقني عدد من الأصدقاء في رحلاتي الميدانية إلى ألموت ولامسار وكردكوه وأنجدان ودزباد وغيرها من المواقع الإسماعيلية في إيران، أو أسهموا بطرق عديدة في إكمال هذا الكتاب. وأنا شاكر لهم جميعاً. إنني مدين على نحو خاص لميثرا رزمجو لأحكامها الأدبية وتحقيقها الدقيق؛ ولمحمد مقتدر لإعداده

مسوّدة أولى للمصوّر الجغرافي (الثاني)؛ ولعزيزة أزودي لإتاحتها الفرصة للاستفادة من معرفتها العميقة باللغتين الألمانية والروسية؛ ولسوزان فان دي فان لعنايتها بإعداد النسخة النهائية للطباعة. وكان إيراج باقر زاده، المشغول جداً بجدول عمله الخاص في الطباعة والنشر في لندن، يجد دائماً بعض الوقت ليقدم لي النصيحة في مسائل النشر. وعليّ التعبير عن شكري الحارّ له. وشكري العميق لفريدة آغاخان التي كانت مصدر إلهام دائم ومساعداً لي على مدى السنين.

أخيراً، فرشته التي لم تكتف بتشجيعي على كتابة هذا الكتاب ثم تحمّلت معي فترة كتابته فحسب، بل قامت أيضاً بتصوير العديد من المواقع الإسماعيلية لي، متحملة مخاطر جسيمة في بعض الأوقات، وبطباعة المسوّدات المختلفة لهذا الكتاب. ولن أستطيع تقديم الشكر المناسب لها؛ ولذلك أهديتها هذا الكتاب كتعبير رمزي عن شعوري العميق بالتقدير.

مقدمة الطبعة الثانية

أُنجز معظم النص الأصلي لهذا الكتاب بحلول منتصف ثمانينيات القرن الماضي. ونشرت الطبعة الأولى منه بعد إضافات ثانوية عليه عام ١٩٩٠. وباعتباره أول تاريخ شامل للإسماعيليين ألّف بين نتائج البحث الحديث المتبعثرة في هذا الميدان، فقد لقيت هذه الطبعة ترحيباً جيداً لدى جماعة الأكاديميين ولدى الإسماعيليين في مختلف أصقاع العالم. ونتيجة لذلك، فقد أعيدت طباعته مرات عديدة إضافة إلى أنه تُرجم إلى العربية والفارسية والأوردية والتركية والطاجيكية (السريليكية). وكانت الترجمة الفارسية لكتاب **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** قد نالت «جائزة كتاب العام الأفضل» في جمهورية إيران الإسلامية، وهذا ثناء غير متوقع.

في غضون ذلك، أي في عام ١٩٨٨، كنت قد التحقت بمعهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وهو الذي يمثل منتدى عالمياً للدراسات الإسماعيلية. وكان التقدم في الدراسات الإسماعيلية يسير بخطوات مدهشة خلال العقدين الأخيرين، وهو ما يعكسه كتابي، **الأدب الإسماعيلي**: بيبليوغرافيا المصادر والدراسات (٢٠٠٤)، فيما انتقلت أبحاثي الإسماعيلية الخاصة متخطية مراحلها الأولية في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته. كل ذلك قد استوجب إنتاج طبعة منقحة ثانية لهذا الكتاب. وأُعيدت في هذه الطبعة كتابة أجزاء عديدة من جميع الفصول أو عُدّلت، كما أُدخل الكثير من المواد الجديدة في مختلف أقسام النص. علاوة على ذلك، جرى تهذيب العروض والتفسيرات العقائدية لتعكس

منظورات أكاديمية أكثر حداثة بخصوص جوانب الفكر الإسماعيلي. ووُضعت أيضاً عناوين فرعية ذات صلة بكل فصل من الفصول بهدف تحسين عملية الوصول إلى مضمونها وفهمها. أخيراً، بُذل جهد منتظم لتحديث الحواشي والتذييلات والمصادر الشاملة للمنشورات الهامة التي صدرت خلال العقدين الأخيرين. وتحتوي هذه الطبعة المنقحة الثانية أيضاً على قائمة موسعة «بالمصادر والمراجع المختارة»، إضافة إلى بعض الصور التوضيحية الجديدة ومصور جغرافي آخر.

إن عدداً من الزملاء في معهد الدراسات الإسماعيلية قد ساعدوني في إنتاج هذه الطبعة. وأود أن أعبّر عن شكري الخاص لناديا هولمز لاعتنائها الشديد بإعداد المسودات المتنوعة للطباعة، ولإيزابيل ميلر، لعملها الدقيق في التحقيق ولباتريشيا سالازار لقيامها بمهمّات متنوعة في عملية الإخراج.

الملاحظات والاختصارات

اعتمد نظام الأسماء العربية على ما ورد في الطبعة الثانية من **الموسوعة الإسلامية** مع تعديلات طفيفة تتعلق بحرفي (ج) و (ق). وطبق النظام نفسه على الفارسية.

ويعقب السنوات القمرية للتقويم الإسلامي في كامل النص عموماً وفي الحواشي (باستثناء الفصل الأول) ما يقابلها من السنوات الشمسية الغريغورية (على سبيل المثال، القرن ٦/ القرن ١٢). وتختصر سنوات الحقبة الإسلامية، التي ابتدأت بهجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة في تموز من عام ٦٢٢، بالحرفين (A H) من اللغة اللاتينية (Anno Hegirae)، و (هـ.) بالعربية. وقد جرى تحويلها إلى ما يقابلها من سنوات الحقبة المسيحية، التي يرمز إليها بالحرفين (A D) من اللغة اللاتينية (Anno Domini)، و(م.) بالعربية، وذلك بناء على جداول التحويل التي أوردها Greville S. P. Freeman- Grenville في كتابه: *The Muslim and Christian Calenders*, (London, 1963). أما إيران فقد تبنّت رسمياً تقويماً إسلامياً شمسياً منذ عشرينيات القرن الماضي. ولذلك، فإن التواريخ الإسلامية للمصادر المنشورة في إيران المعاصرة هي شمسية ورمزها (.Sh) في قائمة المصادر المختارة، مع ما يطابقها من السنوات المسيحية المبتدأة في ٢١ آذار.

استخدمت الاختصارات التالية لبعض الدوريات والمصادر الأخرى المتكرر ذكرها في الحواشي وقائمة المصادر المختارة. وقد أبقيناها بصورتها الأصلية هي وقائمة المصادر المختارة لعدم جدوى ترجمتها إلى العربية:

AIEO	*Annales de l'Institut d'Études Orientales*
AIM	D. Cortese *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid 'Alī Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies*
AI(U)ON	*Annali dell' Istituto (Universitario) Orientale di Napoli*
APP	*An Anthology of Philosophy in Persia*: Vol. II, ed. S. Nasr with M. Aminrazavi.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*
BSO(A)S	*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*
EI	*The Encyclopedia of Islam* 1st edition
EI2	*The Encyclopedia of Islam* New edition
EII	*Encyclopedia of Iran and Islam (Dānishnāma-yi Īrān va Islam)*
EIR	*Encyclopedia Iranica*
EJ	*Eranos Jahrbuch*
ER	*Encyclopedia of Religion*
ERE	*Encyclopedia of Religion and Ethics*
EWI	*Encyclopedia of the World of Islam (Dānishnāma-yi Jahān-i Islām)*
GIE	*The Great Islamic Encyclopedia (Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmi)*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
IMMS	F. Daftary *Ismailis in Medieval Muslim Societies*
IOAM	D. Cortese, *Ismaili and other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies.*
JA	*Journal Asiatique*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBBRAS	*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*

JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JSS	*Journal of Semitic studies*
MIHT	F. Daftary (ed.) *Mediaeval Ismaili History and Thought*
NS	*New Series*, Nuova Serie
REI	*Revue des Études Islamiques*
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades*
RHCHO	*Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux*
RSO	*Revisita degli Studi Orientali*
SEI	*Shorter Encyclopaedia of Islam*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

الفصل الأول

التقدّم في دراسة الإسماعيليين

شهد الإسماعيليون، وهم جماعة مسلمة شيعية رئيسية، تاريخاً طويلاً مليئاً بالأحداث يعود في قدمه إلى الفترة التكوينية للإسلام عندما كانت مختلف المذاهب في طور تكوين مراكزها العقائدية. إن وجهات النظر المختلفة للأمة الإسلامية الوليدة آنئذ بخصوص قضايا دينية مركزية معينة ومسألة القيادة بعد النبي محمد قد تبلورت بالنتيجة على أساس ما أصبح يعرف بالتفسيرين السني والشيعي للرسالة الإسلامية. وكان الشيعة أنفسهم، وهم الذين أيّدوا مفهوماً خاصاً للزعامة والسلطة الدينية في الأمة، قد تعرضوا لانشعاب إضافي إلى جماعات ومجموعات أصغر أو فرق. ولم يكن ذلك بسبب اختلافهم حول شخصية زعيمهم الروحي أو إمامهم صاحب الحق من بين أفراد أسرة النبي، أو أهل البيت، فحسب، ولكن لأن ذلك اشتمل على تيارات منشعبة من الفكر والسياسة أيضاً.

كانت الشيعة الإمامية، وهي الميراث المشترك للجماعات الشيعية الرئيسية من الاثني عشرية والإسماعيلية، قد حققت بحلول زمن الثورة العباسية عام ١٣٢/ ٧٥٠ تفوّقاً وبروزاً خاصاً في ظل قيادة إمامهم العلوي، جعفر الصادق. وطرح الشيعة الإماميون، الذين أيّدوا كبقية المجموعات الشيعية الأخرى حقوق أهل البيت في زعامة المسلمين، مفهوماً محدداً عن السلطة الدينية المؤسسة إلهياً، معترفين بسلالة معينة من أسرة النبي من بين العلويين، أي ذرية ابن عم النبي وصهره علي بن أبي طالب، أئمة لهم امتلكوا السلطة الدينية المطلوبة. وحقق الشيعة الإماميون الإسماعيليون، الذين أخذوا اسمهم من إسماعيل بن الإمام جعفر

الصادق، وجودهم المستقل في منتصف القرن الثاني/الثامن وتعرضوا، خلال مراحل تاريخهم، لانشعاب إضافي إلى عدد من الفروع الرئيسية والمجموعات الثانوية. ويتكون الإسماعيليون حالياً من فرعي النزارية والمستعلية الطيبية، وهم منتشرون كأقليات دينية في أكثر من خمسة وعشرين بلداً في آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأوروبا وأميركا الشمالية. ويمثّلون، بأعدادهم التي تصل إلى عدة ملايين، تنوعاً من المجموعات العرقية والتقاليد الأدبية، ويتكلمون لغات مختلفة، بما فيها العربية والفارسية، إضافة إلى عدد من اللغات الأوروبية والهندية.

أطوار التاريخ الإسماعيلي

تبقى فترة ما قبل الفاطميين من التاريخ الإسماعيلي عموماً والطور الافتتاحي للإسماعيلية خصوصاً غامضة إلى حد ما في الكتابات التأريخية الإسماعيلية لسبب لا يقل عن ندرة المعلومات الموثوقة. والحقيقة المعروفة هي أنه بوفاة الإمام الصادق سنة ١٤٨/ ٧٦٥ انقسمت تابعيته الشيعية الإمامية إلى عدة مجموعات، ومنها مجموعتان يمكن تحديدهما على أنهما الأقدم عهداً من الإسماعيليين. وبحلول منتصف القرن الثالث/ التاسع، كان الإسماعيليون قد نظّموا حركة ثورية ضد العباسيين. وفي عام ٢٨٦/ ٨٩٩ انقسمت الحركة الإسماعيلية الموحدة، وهي التي سمّاها الإسماعيليون أنفسهم «الدعوة الهادية»، أو ببساطة «الدعوة»، جرّاء أول انشقاق رئيسي حول مسألة القيادة أو الإمامة في الجماعة. وصار الإسماعيليون في تلك الفترة منقسمين إلى حزبين متنافسين، الإسماعيليين الموالين والقرامطة المنشقين. أيّد الإسماعيليون الموالون الاستمرارية في الإمامة الإسماعيلية واعترفوا بمؤسس السلالة الفاطمية الحاكمة وخلفائه أئمة لهم، بينما أقرَّ القرامطة المتمركزون في البحرين بخط من سبعة أئمة استثنى الخلفاء الفاطميين. وبحلول العقود الختامية للقرن الثالث/ التاسع، كان الدعاة الإسماعيليون ناشطين بنجاح في منطقة تمتد من شمال أفريقيا إلى آسيا الوسطى.

بلغ النجاح الأولي للدعوة الإسماعيلية ذروته بتأسيس الدولة الإسماعيلية، أو الخلافة الفاطمية سنة ٢٩٧/ ٩٠٩. وكان الإسماعيليون قد دخلوا آنئذ في طور

جديد من تاريخهم. فقد تمخضت الأنشطة الثورية لبواكير الإسماعيليين عن إنشاء دولة نُصّبَ الإمام الإسماعيلي فيها خليفة، الأمر الذي مثَّلَ تحدياً خطيراً لسلطة الخليفة العباسي، الناطق الرسمي باسم الإسلام السني. لقد قدّم الإسماعيليون، الذين قاموا كمسلمين شيعة بصياغة تفسيرهم الخاص للرسالة الإسلامية آنئذ، بطريقة فعّالة بديلاً للإسلام السني الذي عرّفه علماء الدين السنة المؤيدون من المؤسسة العباسية بأنه التفسير الصحيح للإسلام. مثّلت الفترة الفاطمية من بعض الوجوه «العصر الذهبي» للإسماعيلية، عندما كان الإمام الإسماعيلي يحكم إمبراطورية مترامية الأطراف، وبلغ الأدب والفكر الإسماعيليان أوجهما. وكان إبان الفترة الفاطمية أن أنتج الدعاة الإسماعيليون، الذين كانوا علماء دين ومؤلفين في وقت واحد بين جماعتهم، ما سيصبح النصوص الكلاسيكية للأدب الإسماعيلي، التي عالجت جملة ضخمة من الموضوعات الظاهرية والباطنية. جرت خلال الفترة الفاطمية المبكرة قوننة الفقه الإسماعيلي الذي لم يكن موجوداً إبان الطور ما قبل الفاطمي السري من تاريخ الإسماعيلية. كما كان إبان الفترة الفاطمية فعلاً أن قدّم الإسماعيليون مساهمتهم الهامة في العلوم الدينية الإسلامية والفلسفة عموماً، وفي الفكر الشيعي خصوصاً. إن استعادة أدبهم الحديثة العهد تشهد بوضوح على غنى التقاليد الأدبية والفكرية لأزمنة الإسماعيليين الفاطميين وتنوعها.

ابتدأ طور جديد في التاريخ الإسماعيلي بوفاة الإمام - الخليفة الفاطمي المستنصر سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤ وما أعقب ذلك من انشقاق نزاري - مستعلي في الإسماعيلية. فقد حدث نزاع على خلافة المستنصر بين نزار، ولده الأكبر ولي العهد المنصوص عليه أصلاً، وأخيه الأصغر منه بكثير أحمد الذي نُصِّب فعلياً كخليفة فاطمي بلقب المستعلي بالله. فقام نزار في أعقاب ذلك بثورة لإثبات حقوقه لكنه هُزم بالنتيجة وقتل سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥. وتعرضت الجماعة الإسماعيلية الموحدة ودعوتها في العقود الأخيرة لعهد المستنصر نتيجة لهذه الأحداث لانقسام دائم إلى فرعين متنافسين، المستعلية والنزارية.

الإسماعيليون المستعليون أنفسهم تعرضوا لانقسام إلى حزبي الحافظية

والطيبية عقب وفاة الآمر، ابن المستعلي وخليفته على العرش الفاطمي، سنة ٥٢٤/ ١١٣٠ بفترة قصيرة. وسرعان ما اختفى المستعليون الحافظيون الذين اعترفوا بالفاطميين المتأخرين أئمة لهم، بعد انهيار السلالة الفاطمية الحاكمة سنة ٥٦٧/ ١١٧١. أما المستعليون الطيبيون فقد اعترفوا بابن الآمر الرضيع، الطيّب، إماماً لهم بعد الآمر، ثم تتبّعوا الإمامة في ذرية الطيّب. غير أن جميع أئمة الطيبية بعد الآمر لا يزالون مستترين، وتولى إدارة شؤون الجماعة الطيبية ودعوتهم في غيابهم سلاسل متنوعة من الدعاة. وقد وجدت الإسماعيلية الطيبية حصنها الدائم في اليمن حيث تلقت دعماً أولياً من السلالة الصليحية الحاكمة. وبحلول نهاية القرن العاشر/السادس عشر، كان الطيبيون قد انقسموا إلى فرعي الداوودية والسليمانية حول مسألة الخلافة الصحيحة لمنصب الداعي. وكان الطيبيون من جنوب آسيا، وهم الذين عُرفوا محلياً باسم البهرة وكانوا ينتمون إلى الفرع الداوودي بنحو أساسي، قد بدأوا بحلول ذلك الوقت يتفوقون عددياً على إخوتهم في الدين من السليمانيين المتمركزين في اليمن. وقد احتفظ الطيبيون عموماً بالتقاليد الأدبية والفكرية للإسماعيليين من عهد الفترة الفاطمية إضافة إلى محافظتهم على قسم هام من الأدب الإسماعيلي العربي من تلك الفترة. ولا يشكل الطيبيون في هذه الأيام، وهم الذين يمثلون الجماعة المستعلية الوحيدة الباقية، سوى أقلية صغيرة من الإسماعيليين. ويدور تاريخ الإسماعيلية الطيبية، في كل من الهند واليمن، حول نشاطات مختلف الدعاة بنحو أساسي، مستدركة بروايات جدلية تتناول النزاعات المتنوعة والانشقاقات الثانوية في جماعة البهرة الداوودية.

أما الإسماعيليون النزاريون المتمركزون أصلاً في فارس وسورية، فقد شهدوا تطوراً تاريخياً مختلفاً بالكلية. برز النزاريون سياسياً داخل مناطق حكم السلاجقة، وذلك في ظل القيادة الأولية لحسن الصباح مؤسس دولة نزارية ودعوة مستقلة في فارس. ودامت الدولة النزارية المتمركزة في قلعة ألموت الجبلية شمال فارس نحواً من ١٦٦ عاماً، حتى تدميرها على أيدي المغول سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦. وبعد فترة حكم حسن الصباح (ت. ٥١٨/ ١١٢٤) وخليفتيه التاليين، وهم الذين

حكموا بصفتهم دعاة وحججاً، أو ممثلين كباراً للإمام النزاري، ظهر الأئمة أنفسهم في ألموت لتولي قيادة دولتهم وجماعتهم ودعوتهم. وبما أنهم شُغلوا بنشاطاتهم الثورية وعاشوا في بيئات محيطة معادية، فإن النزاريين من فترة ألموت لم ينتجوا مجموعة لها أهميتها في الأدب الديني. إن إنتاجهم الأساسي تركّز بالأحرى في مجال القادة العسكريين وحكام جماعات القلاع أكثر منه في مجال علماء الدين البارزين. ومع ذلك، فقد كانت لهم تقاليدهم الأدبية وصياغتهم لتعاليمهم التي جاءت مستجيبة للظروف المتغيرة لفترة ألموت.

تمكن الإسماعيليون النزاريون من البقاء بعد التدمير المغولي لجماعات قلاعهم ودولتهم، الأمر الذي آذن بدخول طور جديد في تاريخهم. إن فترة ما بعد ألموت في الإسماعيلية النزارية تشمل أكثر من سبعة قرون، منذ سقوط ألموت سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦ وحتى الزمن الحاضر. ونجحت الجماعات النزارية المنتشرة من سورية إلى فارس وآسيا الوسطى وجنوب آسيا، في صياغة تعددية من التقاليد الأدبية والدينية وبلغات مختلفة. إن العديد من جوانب النشاط الإسماعيلي من هذه الفترة لم تلق دراسة كافية بسبب ندرة المصادر الأولية. وتنشأ صعوبات بحثية أكثر تعقيداً من ممارسة المجموعات النزارية في مختلف المناطق التقية الواسعة الانتشار (وهي إخفاء المرء لحقيقة معتقداته الدينية وهويته من باب الحيطة والحذر) خلال القسم الأعظم من هذه الفترة عندما اضطروا إلى حماية أنفسهم عبر التخفي بأشكال متنوعة عديدة خوفاً من موجات الاضطهاد الجامح ضدهم.

إن أول قرنين من التاريخ النزاري لفترة ما بعد ألموت هما الأكثر غموضاً. فقد استتر الأئمة النزاريون في أعقاب تدمير دولتهم وفقدوا اتصالهم المباشر بأتباعهم. وراحت الجماعات النزارية المنتشرة تتطور الآن مستقلة الواحدة عن الأخرى في ظل قياداتها المحلية. وكان الأئمة النزاريون قد ظهروا في أنجدان، وسط فارس، بحلول منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر، مبتدئين بذلك ما أصبح يُعرف بالإحياء الأنجداني للدعوة النزارية ونشاطاتها الأدبية. وتمكن الأئمة خلال فترة أنجدان، التي دامت ما يقرب من قرنين من الزمن، من إعادة تأكيد سلطتهم المركزية على الجماعات النزارية المتنوعة. وبرهنت الدعوة النزارية أنها

كانت ناجحة خاصةً في بدخشان بآسيا الوسطى وفي شبه القارة الهندية حيث تحولت إليها أعداد كبيرة من الهندوس، وصار النزاريون الهنود يُعرفون محلياً باسم الخوجة. ويمكن تحديد بداية الفترة الحديثة في التاريخ النزاري، وهي التي تمثّل الفترة المنشعبة الثالثة في الإسماعيلية النزارية من فترة ما بعد ألموت، بمنتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر عندما انتقل مقر إقامة الأئمة النزاريين من فارس إلى الهند، ومن ثم إلى أوروبا. وظهر الإسماعيليون النزاريون كأقلية دينية مسلمة تقدمية ومتعلمة، لأنهم استفادوا من سياسات التحديث وشبكة المؤسسات المعقدة التي أنشأها آخر إمامين لهم عُرفا عالمياً بلقبهما الوراثي، الآغاخان. إن التصنيف الزمني الذي ناقشناه في هذا القسم هو الإطار العام لبنية هذا الكتاب.

التأريخ الإسماعيلي

لقد كان للتأريخ الإسماعيلي وتصورات الآخرين للإسماعيليين، وكذلك المراحل في الدراسات الإسماعيلية الحديثة، تطورها التقدمي المدهش، وهو ما سنقدم عنه مسحاً موجزاً في هذا الفصل. وكان للتأريخ أو الكتابات التاريخية الإسماعيلية بوجه خاص ملامحها وخصائصها المميزة التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة الخاصة للحركة الإسماعيلية. في أكثر الأوقات، وليس في أقلها، تعرض الإسماعيليون للاضطهاد «كهراطقة» أو مارقين، أو «كنشطاء ثوريين»، الأمر الذي استدعى ممارسة المبدأ الشيعي في التقية والالتزام به. وكان المؤلفون الإسماعيليون الذين برز أكثرهم كعلماء دين، قد عملوا دعاة في بيئات معادية. ولم يكن الدعاة - المؤلفون الإسماعيليون حرصاء على تصنيف أي نوع من الرواية والتاريخ بنحو خاص، وذلك بسبب من التدريب الذي تلقوه إضافة إلى اضطرارهم إلى الالتزام بقواعد السرية في نشاطاتهم. وتشهد على ذلك حقيقة أن عدداً قليلاً من الأعمال ذات الطبيعة التاريخية ظهر إلى النور في عملية الاستعادة الحديثة للمواد النصيّة الإسماعيلية. وتضم هذه الأعمال كتاب القاضي النعمان، **افتتاح الدعوة**، الذي انتهى منه سنة ٣٤٦/٩٥٧، وهو أقدم عمل تاريخي معروف في الأدب الإسماعيلي ويغطي الخلفية التي أدت إلى تأسيس الخلافة الفاطمية.

ولم تشهد قرون العصر الوسيط المتأخرة سوى كتابة عمل تاريخي إسماعيلي عام واحد على يد مؤلف إسماعيلي، وهو **عيون الأخبار** لإدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢/١٤٦٨)، الداعي الطيبي التاسع عشر في اليمن. إنه تاريخ من سبعة أجزاء يؤرخ للفترة منذ زمن النبي والأئمة الأوائل وحتى افتتاح الدعوة الطيبية المستعلية في اليمن وموت السلالة الفاطمية الحاكمة. والجدير بالذكر أن فترة ما قبل الفاطميين في التاريخ الإسماعيلي عموماً والطور الأولي من الإسماعيلية خصوصاً تبقى غامضة إلى حد ما في الكتابات التاريخية الإسماعيلية. لكنّ ثمة عدداً قليلاً جداً، لكنه ذو قيمة عالية، من السرد التاريخي لأحداث محددة، كذلك الذي للداعي أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **استتار الإمام**، الذي يتناول استيطان الإمام الإسماعيلي المبكر، عبد الله، في سلمية في القرن الثالث/التاسع، والرحلة المثيرة لإمام لاحق، المؤسس المستقبلي للدولة الفاطمية، عبد الله المهدي من سورية إلى شمال أفريقيا.

ثمة فترتان في التاريخ الإسماعيلي شغل الإسماعيليون أنفسهم خلالهما بالكتابات التاريخية خاصة، وأنتجوا فيهما أعمالاً كُلِفوا بها، ويمكن اعتبارها بالتالي كتب أخبار رسمية. كانت للإسماعيليين إبان فترتي الفاطميين وألموت دولة وسلالة من الحكام الخاصين، وهو ما استلزم الحاجة إلى تدوين أعمالهما ومنجزاتهما على أيدي مؤرخين أكفاء. في الأزمنة الفاطمية صنّف المؤرخون المعاصرون العديد من التواريخ للدولة والسلالة الفاطمية الحاكمة. غير أن التواريخ الفاطمية التي كتبها مؤلفون إسماعيليون وغير إسماعيليين فقدت، باستثناء مجتزآت قليلة جداً، بعد سقوط السلالة سنة ٥٦٧/ ١١٧١ . فقد أقدم الأيوبيون السنة الذين خلفوا الفاطميين في مصر على عملية هدم منظمة للمكتبات الفاطمية المشهورة في القاهرة، حيث اضطهدوا الإسماعيليين ودمروا أدبهم الديني.

وكان الإسماعيليون من الفترة الفاطمية قد أنتجوا عدداً قليلاً أيضاً من أعمال التراجم أو السيرة ذات القيمة التاريخية العالية. من بين الأعمال الباقية من هذا الصنف، تجدر الإشارة إلى سيرة جعفر بن علي، الحاجب عند مؤسس السلالة الفاطمية الحاكمة، وسيرة الأستاذ جوذر (ت. ٣٦٣/ ٩٧٣)، وهو من رجال

البلاط الموثوقين. وخدم أول أربعة أئمة - خلفاء فاطميين، والسيرة الذاتية للمؤيد في الدين الشيرازي (ت. ٤٧٠/ ١٠٧٨)، وهو الذي شغل منصب داعي الدعاة في القاهرة لما يقرب من عشرين عاماً، بينما لم يكتب البقاء لأعمال تراجمية أخرى ككتاب **السيرة** للداعي ابن حوشب منصور اليمن (ت. ٣٠٢/ ٩١٤)، والذي كتبه ابنه جعفر، أو السيرة الذاتية للداعي أبي عبد الله الشيعي (ت. ٢٩٨/ ٩١١) واقتبس منه النعمان في **افتتاح الدعوة**. وكانت الفترة الفاطمية غنية أيضاً بالمواد الأرشيفية ذات القيمة التاريخية، بما في ذلك مجموعة متنوعة من الرسائل، والمراسلات، والمراسيم، والسجلات الصادرة عن ديوان الإنشاء للدولة الفاطمية. وقُدِّرَ للكثير من هذه الوثائق البقاء بصورة مباشرة أو هي اقتُبست في مصادر أدبية لاحقة، ولا سيما في **صبح الأعشى** للقلقشندي (ت. ٨٢١/ ١٤١٨).

الإسماعيليون النزاريون من فترة ألموت احتفظوا أيضاً، كما سنرى، بتراث من الكتابات التاريخية. فقد صنّفوا في فارس على الأقل تواريخ باللغات الفارسية تسجل أحداث الدولة النزارية الفارسية طبقاً لعهود الأسياد المتوالين على ألموت. إن جميع كتب التاريخ الرسمية التي حُفِظَت في ألموت وغيرها من الحصون الرئيسية في فارس تعرضت للفناء أثناء الغزو المغولي الذي قوّض الدولة النزارية سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦، أو بعده بقليل إبان الفترة الإيلخانية. غير أن التواريخ النزارية وغيرها من الوثائق قد استخدمتها بصورة مكثفة مجموعة صغيرة من المؤرخين الفرس من الفترة الإيلخانية، ولا سيما منهم الجويني (ت. ٦٨١/ ١٢٨٣)، ورشيد الدين فضل الله (ت. ٧١٨/١٣١٨)، وأبو القاسم كاشاني (ت. حوالى ٧٣٨/١٣٧٧). وتبقى هذه المرجعيات مصادرنا الأساسية بالنسبة إلى تاريخ النزاريين الفرس من فترة ألموت. أما النزاريون السوريون، فإنهم لم يصنّفوا، خلافاً لإخوتهم في الدين من الفرس، كتباً في التواريخ، وإنما وردت أخبارهم في كتب التاريخ الإقليمية المتنوعة لسورية، كتلك التي كتبها ابن القلانسي (ت. ٥٥٥/ ١١٦٠) وابن العديم (ت. ٦٦٠/ ١٢٦٢). معلومات قيّمة كثيرة عن الإسماعيليين من فترات مختلفة نجدها في كتب تاريخ عامة لمؤلفين مسلمين،

بدءاً بكتاب الطبري (ت. ٣١٠/ ٩٢٣) وذيله لعريب بن سعد (ت. ٣٧٠/ ٩٨٠). كما نجد معالجة شاملة للإسماعيليين من فترتي الفاطميين وألموت في الكتاب التاريخي العالمي، **الكامل**، لابن الأثير (ت. ٦٣٠/ ١٢٣٣) الذي يمثل ذروة تقليد الحوليات الإسلامية.

أما الأدب الديني للإسماعيليين، وهو الذي لم يكن متوفراً عموماً للغرباء، فإنه لا غنى عنه لتقفي التاريخ العقائدي للجماعة. وكذلك، فإن للرسائل العقائدية من الفترة الفاطمية قيمة فائقة في فهم جوانب من تعاليم الأزمنة المبكرة عندما كان الإسماعيليون يدعون إلى أفكارهم بوضوح عبر الكلمة الشفوية بصورة أساسية. علاوة على ذلك، فإن بعض النصوص الإسماعيلية من الفترة الفاطمية، كمجموعات المجالس لمختلف المؤلفين، تضمنت إشارات إلى مراجع تاريخية لا نجدها في مكان آخر. كما يمكننا دراسة التعاليم الإسماعيلية النزارية من فترة ألموت بصورة مشابهة على أساس من الأدب الضئيل الباقي من تلك الفترة إلى جانب الروايات التي نعثر عليها في المصادر النزارية اللاحقة وتلك التي عند المؤرخين الفرس من الفترة الإيلخانية. وانخرط النزاريون في أنشطة أدبية محدودة جداً في ظل الظروف المضطربة لقرون ما بعد ألموت الأولى، في أعقاب التدمير المغولي لدولة ألموت. وجرى إحياء هذه الأنشطة إبان فترة أنجدان من التاريخ النزاري، وتضمّنت أعمال عقائدية من تلك الفترة، ككتاب أبي إسحق القوهستاني (ت. بعد ٩٠٤/ ١٤٩٨) وخيرخواه هراتي (ت. بعد ٩٦٠/ ١٥٥٣)، تفاصيل تاريخية هامة. في غضون ذلك، كانت الأعمال الأدبية النزارية الفارسية تتشرب بالأفكار والمصطلحات الصوفية. بينما شهدت مناطق نزارية أخرى، ولا سيما آسيا الوسطى وجنوب آسيا، تطويراً لتقاليدها الأدبية الأهلية إبان قرون ما بعد ألموت.

كتابات المسلمين الآخرين المضادة للإسماعيليين

في مجرى تاريخهم، كثيراً ما اتُّهم الإسماعيليون بأنواع شتى من التعاليم والممارسات «الهرطقية» (أو الإلحاد والمروق)، وجرى في الوقت نفسه تداول جملة كثيرة من الأساطير والروايات المسيئة حولهم. وكانت هذه الحالة العامة

انعكاساً للحقيقة البائسة بخصوص أن فهم الإسماعيليين والحكم عليهم كان يتم حصرياً تقريباً، حتى منتصف القرن العشرين، على أساس من الأدلة المجموعة، أو المفبركة في معظم الأوقات، على أيدي أعدائهم. وباعتبارهم الجناح الشيعي الأكثر ثورية وذا الأجندة الدينية - السياسية الهادفة إلى اقتلاع العباسيين واستعادة الخلافة إلى خط الأئمة العلويين، فقد أثار الإسماعيليون منذ وقت مبكر عداوة المؤسسة العباسية - السنية للأكثرية المسلمة. وبتأسيس الدولة الفاطمية سنة ٢٩٧/ ٩٠٩، أصبح التحدي الإسماعيلي للنظام القائم أمراً واقعاً، الأمر الذي بنى عليه الخلفاء العباسيون و«العلماء» السنة وشنوا ما بلغ مبلغ حملة دعائية رسمية مضادة للإسماعيليين. وكان الهدف العام لهذه الحملة المنظمة المستطيلة زمنياً هو إسقاط سمعة الحركة الإسماعيلية منذ بدايتها بحيث يمكن إدانة الإسماعيليين بسهولة بأنهم «ملاحدة» أو مارقون أو منحرفون عن الطريق الديني الحق. وقد شارك رجال دين وفقهاء ومؤرخون وكتاب فرق بدرجات متفاوتة في هذه الحملة.

وقام الجدليون من أهل السنة خصوصاً بوضع وفبركة الدليل اللازم لإدانة الإسماعيليين على أسس عقائدية محددة. وقد لفّقوا روايات مفصّلة عن التعاليم الخبيثة والممارسات اللاأخلاقية للإسماعيليين في الوقت الذي راحوا ينفون فيه عن أئمتهم صحة النسب العلوي. كذلك أقدم عدد من الجدليين على فبركة عدد من الصور الممسوخة نسبوا فيها جملة من المعتقدات والممارسات المقيتة إلى الإسماعيليين. وجرى تداول هذه الروايات المزورة على نطاق واسع على أنها رسائل إسماعيلية صحيحة، واستخدمها بمرور الوقت كمواد مرجعية أجيال من المؤلفين المسلمين الذين كتبوا عن الإسماعيليين.

بنشر الجدليين لهذه الطعون والروايات المزيفة، خلقوا وغيرهم من الكتاب المناوئين للإسماعيليين تدريجاً، بدءاً من القرن الرابع/العاشر، ما يسمّى «الخرافة السوداء». وطبقاً لذلك، جرى تصوير الإسماعيلية على أنها قمة «الإلحاد» في الإسلام، صمّمها بعناية شخص يقرب اسمه من عبد الله بن ميمون القداح، أو بعض الدجّالين من غير العلويين، أو ربما حتى ساحر يهودي متنكر بزيّ إسلامي بغرض تدمير الإسلام من الداخل[1]. وبحلول القرن الخامس/الحادي عشر،

أصبحت هذه الحكاية الخيالية، بكل تفاصيلها المحبوكة ومراحل التلقين (أو التبليغ) الذي يُفضي إلى الكفر والإلحاد، مقبولة كوصف دقيق وموثوق لدوافع الإسماعيليين ومعتقداتهم وممارساتهم، الأمر الذي أدى إلى مزيد من الجدل والتهم الطائفية ضد الإسماعيليين وتكثيف حدة عداوة الجماعات المسلمة الأخرى الموجهة ضد المسلمين الإسماعيليين. واستمرت مكونات «الخرافة السوداء» المناوئة للإسماعيليين تلهب خيال أجيال لا تحصى من الكتاب السنة طوال حقبة العصر الوسيط.

من الممكن اقتفاء أثر العديد من المكونات الأساسية «للخرافة السوداء» المضادة للإسماعيليين، وخصوصاً ما يتعلق بأصول التاريخ المبكر للإسماعيلية، والعودة بها إلى شخصية بعينها من الجدليين السنة تدعى أبا عبد الله محمد بن علي بن رِزام (أو رُزام) الطائي الكوفي، المعروف على الأكثر بابن رِزام، الذي عاش في بغداد إبان النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر. وقد كتب رسالة هامة في نقض الإسماعيليين. ويبدو أن رسالة ابن رزام المضادة للإسماعيليين، كتاب **الرد على الإسماعيلية** (أو نقض الباطنية)، لم يكتب لها البقاء وإنما اقتُبست في كتاب **الفهرست** لابن النديم الذي انتهى تصنيفه سنة ٣٧٧/ ٩٨٧[٢]. الشيء الأكثر أهمية هو استخدام جدلي آخر، الشريف أبي الحسين محمد بن علي، وهو علوي من دمشق عُرف غالباً باسم «أخو محسن»، لهذه الرسالة بصورة مكثفة بعد كتابتها بعقود قليلة. وكتب أخو محسن، وكان من أوائل علماء الأنساب العلويين، رسالته الخاصة المضادة للإسماعيليين التي اشتملت على جزءين، تاريخي وعقائدي، حوالى سنة ٣٧٢/ ٩٨٢. ولم يكتب البقاء لهذا العمل أيضاً. غير أن مجتزآت مطوّلة من رواية أخي محسن نجدها محفوظة عند العديد من الكتاب اللاحقين، وأبرزهم من المؤرخين المصريين النويري (ت. ٧٣٣/ ١٣٣٣)، وابن الدواداري (ت. بعد ٧٣٦/ ١٣٣٥)، والمقريزي (ت. ٨٤٥/ ١٤٤٢)، الذي كان أول مرجعية تحدّد ابن رزام مصدراً أساسياً لأخي محسن، وأدان الاثنان بأنهما غير موثوقين[٣]. إن عدم صدقية ابن رزام سبق لها أن برزت في كتابة معاصره، المؤرخ المسعودي[٤].

وكان في رسالة أخي محسن الجدلية أن ورد ذكر لكتاب **السياسة**، وهو الأكثر شهرة من بين الصور الممسوخة الأولى المنسوبة إلى الإسماعيليين. ويعد هذا الكتاب الذي استخدمته أجيال عديدة من الجدليين وكتّاب الفرق، مصدراً أساسياً للعقائد السرية للإسماعيلية. وواضح أنه توفرت في هذا الكتاب المجهول المؤلف كل الأفكار اللازمة لإدانة الإسماعيليين كملاحدة على أساس من إباحيتهم وإلحادهم المزعومين. ويزعم أخو محسن أنه قرأ ذلك الكتاب ونقل منه مقاطع تتعلق بالإجراءات التي يفترض أن الدعاة الإسماعيليين قد اتبعوها في كسب المستجيبين الجدد، وتعليمهم لهؤلاء عبر سبع مراحل من التلقين (أو البلاغ) المؤدي بالنتيجة إلى الكفر والإلحاد(٥). وقد شاهد ابن النديم(٦) الكتاب نفسه، أو آخر مزيفاً بعنوان كتاب البلاغ، بعد ذلك بفترة قصيرة. ويذهب البغدادي (ت. ٤٢٩/١٠٣٧)، كاتب الفرق الشهير الذي استخدم مواد جدلية في روايته الخاصة المسيئة لسمعة الإسماعيليين، إلى حد الزعم بأن مؤسس السلالة الفاطمية الحاكمة كان قد بعث بكتاب السياسة إلى أبي طاهر الجنابي (ت. ٣٣٢/ ٩٤٤)، زعيم دولة قرامطة البحرين(٧). ولم يحاول البغدادي من خلال هذا الزعم منح صدقية لهذا العمل المزوّر فحسب، بل جعل القرامطة طائعين للفاطميين بهدف إضفاء المزيد من إساءة السمعة على الأخيرين. ولا حاجة إلى الإضافة هنا أن التقليد الإسماعيلي لم يعلم بهذه الروايات الخيالية إلا من خلال الأعمال الجدلية لأعدائه. وفي جميع الأحوال، فقد وفّرت الكتابات الجدلية المضادة للإسماعيليين مصدراً رئيساً للمعلومات لكتاب الفرق من أهل السنة الذين أنتجوا صنفاً آخر هاماً من الكتابات المناوئة للإسماعيليين. وأثّرت التقاليد الجدلية وكتابات الفرق بدورها في المؤرخين وعلماء الدين والفقهاء المسلمين ممن كان لديهم شيء يقولونه عن الإسماعيليين. واستغلّ المؤلفون السنة، وهم الذين لم يكونوا مهتمين بجمع معلومات دقيقة وصحيحة عن الانقسامات الداخلية للشيعة وعاملوا جميع التفاسير الشيعية للإسلام على أنها «بدع» أو حتى «هرطقات»، استغلّوا فرصة توجيه اللوم إلى الفاطميين، بل إلى مجمل الجماعة الإسماعيلية، وتحميلهم وزر الفظائع التي ارتكبها قرامطة البحرين. من جهة أخرى، كان كُتّاب الفرق الشيعة الإماميون

كالنوبختي (ت بعد ٣٠٠/ ٩١٢) والقمّي (ت. ٣٠١/ ٩١٣)، الذين كانوا مهتمين، كنظرائهم من كتاب الفرق السنّة، بالدفاع عن شرعية جماعتهم، أفضل معرفة بالانقسامات الداخلية للشيعة وأقلّ عداءً للإسماعيليين الشيعة. والحقيقة أن أوائل كتاب الفرق الإماميين هؤلاء هم مصدر معلوماتنا الرئيسي بخصوص الطور الافتتاحي للإسماعيلية.

بحلول نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر، كانت الحملة الأدبية الواسعة الانتشار ضد الإسماعيليين قد نجحت تماماً في معظم الأراضي الإسلامية المركزية. فقد استدعت ثورة الإسماعيليين الفرس بقيادة حسن الصباح ضد السلاجقة الأتراك، الأسياد الجدد للعباسيين، ردة فعل سنية أخرى دامت طويلاً ضد الإسماعيليين عموماً، والإسماعيليين النزاريين خصوصاً. فابتدأ نظام الملك (ت. ٤٨٥/ ١٠٩٢)، وزير السلاجقة والسيد الفعلي على ممتلكاتهم لأكثر من عقدين من الزمن، حملة أدبية جديدة ترافقت بهجمات عسكرية على الحصون النزارية في فارس، وذلك بتأييد كامل من الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي. وخصص نظام الملك فصلاً طويلاً من كتابه، **سياست نامه** (**أو سير الملوك**)، لإدانة الإسماعيليين الذين هدفوا، طبقاً له، إلى «إلغاء الإسلام والانحراف بالبشرية وإلقائها في دار البوار»[٨].

غير أن أقدم رسالة جدلية كُتبت ضد الإسماعيليين الفرس من فترة ألموت، كانت من تصنيف الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١)، رجل الدين والفقيه السني الأكثر شهرة من بين المعاصرين. والحقيقة أن الخليفة العباسي المستظهر (٤٨٧-٥١٢/ ١٠٩٤-١١١٨) هو من كلفه رسمياً كتابة رسالة في نقض الباطنية، التسمية الأخرى التي نُحتت ليطلقها على الإسماعيليين المنتقصون من قدرهم والذين اتهموهم بالتساهل والتخلي عن الظاهر، أو أوامر الشريعة ونواهيها، لأنهم وجدوا طريقاً إلى الباطن، أو المعنى الباطني للرسالة الإسلامية كما يفسّرها الإمام الإسماعيلي. لقد عمد مؤلف هذا الكتاب الواسع الانتشار، المعروف عموماً بعنوان **المستظهري**، وانتهى منه قبل وقت قليل من ترك الغزالي منصبه التعليمي في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥، عمد إلى صياغة مفهومه الخاص

للنظام «الإسماعيلي» المتدرج في التلقين الذي يفضي في مرحلته النهائية (البلاغ الأكبر) إلى الإلحاد[٩]. وتبنّى مثالب الغزالي وطعونه كتّاب سنة آخرون ممن كانوا، كنظام الملك، على دراية بـ«الخرافة السوداء» الأقدم عهداً. وشارك مؤرّخون سُنة، ومنهم خصوصاً كتّاب الأخبار السلاجقة وبعض المؤرخين السوريين المحليين، بنشاط في الحملة الأدبية المتجددة ضد الإسماعيليين، بينما خالف فشل السلاجقة الملح في طرد النزاريين من قلاعهم الجبلية قوتهم العسكرية المتفوقة جداً.

كانت الجماعة الإسماعيلية قد أصبحت بحلول العقود الأولى للقرن السادس/الثاني عشر منقسمة وشرعت في مشاحنات ونزاعات داخلية، نزارية مقابل مستعلية. وفي هذه الحال، ابتدأ الإسماعيليون المستعليون، بدعم من الدولة الفاطمية، حملتهم المناوئة للنزارية لنقض مزاعم نزار (ت. ٤٨٨/ ١٠٩٥) وذريته بالإمامة الإسماعيلية. وفي واحدة من مثل هذه الرسائل الجدلية الصادرة سنة ٥١٦/ ١١٢٢ عن الخليفة الفاطمي الآمر، جرت الإشارة لأول مرة إلى الإسماعيليين النزاريين السوريين باسم «الحشيشية» دون أي تفسير[١٠]. وبعد ذلك أطلق هذا المصطلح على الإسماعيليين السوريين بمعنى تحقيري دون اتهامهم فعلياً باستخدام الحشيش. وأطلقت تسمية الحشيشية على النزاريين الفرس في بعض المصادر العربية الزيدية المنتجة في شمال فارس إبان فترة ألموت[١١]. والجدير بالذكر أن جميع المصادر الإسلامية التي وردت الإشارة فيها إلى النزاريين بالحشيشية، لم تستخدم هذا المصطلح إلا بمعناه المجازي المعبّر عن المذمّة والذي يصف «الطبقة الوضيعة من الرعاع» و«المنبوذين المتحللين اجتماعياً». أما التفسير الحرفي للمصطلح فيتجذّر بالنسبة إلى النزاريين في خيالات الأوروبيين وأوهامهم من العصر الوسيط و«جهلهم المتخيل» للإسلام وللإسماعيليين.

تصورات الأوروبيين من العصر الوسيط للإسماعيليين

ذُعرت أوروبا المسيحية جراء ارتفاع مد المسلمين وتوسّع فتوحاتهم العسكرية. وكان الإسلام سيصبح جرحاً دائماً لأوروبا، أو تعبيراً عن «الآخر». إن هذا

الإدراك السلبي في الأساس للإسلام قد تواصل لما يقرب من ألف عام، أي حتى زمن متقدم في القرن السابع عشر عندما كان الأتراك العثمانيون، وهم الذين أعادوا بعث طموحات المسلمين الماضية، لا يزالون يمثلون تهديداً عسكرياً خطيراً للمسيحية وأوروبا. لقد تجذرت تصورات الأوروبيين للإسلام، لقرون عدة، في الخوف والجهل أساساً، وهو ما أدى إلى تكوين صورة بالغة التشويه والسخف في الأذهان الغربية(١٢). إن معرفة الأوروبيين بالإسلام كانت محدودة جداً فعلاً إبان القرون القليلة الأولى من التعاملات الإسلامية - المسيحية، وهي التي دامت حتى نهاية القرن الحادي عشر، تاريخ بدء الحركة الصليبية. وحال هذه المعرفة شبيهة بحال المصادر القليلة المتفرقة المتوفرة للأوروبيين. وقد حاول الأوروبيون إبان هذه الفترة التي يسمّيها ساوثرن (R. Southern) «عصر الجهل»، بأشكال متنوعة، فهم الإسلام والمسلمين، أو العرب (Saracens) كما أصبحوا يُسمَّونَ خطأً في ضوء ما ورد في الإنجيل في أوروبا العصر الوسيط.

في غضون ذلك، كانت الحملة الصليبية لقتال أعداء المسيحية في الأرض المقدسة قد انطلقت في أوروبا سنة ١٠٩٥. وقد سبق للجنود المسيحيين الحجاج من الحملة الصليبية الأولى أن دخلوا سورية بحلول سنة ١٠٩٧. وألحق الصليبيون الهزيمة بالحاميات الفاطمية بسهولة واحتلوا القدس، مقصدهم الأخير، في تموز ١٠٩٩. وهكذا وجد الإسماعيليون في تلك الفترة عدواً مشتركاً ممثلاً بالصليبيين المسيحيين الذين أسسوا أربع ممالك لهم في الشرق الأدنى وانخرطوا في تعاملات عسكرية ودبلوماسية مكثفة مع الفاطميين في مصر والإسماعيليين النزاريين في سورية. غير أن الصليبيين الذين مكثوا في بلاد الشام لما يزيد على قرنين من الزمن، لم يظهروا اهتماماً أبداً بجمع معلومات دقيقة عن المسلمين وديانتهم على الرغم من تعاملهم بصورة مكثفة معهم عسكرياً ودبلوماسياً واجتماعياً وتجارياً. والنتيجة أن القرب الداني من المسلمين لم يؤدّ إلى تحسين تصوّرات الأوروبيين للإسلام وفهمهم له، لا في الشرق اللاتيني ولا في الشرق اليوناني أو في الغرب اللاتيني. وكل ما حققوه عامةً هو أن الأوروبيين أصبحوا مدركين أكثر لوجود الإسلام وحضوره.

كان للإسماعيليين النزاريين والصليبيين في سورية مواجهات كثيرة أسفرت عن نتائج هامة وصدى متردد على أساس من الصورة المشوهة للنزاريين في أوروبا. أولى مثل هذه التعاملات تعود إلى العقد الأول للقرن الثاني عشر. ثم صارت للنزاريين والصليبيين لاحقاً حروبهم المتقطعة للسيطرة على الحصون المتنوعة وسط سورية. لكن لم يكن إلا في النصف الثاني من ذلك القرن أن بدأ الرحالة الغربيون والبعثات الدبلوماسية، ومؤرخو الحملات الصليبية بالكتابة عن أولئك الطائفيين الغريبين من أتباع «شيخ الجبل» الغامض الذين أطلقت عليهم تسمية اتخذت صوراً متنوعة في اللغات الأوروبية وهي «الحشيشية». وكان ذلك الزمن زمن راشد الدين سنان الذي قاد النزاريين السوريين إلى قمة مجدهم طوال عقود ثلاثة، أي حتى وفاته سنة ١١٩٣. إن مصطلح «حشاش» بحد ذاته، وهو المبني على شكل مغاير من كلمة «حشيشي» العربية قد طبّقه المسلمون على النزاريين بمعنى تشنيعي وحاط للقدر، والتقطه محلياً في بلاد الشام الصليبيون والمراقبون الأوروبيون للشرق الأوسط، بينما بقيت دوائر الفرنجة ومؤرخيهم الغربيين تجهل تماماً في الوقت نفسه معتقدات المسلمين العامة وتلك التي للإسماعيليين من بينهم. وفي ظل مثل تلك الظروف بدأت دوائر الفرنجة نفسها بفبركة ونشر عدد من الحكايات حول الممارسات السرية للإسماعيليين النزاريين، وذلك في كل من الشرق اللاتيني وأوروبا. وتجدر الإشارة إلى أننا لا نجد أصلاً لأي من هذه الحكايات في المصادر الإسلامية المعاصرة.

تكوّن لدى الصليبيين انطباع خاص نتيجة التقارير المبالغ فيها جداً والشائعات التي دارت حول الاغتيالات النزارية والسلوك الجريء لفدائييهم، أولئك المخلصين الذين نفّذوا مهمات محددة في أماكن عامة وفقدوا حياتهم عادة أثناء التنفيذ. إن ذلك يفسّر لماذا كانت تلك الحكايات المتخيلة تدور حول تجنيد الفدائيين وتدريبهم، حكايات كان القصد منها توفير تفسيرات مقنعة لسلوك كان سيبدو لولا ذلك لا عقلانياً وغريباً بالنسبة إلى الذهن الأوروبي في العصر الوسيط. إن ما يُسمّى خرافات الحشاشين قد تكوّن من عدد من الحكايات المنفصلة، إلا أنها مترابطة في ما بينها، ومنها «خرافة التدريب»، و«خرافة

الجنة»، و«خرافة الحشيش» و«خرافة قفزة الموت»[١٣]. وتطوّرت هذه الخرافات على مراحل بلغت ذروتها في تركيبة صارت شعبية على يد ماركو بولو.

بنيامين التوليدي، الحاخام والرحالة الإسباني، الذي كان في سورية سنة ١١٦٧، هو الأول من بين الأوروبيين الذين كتبوا عن الإسماعيليين[١٤]. فقد أشار إلى وجود شعب في سورية مخلص بقوة لزعيمه أو شيخه الذي كان يعتبره نبياً له أيضاً. وكان المقر الأساسي لهؤلاء الناس الذين يسمّيهم الحشاشين، في القدموس، وكان جيرانهم يخشون بطشهم لأنهم كانوا على استعداد حتى لقتل الملوك على حساب حياتهم. كما أشار بنيامين، لأول مرة أيضاً، إلى الإسماعيليين الفرس الذين عاشوا، طبقاً له، في المنطقة الجبلية المسماة «ملحت» (*Mulhet*)[١٥]؛ وهي بمنتهى الوضوح تحريف للكلمة العربية «ملحد» (جمعها ملاحدة)، المصطلح الإسلامي الذي يقذف به المنحرف دينياً أو المهرطق ويُعدّ نعتاً من أكثر النعوت شيوعاً ضد الإسماعيليين. وجدير بالذكر الإشارة إلى أن بنيامين قد فشل في إدراك أن الناس الذين كان يصفهم إنما هم مسلمون عملياً.

وثمة وصف مبكر آخر للمجموعة نجده في تقرير دبلوماسي يعود إلى سنة ١١٧٥ لمبعوث أوفده الإمبراطور الروماني المقدس فريدريك الأول باربروسا إلى مصر وسورية.[١٦] ويكتب هذا المبعوث الذي يقرب اسمه من بوركارد أو غيرهارد قائلاً:

> «... على تخوم دمشق وأنطاكية وحلب، هنالك عرق خاص من العرب المسلمين في الجبال، ويعرفون بلغتهم المحلية باسم «الحشاشين» وبالرومانية بـ segnors de montana. هذا العرق من البشر يعيش بلا قوانين ... إنهم يعيشون في الجبال، وهم شبه محصنين نظراً لقلاعهم الحصينة ... ولهم من بينهم أمير يثير أعظم المخاوف في نفوس الأمراء القريبين والبعيدين، وفي نفوس المسيحيين المجاورين لأنه تعوّد قتلهم بطريقة غريبة».

ويتابع التقرير من ثم القول شارحاً كيف أن زعيم هذه الفرقة قد درّب العديد من فتيان فلاحيه، الذين ترعرعوا منذ نعومة أظفارهم في قصوره الجبلية، ونشأوا

على إظهار الطاعة العمياء لأوامره لتحقيق هدف وحيد ألا وهو تنفيذ مهمات القتل هذه. إن ذلك هو أقدم دليل على ظهور «خرافة التدريب».

يُعدّ وليام، رئيس أساقفة صور، والمؤرخ المشهور الذي أمضى الشطر الأكبر من حياته في الشرق اللاتيني وتوفي في روما حوالى سنة ١١٨٤، أول مؤرخ للصليبيين من الغربيين يقدم وصفاً للإسماعيليين. فقد ضمّن تاريخه لفلسطين رواية عامة عنهم اشتملت أيضاً على الأحداث الصليبية منذ بداياتها الأولى سنة ١٠٩٥ وحتى سنة ١١٨٤. إنه يقول إن هؤلاء الطائفيين المتعصبين الذين يعيشون في أبرشية طرطوس، يبلغ تعدادهم حوالى ٦٠,٠٠٠ ويملكون عشر قلاع مع كل القرى المحيطة بها. وبعد أن يشدّد وليام الصوري على الدرجة العالية من الطاعة التي يظهرها هؤلاء الناس لزعيمهم، يشير إلى أن كلاً من المسيحيين والمسلمين ينعتون أولئك المتشيعين المتعصبين «بالحشيشية» (*Assissini*)، ويعترف بأن أصل هذه الكلمة بقي مجهولاً لديه(١٧).

في عام ١١٩٢، سقط كونراد أوف مونتفيرات، الحاكم الفخري لمملكة القدس اللاتينية، في صور، ضحية لخناجر اثنين من الرهبان المتنكرين اللذين زُعم أنهما كانا مبعوثين نزاريين أرسلهما شيخ الجبل. وقد كان لهذه الحادثة التي وقعت مباشرة قبل وفاة شيخ الجبل الأصلي راشد الدين سنان نفسه، أثر عظيم في دوائر الفرنجة. وأخذ معظم المؤرخين الغربيين للحملة الصليبية الثالثة ١١٨٩-١١٩٢ بمناقشة هذه الحادثة مضيفين إليها عادة بعض الشروح والتعليقات على الإسماعيليين(١٨). إن السرد الذي يقدمه المؤرخ الألماني أرنولد أوف لوبك (ت. ١٢١٢) ذو أهمية خاصة لأنه يبدو كأنه أقدم مصدر غربي يشير إلى الجرعة المسكرة التي كان الشيخ يعطيها لمن كانوا سيصبحون فدائيين من بين الطائفيين السوريين؛ ويصبح بهذا الشكل ممثلاً لأول من ذكر «خرافة الحشيش». ويضيف أرنولد القول بأن هؤلاء الأعراب ينعتون في لغتهم الخاصة بالحشاشين (*Heissessin*)(١٩). وبعد ذلك بوقت قصير، أي في سنة ١١٩٤، عُقد اجتماع، كما يروى، بين هنري أوف شامبان (ت. ١١٩٧)، الحاكم الفعلي لمملكة القدس بعد كونراد، وبين الشيخ الذي كان قد خلف سنان للتو، وذلك في قلعة

الأخير في الكهف. إن أكثر القصص تشويقاً، وهي القصة التي أول من رواها مُكمّلو وليام الصوري وكررها العديد من الكتّاب الأوروبيين اللاحقين، كالمؤرخ البندقي مارينو سانودو تورشيللو والراهب الدومينيكاني فرانسيسكو بيبينو من بولونا، هي تلك التي تتحدث عن كيفية إقدام الإسماعيليين على القفز إلى حتفهم من أبراج عالية في عرض للولاء لزعيمهم، وتعود في تاريخها إلى هذا الاجتماع[٢٠].

تدريجاً، زاد الاحتكاك بين الفرنجة والإسماعيليين، بما في ذلك الاحتكاك الناشئ عن دفع الإسماعيليين السوريين للإتاوة لتنظيمات عسكرية صليبية، فرسان الهيكل والإسبتارية. ثم إن المؤرخين الغربيين من النصف الأول من القرن الثالث عشر لم يضيفوا سوى تفاصيل جديدة قليلة إلى المعارف التي كانت لدى الأوروبيين آنئذ عن الإسماعيليين. فجيمس أوف فيتري (ت. ١٢٤٠)، أسقف عكا خلال الفترة ١٢١٦-١٢٢٨ والمشارك في الحملة الصليبية الخامسة (١٢١٧-١٢٢١)، لم يأت بجديد أثناء مناقشته للإسماعيليين السوريين وتقديره لأعدادهم بـ ٤٠,٠٠٠ سوى أن أصلهم يعود إلى فارس[٢١]. وارتكب خطأً خاصاً به عندما زعم أن الإسماعيليين ينحدرون من اليهود. وتكررت النقطة نفسها عند الرحالة الألماني ثيتمار الذي زار الأراضي المقدسة في الربع الأول من ذلك القرن[٢٢]. كما يُعدّ جيمس أوف فيتري أول مؤلف أوروبي يشير إلى أماكن تدريب من كانوا سيصبحون فدائيين باسم «الأماكن السرية والممتعة» (*locis secretis et delectabilibus*)، وكأنه كان يستشرف بطريقة غامضة حكاية «بستان الجنة السري» الأرضي التي حاكها ماركو بولو في ما بعد. وبعد ذلك بوقت قصير، قدّم ماثيو باريس (ت. ١٢٥٩)، الراهب الإنكليزي والمؤرخ المشهور بمعرفته للحوادث الأوروبية بين عامي ١٢٣٥-١٢٥٥، إشارات عدة إلى الإسماعيليين. ومما ينطوي على أهمية خاصة وصفه لوصول بعثة أرسلها شيخ الجبل إلى أوروبا سنة ١٢٣٨ لطلب المساعدة من ملكي فرنسا وبريطانيا، لويس التاسع وهنري الثالث، للوقوف بوجه التهديد الوشيك للتتار، وهي التسمية التي لازمت المغول في ما بعد لزمن طويل[٢٣].

غير أن معلومات مباشرة أكثر عن إسماعيلية كل من سورية وإيران بدأت بالظهور بحلول منتصف القرن الثالث عشر نتيجة أنشطة ومخططات لويس التاسع الدبلوماسية بنحو أساسي، وهو الذي اشتهر بصورة أفضل باسم القديس لويس (ت. ١٢٧٠). فالقديس لويس، وهو الملك نفسه الذي اتصلت به البعثة الإسماعيلية في وقت سابق في أوروبا، قاد في هذه الآونة الحملة الصليبية السابعة (١٢٤٨-١٢٥٤) إلى الأرض المقدسة. لكن بعد هزيمته المبكرة في مصر، توجه إلى عكا وبقي في فلسطين لما يقرب من أربع سنوات (أيار ١٢٥٠ - نيسان ١٢٥٤). وفي هذه الفترة تبادل الملك الفرنسي السفارات مع شيخ الجبل، وأقام علاقات ودية مع الإسماعيليين. ولدينا وصفٌ قيّمٌ جداً لتعاملاته مع النزاريين السوريين جاءنا من القلم السيّال للمؤرخ الفرنسي جون أوف جوينفيل (ت. ١٣١٧)، الذي رافق الملك في حملته الصليبية وأصبح عشيره الحميم في الأراضي المقدسة[٢٤].

يروي جون أوف جوينفيل، الذي يشير بما يكفي من الاهتمام إلى أن الإسماعيليين النزاريين هم أنفسهم الحشاشون (*Assacis*) والبدو معاً، أنه «خلال إقامة الملك في عكا جاءه كذلك سفراء من أمير البدو، المدعو شيخ الجبل»، يطلبون منه هدايا «مثلما كان يفعل سنوياً إمبراطور ألمانيا، وملك هنغاريا، وسلطان بابل، والعديد من الأمراء الآخرين لأنهم يعرفون أن وجودهم أو حكمهم إنما هو رهن مشيئته ورضاه». وأوضح السفراء أن زعيمهم (أو السنيور *seigneur*) سيكون راضياً الرضى نفسه إذا ما «أعفاه الملك من الإتاوة التي كان يدفعها سنوياً لقائد فرسان الهيكل أو الإسبتارية»، غير أن تدخل القائدين المذكورين أفشل طلب المبعوثين النزاريين ولم يحصلوا على موافقة الملك على أي من مطلبيهم، على الرغم من انعقاد اجتماع ثانٍ بعد أربعة عشر يوماً. بيد أن القديس، الذي كان يسعى إلى تحالفات جديدة، شجّع هذه الاتصالات وردّ عليها بشكل مماثل بإرسال مبعوثيه إلى الزعيم النزاري برفقة راهب يتكلم العربية هو إيفس لو بريتون. وتحادث إيفس خلال الاجتماعات التي ربما عُقدت سنة ١٢٥٠ في القلعة النزارية الرئيسية، مصياف، وسط سورية، مع الزعيم الإسماعيلي النزاري حول «أركان

معتقده». وطبقاً لجون أوف جوينفيل، فإن إيفس نقل بعض التفاصيل المتعلقة بالمعتقدات الدينية للنزاريين، كما فهمها، إلى الملك. فالشيخ، كما قال، «لم يكن يؤمن بدين محمد، بل يسير على دين علي». وكان النزاريون يؤمنون أيضاً، كما روى إيفس، أنه «في حال مقتل أي فرد منهم تنفيذاً لأمر سيده أو خدمة له، فإن روح الشخص القتيل تحلّ في جسد آخر ذي مرتبة أعلى وتتمتّع بأمور ترفيهية أكثر من ذي قبل». وقد أورد إيفس الاعتقاد بالتقمّص هذا كسبب رئيسي كان يجعل النزاريين توّاقين إلى الموت في خدمة زعيمهم. وكان جون أوف جوينفيل نفسه قد جمع بعض المعلومات عن الإسماعيليين، وذكر أنه «يجب ألا نحصي أعدادهم لأنهم يعيشون في ممالك القدس ومصر وفي شتى أراضي العرب المسلمين والمشركين»[٢٥].

بيد أن الطموح الدبلوماسي الأساسي للملك الفرنسي لويس التاسع قد تمثَّلَ في تأمين تحالف مع المغول ضد المسلمين. وسعياً منه لتحقيق هذا الهدف، عهد الملك، الذي تشجّع بأخبار مواقف المغول وتوجهاتهم ضد المسيحية النسطورية، إلى وليام أوف روبروك (روبروكيه)، الراهب الفرنسيسكاني في بلاطه، بمهمة غير رسمية إلى الخان الأكبر في منغوليا. ولدينا العديد من الإشارات إلى الإسماعيليين الفرس في وصف وليام لرحلته التي شرع بها سنة ١٢٥٣[٢٦]. كما يبدو أن وليام كان من بين أوائل الأوروبيين الذين نعتوا الإسماعيليين الفرس بأسماء من مثل *Axasins* و *Hacsasins* (وهي تحريفات لكلمة «حشاشون» العربية)، كانت حتى هذه المرحلة مقتصرة على الإسماعيليين السوريين فقط. ومما لا شك فيه أن وليام كان قد سمع بهذه المصطلحات من الصليبيين، كما كان نفسه مدركاً للروابط بين النزاريين السوريين والفرس. أمضى وليام أوف روبروك النصف الأول من عام ١٢٥٤ في بلاط الخان الأكبر مانغو (ت. ١٢٥٩) في عاصمته قراقورم وفي جوارها. ولاحظ هناك الإجراءات الأمنية المشددة ضد الغرباء لأنه «نُمي إلى مانغو شان أن أربعين حشاشاً قد دخلوا المدينة متنكرين بأزياء متنوعة بغية قتله». وربما كان ذلك، كما علم وليام، ردة فعل على حقيقة أنه سبق للخان الأكبر أن أرسل أحد إخوته إلى «بلاد الحشاشين، الذين يسمّونهم الملاحدة، وأمره بقتلهم

جميعاً». وحري بنا أن نتذكر أن ذلك الأخ المقصود إنما هو هولاكو الذي كان قد غادر منغوليا سنة ١٢٥٣ على رأس حملة كبيرة.

في غضون ذلك، كان الأشهر من بين الرحالة الأوروبيين من العصر الوسيط، ماركو بولو البندقي (١٢٥٤-١٣٢٤)، قد شرع في رحلته الشهيرة إلى الصين. وطبقاً لوصفه لرحلته، فقد اصطحب ماركو اليافع أباه وعمه في رحلتهما الثانية إلى بلاط قبلاي (١٢٦٠-١٢٩٤)، شقيق مانغو وخليفته. انطلق آل بولو من عكا سنة ١٢٧١، وعبروا أراضي فارس في طريقهم سنة ١٢٧٢، أي بعد حوالى خمس عشرة سنة على سقوط الدولة النزارية هناك. ويروي ماركو بولو الذي دوّن يوميات رحلته في مخطوط سنة ١٢٩٨ أي بعد أن أمضى زهاء سبعة عشر عاماً في الصين وعودته في نهاية الأمر إلى البندقية سنة ١٢٩٥، يروي ما كان قد سمعه في فارس من عدة مواطنين من ذلك البلد بما له علاقة بشيخ الجبل والإسماعيليين الفرس[٢٧] الذين يسمّيهم الملاحدة (*Mulcete, Mulehet*)[٢٨].

«كان اسم الشيخ بلغتهم علاء الدين. وقد عمل هذا الشيخ على سد وادٍ معيّن بين جبلين وحوّله إلى بستانٍ كان أكبر وأجمل ما رأته عين إنسان، اكتنز بكل أنواع الفاكهة. وانتصبت في هذا البستان قصور ومقصورات من أبهى ما يكون، وكل ذلك مغطى بالذهب والطلاء الرائع. وكانت فيها السواقي أيضاً ينساب فيها بحرّية الخمر واللبن والعسل والماء، كما كان فيه عدد من أجمل السيدات والعذراوات اللواتي كان بمقدورهن العزف على جميع أنواع الآلات الموسيقية، والغناء بأرخم الأصوات، والرقص بطريقة تخلب الألباب. لقد رغب الشيخ في جعل شعبه يصدق أن هذا المكان هو الجنة بأم عينها، ولذلك فقد صمّمها وفقاً للوصف الذي وصف به محمد جنته، أي إنها يجب أن تكون حديقة غنّاء تجري فيها أنهار الخمر واللبن والعسل والماء، ومكتظّة بالنساء الجميلات ليكنّ متعة للناظرين، وبكل تأكيد صدّق المسلمون في تلك المناطق أن هذه البقعة هي الجنة فعلاً.

في تلك الآونة، لم يكن مسموحاً لأي مخلوق بدخول ذلك

البستان ما عدا أولئك الذين كان الشيخ يريدهم أن يكونوا من حشاشيه. وكانت ثمة قلعة تنتصب عند مدخل البستان، وهي قلعة منيعة بما يكفي لمقاومة الدنيا بأسرها، ولم يكن من طريق آخر يوصل إلى البستان سوى هذا الطريق. كان الشيخ يحتفظ في بلاطه بعدد من فتيان البلد ممّن تتراوح أعمارهم بين ١٢ و٢٠ عاماً ولديهم ميول عسكرية. ولهؤلاء الفتية اعتاد الشيخ أن يقصّ الحكايات عن الجنة، تماماً كما كان يفعل محمد، وهكذا آمن به أولئك الناس كما آمن الأعراب بمحمد. وكان يدخلهم من ثم إلى بستانه على شكل زمر تتألف الواحدة منها من أربعة أفراد أو ستة أو عشرة كل مرة، بعد أن يكون قد جرّعهم جرعة خاصة مُسكرة تُلقي بهم في سبات عميق، وعندها يطلب حملهم وإدخالهم إلى البستان. وهكذا، ما إن يستيقظون حتى يجدوا أنفسهم في البستان الجنة».

ثم يروي بعد ذلك، في ما يتعلق بتدريب هؤلاء الحشاشين (*Assassins* أو *Ashishin*)، وهي ترجمة إنكليزية لكلمة حشيشي (*Asciscin*) وضعها السير هنري يول (١٨٢٠-١٨٨٩)[٢٩]، المترجم والمعلق الأكثر معرفة بماركو بولو، أن

«ذلك الأمير الذي أطلقنا عليه اسم الشيخ كان شيّد بلاطه بشكل فخم، رفيع المستوى، وجعل سكان الجبال البسطاء المحيطين به يصدقون أنه كان نبياً عظيماً. وعندما كان يريد إرسال واحد من حشاشيه في أية مهمة، كان يأمر بأن تعطى الجرعة التي تكلم عنها لأي واحد من الفتيان المقيمين في البستان، ثم يأتي به إلى قصره. فإذا ما استيقظ الشاب وجد نفسه في القلعة، ولم يعد موجوداً في تلك الجنة التي لم يرتو منها بعد. ثم يؤتى به إلى حضرة الشيخ، فينحني أمامه باحترام بالغ وهو مقتنع تماماً بأنه في حضرة نبي حقيقي. عندئذٍ يسأله الشيخ من أين أتى، فيجيب بأنه جاء من الجنة، وأن هذه الجنة هي تماماً كما وصفها محمد في الشريعة. وهذا ما كان يثير لدى الآخرين من الحضور الذين لم يدخلوها بعد، أشدّ رغبة لدخولها.

لهذا، عندما كان الشيخ يريد اغتيال أمير ما، فإنه يقول لمثل هذا الفتى: «اذهب واذبح فلاناً من الناس، وعندما تعود فإن ملائكتي سوف تحملك إلى الجنة. وحتى إذا ما قضيت نحبك، فإنني، مع ذلك، سأرسل ملائكتي لتعيدك إلى الجنة». وهكذا جعل الفتية يصدقون، ولا يهابون تنفيذ أية مهمة خطرة في سبيل تحقيق رغبتهم الشديدة بالعودة إلى جنته تلك. بهذه الطريقة، جعل الشيخ رعاياه يقدمون على قتل كل من أراد التخلص منه. وهكذا أيضاً، دفع الرعب جميع الأمراء إلى أن يقدموا، من ثم، على دفع الإتاوات له كي يقيم معهم علاقات صداقة وسلام».

وفي ختام روايته، يذكر ماركو بولو أن الشيخ قد أقام نواباً له في أراضي دمشق وكردستان، وأن هؤلاء ساروا على نهجه تماماً. ثم جاءت نهاية الشيخ بعد حصار دام ثلاث سنوات، وقُتل على أثره هو وجميع رجاله على أيدي المغول الذين دمروا قلعته وبستان جنتها أيضاً. ثمة نقاط عديدة جديرة بالملاحظة وتتعلق بحكاية ماركو بولو السردية التي قرأتها أجيال الغربيين وغالباً ما كررتها خلال السنوات السبعمئة الأخيرة.

إن الوصف الذي يقدمه ماركو بولو لقلعة الشيخ قد يبدو كأنه إشارة إلى أحد حصون النزاريين في وادي ألموت. لكن، كما أشار يول الذي ربما كان أول شخص يفعل ذلك، «ليس هنالك من سبب يدعو إلى افتراض أن بولو قد زار ألموت، وهي التي كانت بعيدة تماماً عن الطريق التي كان يسلكها»[٣٠]. إن الرحالة الذي كان عندئذ في الثامنة عشرة من العمر ربما سمع ببعض التفاصيل عن محلة ألموت، كما هي الحال مع مجمل حكايته عن الإسماعيليين الفرس التي ثمة إقرار بأنها لم تُبْنَ على ملاحظات شخصية، غير أن من الممكن أن يكون قد زار قلعة نزارية مقوّضة في مكان ما من فارس[٣١]، ولو أنه لم تتوفر الإمكانية لتحديد الموقع. إنه في شرق فارس، قرب طبس وتون، المنطقة الجرداء في جنوب خراسان، حيث يقطع ماركو بولو يوميات رحلته ليتحدث عن الشيخ، وهذا استطراد من المحتمل أن يكون منظر الحصن النزاري قد أثاره في نفسه[٣٢].

ولذلك، من الممكن الاستنتاج أن القلعة موضوع الحديث كانت إما حصن كردكوه الجبلي قرب دامغان، الذي استسلم للمغول في النهاية سنة ١٢٧٠، أي قبل نحو سنتين من عبور فريق بولو خراسان إلى شمال أفغانستان، أو، وهذا أكثر احتمالاً، أحد الحصون في شرق قوهستان. ويجب تذكر أن الإسماعيليين النزاريين سيطروا في السابق على عدد من المدن الرئيسية في تلك المنطقة حيث أنشأوا شبكة محكمة من الحصون أيضاً.

ويستعمل ماركو بولو، وكما كانت الحال مع وليام أوف روبروك من قبله، أشكالاً متنوعة لاسم «حشاشين» في الإشارة إلى الإسماعيليين الفرس[٣٣]. غير أنه لا يأخذ بهذه التسمية إلا في ما يتعلق بأولئك المتشيعين المتعصبين الذين يُختارون لتنفيذ المهمات، باعتبارهم متميزين عن الإسماعيليين عموماً، الذين يسمّيهم بأشكال مصحّفة من كلمات «ملحد» و«ملاحدة». إن مصطلح «حشاشين» يدل، بهذا المعنى المخصوص، على أولئك المتشيعين المتعصبين الذين أطلق عليهم الإسماعيليون النزاريون اسم «الفدائيين» أو «الفداوية». وفي جميع الأحوال، يمثّل وصف ماركو بولو «للشيخ وحشاشيه» التركيبة الأكثر حبكاً لخرافات الحشاشين، التي أضاف إليها مساهمته الأصلية الخاصة المتمثلة في «بستان الجنة السري» التابع للشيخ. أخيراً، تجدر الإشارة إلى أن ماركو بولو يستخدم أيضاً، وربما في أول حالة من نوعها، اللقب السوري «شيخ الجبل» في إشارته إلى زعيم الإسماعيليين الفرس الذي كانت سلطته على إخوتهم في الدين من السوريين معترفاً بها بوضوح. وغني عن الإضافة أن علاء الدين محمد الثالث (ت. ٦٥٣/ ١٢٥٥)، وهو الشيخ علاء الدين الوارد ذكره عند ماركو بولو، لم يكن سوى الحاكم ما قبل الأخير للدولة النزارية المتمركزة في فارس. أما الحاكم الأخير فكان ولده ركن الدين الذي استسلم للمغول سنة ١٢٥٦، وقُتل على أيديهم بعد ذلك بوقت قصير بأمر من مانغو.

إن نسخة ماركو بولو من خرافات الحشاشين قد تعرضت للتكرار بدرجات متنوعة على أيدي كتاب أوروبيين لاحقين باعتبارها وصفاً قياسياً للموضوع. لكن، لم يخطر لأحد في أوروبا أن ماركو بولو ربما سمع الحكايات فعلياً في

إيطاليا بعد عودته إلى البندقية من رحلاته إلى الشرق سنة ١٢٩٥ (الحكايات التي كانت عندئذ منتشرة على نطاق واسع في أوروبا ويمكن تقصّيها إلى سابقاتها الأوروبية عن هذا الموضوع)، أو أن خرافات الحشاشين التي نجدها في قصة رحلة ماركو بولو قد دُسَّتْ بكاملها كملاحظة استطرادية لروتشيللو أوف بيزا، الكاتب الإيطالي الرومانسي المسؤول فعلياً عن تدوين قصة رحلات ماركو بولو كتابة. ولا يمكننا قول المزيد عن هذا الموضوع في الحالة الراهنة لمعرفتنا، خصوصاً أن النسخة الأصلية من قصة رحلات ماركو بولو، التي كتبها روتشيللو بلغة مميزة من فرنسية قديمة ممزوجة بالإيطالية، لم يُعثر عليها. وقد تجدر الإشارة، في ما يتعلق بذلك، إلى أن ماركو بولو نفسه قد اطلع على قصة رحلاته وراجعها خلال السنوات العشرين الأخيرة من حياته كما هو واضح، وهي فترة من الزمن كان مستعداً فيها لتبني خرافات الحشاشين المتعلقة بالنزاريين السوريين السائدة آنئذ في أوروبا. والحقيقة أن ماركو بولو هو من حوّل مشهد الخرافات ونقله من سورية إلى فارس. والمؤرخ المعاصر، الجويني، العدو المعترف به للنزاريين والذي رافق هولاكو إلى ألموت سنة ١٢٥٦ وتفقد القلعة شخصياً قبل تقويض المغول لها، لم يروِ أنه اكتشف أي «بستان جنة سري» هناك، كما زعمت قصة ماركو بولو الشعبية.

بحلول نهاية القرن الثالث عشر، كان المماليك قد وضعوا حداً للبروز السياسي للنزاريين السوريين، وقلّصوا السيطرة الصليبية في بلاد الشام إلى شريط ساحلي ضيّق في سورية، إذ تمكنت قوات المماليك سنة ١٢٩١ من الاستيلاء على عكا، الثغر الأخير للمسيحية في الأراضي المقدسة. لقد وَسَمت هذه التطورات نهاية العلاقات بين الصليبيين والنزاريين السوريين، غير أن اسم «حشاشين» بصيغه المختلفة كان في ذلك الوقت قد انتشر في أوروبا هو والحكايات المتعلقة بالطائفيين الذين حملوه، على أيدي الصليبيين والأوروبيين الآخرين العائدين من الشرق الأدنى[٣٤]. وكان شعراء البروفنسال فعلاً قد بدأوا، مع انصرام القرن الثالث عشر، بإجراء المقارنات بين إخلاصهم الرومانسي الخاص وولاء الحشاشين المتعصب لشيخ الجبل[٣٥]. لكن الأساليب التي

استخدمها الفدائيون ضد أعداء جماعاتهم، وليس التضحية بالنفس تعبيراً عن الولاء لزعيمهم بالأحرى، هي التي تركت أثرها بالنتيجة في نفوس الأوروبيين وأعطت كلمة «حشاش» معنى جديداً. وأصبحت الكلمة، بحلول النصف الأول من القرن الرابع عشر، تعني القاتل المحترف بدلاً من دلالتها السابقة كاسم مجموعة من الناس في الشرق الأدنى. ويظهر أن الأمثلة الأوروبية الأقدم عهداً على هذا الاستعمال، الذي جرت المحافظة عليه حتى يومنا هذا، حدثت في إيطاليا. فالشاعر الإيطالي العظيم دانتي (١٢٦٥-١٣٢١) يتحدث في مؤلفه **الكوميديا الإلهية** عن القتلة الغدارين (*Le perfido assassin*)، ويروي المؤرخ الفلورنسي جيوفاني فيللاني (ت. ١٣٤٨) كيف أرسل لورد أوف لوقا قتلة (*i suoi assassin*) من عنده لقتل أحد الأعداء في بيزا[٣٦]. وهكذا، يكون الغربيون الذين عرفوا النزاريين الإسماعيليين قد أدخلوا اسماً جديداً شائعاً إلى معظم اللغات الأوروبية الغربية.

عندما تكلم الصليبيون عن الحشاشين كانوا يشيرون أساساً إلى الإسماعيليين النزاريين السوريين. لكن الرحالة والمؤرخين الأوروبيين راحوا في ما بعد ينعتون النزاريين الفرس أيضاً بهذا الاسم على وجه الشيوع. وللقب «شيخ الجبل» تاريخ مماثل، إذ لم يستخدمه الصليبيون بداية إلا في ما يتعلق بالزعيم السوري للنزاريين تحديداً. وكما لاحظ برنارد لويس، ما كان الأمر ليكون شاذاً بالنسبة إلى الإسماعيليين إذا ما استعملوا مصطلحاً إسلامياً شائعاً يدل على الاحترام والتقدير، «الشيخ»، الذي يعني الرجل الطاعن في السن أو الكبير، ليدلّوا به على زعيمهم[٣٧]. إلا أن الصليبيين أخطأوا في فهم مصطلح «شيخ»، ونقلوه إلى اللاتينية على أساس معناه الثانوي، *Vetus* أو *Vetulus* أو *Senex*، والأحرى أن يكون على أساس معادله الأكثر صلة، *Senior* أو *Dominus*. وفي جميع الأحوال، فإن معنى هذا اللقب قد ارتبط أيضاً بالحصون الجبلية التي عاش زعماء النزاريين السوريين فيها. لكن تجدر الإضافة أن لقب «شيخ الجبل» السوري لم يستخدمه، كما يظهر، إلا الصليبيون ومصادر غربية أخرى، لأنه، حتى الآن، لم يبصر النور في أية مصادر عربية أو فارسية معاصرة. وبالنتيجة، فإن المعادل

العربي الكامل لهذا اللقب، شيخ الجبل، قد يمثّل ترجمة متأخرة عن الصيغ اللاتينية التي استخدمها المؤرخون الغربيون للصليبيين، صيغ من مثل «*Vetus de Montanis*».

وكائناً ما يكون الأمر، فقد استمر الأوروبيون باهتمامهم بالإسماعيليين. لقد أثار ماركو بولو على وجه الخصوص خيالات معاصريه، واقتبس العديد من كتّاب أوائل القرن الرابع عشر قصته عن بستان الجنة. إن وصف أودوريك أوف بوردينون (ت. ١٣٣١)، المبشر الفرنسيسكاني من شمال إيطاليا الذي زار الصين إبان الفترة ١٣٢٣-١٣٢٧، له أهميته الخاصة، إذ يظهر أن أودوريك قد مرّ، في طريق عودته حوالى ١٣٢٨، عبر شمال فارس محاذياً ساحل بحر قزوين حيث زار بلداً بعينه يدعى مليستورت (*Melistorte*) أو ميليستورت (*Millistorte*) (وهي تسميات لعلها تصحيفات لكلمة ملاحدة)[٣٨]. ويكرر أودوريك في روايته[٣٩] التي ربما تشير إلى وادي ألموت، ما ورد من سرد عند ماركو بولو بصورة شبه كاملة.

بحلول القرن السادس عشر، عندما انتقلت مراكز الحركة الإسماعيلية مبتعدة إلى اليمن والهند، كانت أعداد النزاريين التي تقلصت كثيراً في الشرق الأدنى قد تحولت للعيش مستترة بصورة سرية كما في فارس، أو أصبحت من الرعايا الطائعين للإمبراطورية العثمانية. وأصبح التوثيق الأوروبي للحركة الإسماعيلية إبّان عصر النهضة، بالنتيجة، قليلاً في عدد الوثائق، ويرد في فترات زمنية متباعدة. وصار يشير إليهم في هذه الفترة بشكل أساسي رحالة أو مبشرون ذاهبون إلى الأراضي المقدسة. غير أن البحث الغربي واصل اعتماده على الانطباعات السابقة للصليبيين. فالراهب الدومينيكاني فيلكس فابري على سبيل المثال، الذي زار الأراضي المقدسة مرتين في الفترة من ١٤٨٠-١٤٨٤، يذكر الحشاشين في جملة شعوب المنطقة، ويكرر بطريقة تخيلية أن:

«زعيمهم كان يأمر الشبان بتعلم لغات مختلفة، ويرسلهم من ثم إلى الممالك الأخرى ليعملوا في خدمة ملوك هذه الممالك؛ وذلك بغرض أن يقوم خادم كل ملك، عندما يتطلب الأمر، بقتل ملكه بالسم أو غيره

وإذا ما نجح الخادم في النجاة بنفسه بعد اغتيال الملك ووصل إلى بلده بسلام، فإنه يلقى كل أنواع التكريم من ألقاب شرف وأموال ومراتب عالية؛ أما إذا قُبض عليه وأُعدم، فإنه يصلى عليه في بلده باعتباره شهيداً»[٤٠].

ولم تلبث الاستقصاءات البحثية أن ظهرت باطراد لتكمل الروايات الأولية. ويبدو أن أول رسالة غربية مكرّسة كلية لموضوع الإسماعيلية هي تلك التي كتبها دنيس ليبي دو باتيلي، الموظف الفرنسي في بلاط هنري الرابع[٤١]. وكان المؤلف قد أصبح قلقاً جداً جرّاء انتعاش الجرائم السياسية في أوروبا عقب طعن هنري الثالث، ملك فرنسا، سنة ١٥٨٩ على يدي راهب من اليعاقبة أشار إليه بلقب القاتل الديني حامل السكين (*un religieux assasin- porte- couteau*). وقد دفعه تخوفه من وجود قتلة محتملين في التنظيمات الدينية المسيحية إلى الشروع سنة ١٥٩٥ بتأليف رسالة موجزة حول الأصل الحقيقي لكلمة (*assasin*) (حشيشي أو قاتل)، وهي الكلمة التي كانت قد اكتسبت انتشاراً جديداً في فرنسا، وكذلك حول تاريخ المذهب الإسلامي الذي تنتمي إليه في الأساس، ناعتاً أولئك الطائفيين «بأوائل القتلة القدماء من العرب والمحمديين» (*les premiers et anciens assasins d'entre les Sarrasins et Mahometans*). إلا أن هذا العمل قد بُني خاصة على الكتب التاريخية الغربية دون غيرها، وهي تواريخ اختلطت رواياتها بشكل مشوّش مع رواية ماركو بولو، ولم تقدم أية تفصيلات جديدة إلى ما كان معلوماً عن هذا الموضوع في أوروبا قبل ذلك بنحو ثلاثة قرون.

المطبوعة الهامة التالية ظهرت عام ١٦٥٩ عندما أصدر هنريكوس بنجيرتوس طبعة من تحريره لـ«تاريخ» أرنولد أوف لوبيك. فقد أجرى هذا المحرر الألماني الضليع مناقشة موجزة تتعلق بالإسماعيليين، وأورد أسماء كل من تناهى إليه ذكره من المؤلفين اللاتين الذين أشاروا إلى الحشاشين *(Assassins)* في كتاباتهم[٤٢]. إلا أن بنجيرتوس اعتقد هو الآخر بأن المغول هم من دمّر سلطة النزاريين السوريين وقوّضها. وقد تكرر هذا الخطأ لبعض الوقت على أيدي العديد من الباحثين، ومنهم يوحنا فيليب باراتييه العظيم (١٧٢١-١٧٤٠). إلا أنه صحّح في

ترجمته الفرنسية ليوميات بنيامين أوف توديلا، المفهوم الخاطئ لذلك الرحالة، وهو المفهوم الذي يجعل النزاريين الفرس خاضعين لزعيم الطائفيين السوريين[٤٣]. وتجدر الإضافة أن الاشتقاق اللغوي لكلمة «حشيشي» (*Assassin*) كان قد أصبح نسياً منسياً في أوروبا بحلول القرن السابع عشر. وحدثت بالنتيجة زيادة في أعداد علماء اللغة والمعجميين الذين شرعوا في تلك الآونة بجمع الأشكال المغايرة لهذا المصطلح والمستخدمة في المصادر الغربية مثل *Accini*، *Arsasini*، *Assassi*، *Assassini*، *Assessini*، *Assissini*، *Hesesin*، *Heyssessini*، إلخ، إضافة إلى صيغة حشيشيين (*Hashishin*) التي تفرّد بذكرها بنيامين أوف توديلا. وقُدّمت اقتراحات لاشتقاقات لغوية إضافية عديدة. ويُعدُّ تشارلز دي فرزني دي كانج (١٦١٠-١٦٦٨)، الذي ناقش كلمة حشيشي (*Assassini*) في كشافه لمصطلحات اللاتينية في العصر الوسيط[٤٤]، المنشور لأول مرة سنة ١٦٧٨، واحداً من الرواد المعروفين في هذا المجال. وكان قد شاركه في هذه الدراسة عدد من معاصريه مثل جيلز ميناج (١٦١٣-١٦٩٢)، ومجموعة من الباحثين المتأخرين الذين أدخلوا مدخلات مشابهة في معاجمهم اللغوية.

غير أن التقدم الأول والأهم في دراسة الإسماعيليين ظهر سنة ١٦٩٧ مع نشر العمل الموسوعي لبارتيلمي دي هيربلوت (١٦٢٥-١٦٩٥)[٤٥]، وهو العمل الذي لم يطبع إلا بعد وفاة مؤلفه. وكان على هذا العمل الرائد للاستشراق الغربي، الذي غطى كافة مجالات الشرق المسلم، أن يبقى إمام الأعمال المرجعية في أوروبا حتى بواكير القرن التاسع عشر. وقد اعتمد المستشرق الفرنسي الشهير دي هيربلوت، الذي لم يزر الشرق البتة، في موسوعته، على مصادر متنوعة في العربية والفارسية والتركية. وكانت النتيجة أن قدّم في تلك الآونة تفصيلات بخصوص التاريخ والدين الإسلاميين لم تكن معروفة في أوروبا قبل الآن. كما كان بإمكانه تحديد هوية الإسماعيليين بدقّة أكثر من ذي قبل، ودراستهم ضمن السياق الأوسع للإسلام. وأبرز دي هيربلوت بوضوح في عدد من الكلمات المدخلات «كالباطنية» و«القرامطة» و«الفاطمية» و«الإسماعيليون» و«الملحدون»

و«الشيعة»، أن الإسماعيليين إنما هم في الحقيقة إحدى الفرق الأساسية في الإسلام الشيعي، وأنهم هم أنفسهم انقسموا بعد ذلك إلى فرعين أساسيين: إسماعيليو أفريقيا ومصر (الفاطميون)، وإسماعيليو آسيا (الذين يطلق عليهم اسم ملاحدة قوهستان أيضاً). وأشار إلى أن الفرع الأخير كان قد اتخذ ألموت مقراً له، وأن مؤسسه هو حسن الصباح الذي خلفه في منصبه سبعة أمراء آخرين.

حقق البحث الأوروبي في هذا الميدان تقدماً إضافياً ضئيلاً خلال القرن الثامن عشر. فقد أكد توماس هايد أوف أكسفورد لقرّائه، وهو يناقش اشتقاقه اللغوي لكلمة حشيشي (*Assassin*) الخاص به، أن العديد من الطائفيين القادمين من منطقة كردستان اعتادوا سكنى جبل لبنان، وأن من يسمّون الحشاشين كانوا في الواقع من أصل كردي[٤٦]. وقدّم جوزيف سيمون السيماني (١٦٨٧-١٧٦٨)، الذي ينتمي إلى أسرة السمعاني المارونية السورية المشهورة بالاستشراق، والقيّم على مكتبة للفاتيكان، إشارات موجزة إلى الحشاشين، واقترح اشتقاقه اللغوي الخاص غير المعهود[٤٧]. كما وجدت إشارات أخرى عرضية إلى الطائفيين لمبشرين ورحالة ومؤرخين أوروبيين ينتمون إلى ذلك القرن[٤٨]. ولدينا رواية أكثر تفصيلاً من إنتاج بيير ألكسندر دو لا رافلييه (١٦٩٧-١٧٦٢)، الأسقف الفرنسي الذي كرّس نفسه لدراسة حادثة قتل كونراد أوف مونتفيرات ومؤامرتين غير ناجحتين للاغتيال زُعم أنهما من تخطيط النزاريين السوريين ضد كل من الملك فيليب الثاني أغسطس، والقديس لويس ملك فرنسا[٤٩]. وفي هذه الآونة أيضاً جرت لأول مرة دراسة الدروز، وهم فرع انشق عن الإسماعيليين[٥٠]. غير أن المساهمة الأكثر أهمية للقرن الثامن عشر تضمّنتها مذكرتان قرأهما كميل فالكونيت (١٦٧١-١٧٦٢)، الفرنسي الذي لم يكن مستشرقاً، عام ١٧٤٣ على الأكاديمية الملكية للفنون والآداب. ففي هاتين المذكرتين، وبعد عرضه لأعمال أسلافه، قدّم فالكونيت وصفاً موجزاً لتاريخ وديانة النزاريين السوريين والفرس إلى جانب إشارات بخصوص أصول الإسماعيليين، واشتقاق لغوي مرة أخرى لاسم الحشاشين (*Assassini*)[٥١].

بحلول السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، كان الإسماعيليون ما زالوا

موضع استقصاء محدد تحديداً صارماً بوجهة نظر صليبية متعصبة ومحددة بخرافاتهم عن الحشاشين، والسبب الرئيسي لذلك هو أن المصادر الشرقية لم تكن قد وضعت قيد الاستخدام على أي نطاق ذي معنى في أوروبا بعد. ففي عام ١٨٠٦، نشر الأباتي سيمون السيماني (١٧٥٢-١٨٢١)، ابن الأخ الأكبر لجوزيف، الذي كان قد أمضى القسم الأول من حياته في طرابلس، المكان الذي سمع فيه بالإسماعيليين السوريين المعاصرين، ثم أصبح في ما بعد أستاذاً للغات الشرقية في كلية اللاهوت في بادوا، نشر مقالة معادية لأولئك الطائفيين[٥٢]. وتقدم باقتراح أيضاً حول الاشتقاق اللغوي لكلمة الصيصاني (*Assissana*)، وهي الكلمة التي اعتقد أنها الاسم الأصلي للنزاريين. وطبقاً له، فإن كلمة (*Assassini*)، وهي تصحيف لكلمة (*Assissani*)، كانت ترتبط بالكلمة العربية الصيصة (*Assissath*) التي تعني الصخرة أو الحصن؛ وهكذا، فإن كلمة الصيصاني تشير إلى ساكن الحصن الصخري.

منظورات المستشرقين

في غضون ذلك، كان الاستشراق العلمي قد بدأ في فرنسا مع تأسيس مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس عام ١٧٩٥. وأصبح البارون أنطوان إسحق سيلفستر دوساسي (١٧٥٨-١٨٣٨)، أكثر مستشرقي عصره تميّزاً، أول أستاذ للعربية في مدرسة اللغات الشرقية المؤسسة حديثاً؛ ثم عُيّن أستاذاً للكرسي الجديد للغة الفارسية في الكلية الفرنسية عام ١٨٠٦، وأصبح في ما بعد مديراً لكلا هذين المعهدين إضافة إلى كونه رئيساً وسكرتيراً دائماً لأكاديمية الفنون. واكتسب دوساسي، من خلال أعداد الطلبة المتزايدة باستمرار والدائرة الواسعة من المراسلين والتلاميذ، امتيازاً آخر بكونه أستاذاً لأكثر مستشرقي النصف الأول من القرن التاسع عشر شهرة وبروزاً. وكانت الدراسات الشرقية قد تلقت في الوقت نفسه دفعاً هاماً من خلال حملة نابليون على مصر وسورية (١٧٩٨-١٧٩٩). ففي أعقاب هذه التطورات، ازداد عدد المستشرقين، ولا سيّما في فرنسا وألمانيا، وكذلك كراسي الدراسات الشرقية في الجامعات الأوروبية. ووجد هذا الاهتمام

المتعاظم بالاستشراق تعبيراً له أيضاً في طباعة ونشر الدوريات المتخصصة ابتداءً من عام ١٨٠٩ مع مجلة *Fundgruben des Orients*، ثم في تأسيس الجمعيات العلمية. وفي عام ١٨٢٢ تأسست الجمعية الآسيوية، Société Asiatique، وكان دوساسي أول رئيس لها، تلتها بعد ذلك جمعيات أخرى أدّت أدواراً هامة في تسهيل نشاطات المستشرقين البحثية والدراسية. لقد أنتج مستشرقو القرن التاسع عشر مزيداً من الدراسات العلمية عن الإسلام اعتماداً على مخطوطات عربية كتبها مؤلفون سنّة بنحو أساسي. وكانت النتيجة أنهم درسوا الإسلام طبقاً للمنظورات السنية، وباستعادتهم للتصنيفات من السياقات المسيحية، عاملوا الشيعية على أنها تفسير «بدعي أو ضلالي» للإسلام بالمقابلة مع السنية التي اعتبرت ممثلة للتفسير «الصحيح أو الرشدي». وبناءً على هذه القاعدة، إضافة إلى الجاذبية المتواصلة لخرافة الحشاشين، شرع المستشرقون بدراستهم الخاصة للإسماعيليين.

لقد كان سيلفستر دوساسي، المهتمّ بالديانة الدرزية[٥٣] هو من حلّ أخيراً لغز اسم «حشاشين»، *Assassin*. فقد أعدّ، بالاعتماد على مجموعة المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية في باريس، دراسة هامة قرأها أمام المعهد الفرنسي في أيار ١٨٠٩[٥٤]. لقد دقق النظر، في هذه الدراسة، في التفسيرات السابقة ورفضها وحسم أن كلمة *Assassin* ارتبطت بالكلمة العربية «حشيش»، مشيراً بذلك إلى نبات القنّب الهندي، وهو أحد منتجات الماريهوانا المسكرة. واقترح، بنحو أكثر تخصيصاً، أن الصيغ الأساسية المتنوعة مثل *assassin* و *assissini* التي نجدها في الوثائق اللاتينية الحاقدة عند الصليبيين، وكذلك في مختلف اللغات الأوروبية، إنما كانت قد اشتُقت من صيغتين عربيتين بديلتين، وهما حشيشي (وجمعها حشيشية أو حشيشيون) وحشاش (وجمعها حشاشون). وبينما كان دوساسي يذكر نصوصاً عربية، ولا سيما نص المؤرخ السوري أبي شامة (٥٩٩-٦٦٥/١٢٠٣-١٢٦٧)، وردت فيها تسمية الطائفيين بالحشيشية، فإنه فشل في القيام بالشيء نفسه بالنسبة إلى الصيغة العربية الثانية المقترحة لاشتقاقه اللغوي. كما لم تظهر إلى النور أية نصوص منذ ذلك الوقت تستخدم صيغة حشاش، وهو النعت الشائع لمن يتعاطى الحشيش. لذلك، من الواجب، كما حاجج برنارد لويس، التخلي عن هذا الجزء

من نظرية دوساسي بكل مضامينه، وما تبدّى هو أن جميع التحويرات الأوروبية لاسم «حشاش» هي تصحيف لكلمة «حشيشي» وصيغها الجمعية[٥٥].

واجتهد دوساسي في سبب تسمية النزاريين بهذا الاسم. فلم يكن لديه أدنى شك في أن الحشيش، أو بالأصح الجرعات الحاوية على الحشيش، قد استخدمها النزاريون بشكل ما. إلا أنه، خلافاً لبعض المستشرقين الآخرين، لم يؤيّد الرأي القائل بأن الطائفيين قد أطلقت عليهم تسمية حشاشين لأنهم كانوا معاقرين لجرعات الكيف هذه. واستبعد بالمثل، إمكانية وجود أي استخدام منتظم لهذا العقار المنهك للقوى لدى الفدائيين النزاريين، وهم وحدهم باعتقاده من أُطلق عليهم هذا المصطلح أصلاً. لقد آمن دوساسي بأن الحشيش كان في ذلك الوقت من الممتلكات السرية لزعماء النزاريين الذين طبقوه بطريقة منتظمة على الفدائيين من أجل بثّ روح الطاعة العمياء وإثارة أحلام الجنة في نفوسهم. بكلمة أخرى، بينما رفض دوساسي قبول وجود حقيقي للبستان الجنة الذي كان يُقاد إليه الأتباع المدمنون، فإنه ربط تفسيره الخاص، مع ذلك، بالحكاية الشهيرة التي رواها ماركو بولو وغيره حول الممارسات المزعومة للنزاريين.

لقد أخذ العديد من الباحثين منذ أيام أرنولد أوف لوبيك، بالحكاية التي تروي كيف كان زعماء النزاريين يقدمون الحشيش إلى الفدائيين بطريقة سرية من أجل السيطرة عليهم وتحريكهم. لكن الحقيقة تبقى قائمة بأنه لا النصوص الإسماعيلية التي ظهرت إلى النور في الأزمنة الحديثة، ولا أي مصدر إسلامي معاصر ذي قيمة على وجه العموم، تشهد باستخدام النزاريين الفعلي للحشيش، مع وجود بساتين الجنان أو عدمه. ولذلك، فإن ما يبدو هو أن الأشكال المتنوعة لهذه الحكاية التي اشتهرت في يوم من الأيام يجب استبعادها في هذه الآونة باعتبارها خيالية، وذلك وفقاً لما توصل إليه لويس وهدجسون في تلخيصهما للحجج ذات العلاقة[٥٦].

كان استخدام الحشيش وآثار هذا الاستخدام شيئاً معروفاً في تلك الأيام، وأفضل ما يشهد على ذلك هو وجود اسم الحشيشية. لذلك، لا يمكن أن يكون هذا العقار من الممتلكات السرية لزعماء النزاريين وفقاً لما اقترحه دوساسي.

يضاف إلى ذلك أن المؤلفين المسلمين نادراً ما استخدموا هذه التسمية، وكانوا يفضلون، خلافاً للصليبيين والأوروبيين الآخرين، تسمية الطائفيين بأسماء دينية كالباطنية والتعليمية، أو بشكل أبسط الإسماعيلية والنزارية، هذا إذا لم يستعملوا ألقاباً فيها إساءة إليهم كالملاحدة. إلا أنه وُجد مؤرخون مسلمون معاصرون، ومن القرن الثالث عشر بشكل أساسي، استخدموا لقب حشيشية في بعض المناسبات في الإشارة إلى نزاريي سورية (الشام)(٥٧). بينما أطلقت بعض النصوص الزيدية من منطقة قزوين تسمية حشيشية على نزاريي فارس أيضاً. لكن مصطلحات حشيشي وحشيشية استخدمت في جميع هذه المصادر الإسلامية للإشارة إلى النزاريين دون أي تفسير اشتقاقي.

وفي مجمل الاحتمالات، فإن اسم الحشيشية كان قد أُطلق على النزاريين باعتباره مصطلحاً فيه مذمّة وقدح. وسبق للنزاريين أن كانوا هدفاً لعداء المسلمين الآخرين، ولذلك كانوا مؤهلين بسهولة لتلقي كل أنواع الأحكام التي تنتقص من معتقداتهم وسلوكهم. وبكلمة أخرى، يبدو أن اسم الحشيشية لم يعكس وصفاً دقيقاً لممارسات النزاريين السرية بل بالأحرى انتقاداً لهم. وكان هذا الاسم هو الذي أدى إلى نشوء الحكايات الخيالية التي قدمت بعض التبرير للتصرف الذي كان سيبدو، لولا ذلك، غير معقول بالنسبة إلى الأوروبيين الذين توفرت لديهم معلومات خاطئة.

وكيفما كان الأمر، أظهر اعتماد دوساسي على المصادر المعادية عموماً والروايات الخيالية للصليبيين تأييده المحتوم، ولو جزئياً على الأقل «للخرافة السوداء» المضادة للإسماعيليين للجدليين السنة، ولخرافات الحشاشين من الحقبة الصليبية. مع ذلك، شكلت دراسة دوساسي، بالرغم من عيوبها، علامة بارزة في الدراسات الإسماعيلية في أوروبا، وعبّدت الدرب لمزيد من الجهود المنتظمة اعتماداً على مصادر شرقية وعلى عدد من الدراسات التاريخية الأكثر صرامة إبان العقود القليلة التي تلت ذلك. نشر إتينيه مارك كاتريمير (١٧٨٢-١٨٥٧) عدداً من الأعمال القصيرة عن الفاطميين والنزاريين(٥٨). ووضع هذا المستشرق العظيم لأول مرة كما سنتذكّر، قسماً مطبوعاً من التاريخ المشهور لراشد الدين بين أيدينا،

وهو التاريخ الذي يمثّل، مع تاريخ الجويني، أقدم المصادر التاريخية الفارسية عن النزاريين. وكتب مستشرق فرنسي آخر يدعى جوردان، الذي كان قد حقق وترجم عام ١٨١٣ فصلاً عن النزاريين الفرس وجده في تاريخ فارسي هام آخر من تأليف ميرخواند، رواية مختصرة عن النزاريين[٥٩]. في غضون ذلك، كان دوساسي يواصل استقصاءاته الموسعة عن الإسماعيليين. وقد خصّص مقدمة طويلة لعمل أصبح في ما بعد ختام أعماله، وخلاصة أكثر من ثلاثين سنة من الدراسة لديانة الدروز، بحث فيها أصول الحركة الإسماعيلية وتاريخها المبكر[٦٠]. وفي هذه المقدمة ناقش دوساسي العقيدة الإسماعيلية بشيء من التفصيل، ومن ذلك ما سُمي عملية تلقين المستجيبين ذات الدرجات السبع، وتقديمه لشخصية عبد الله بن ميمون القداح المثيرة للجدل باعتباره «المؤسس» الحقيقي للإسماعيلية، بانياً قضيته بصورة أساسية على عمل جدلي منحاز ضد الإسماعيليين ومفقود لأخي محسن، وهو العمل الذي حُفظت فقرات منه في كتاب للنويري، كما ورد في مناقشة سابقة. وواصلت غالبية الدراسات الاستشراقية اللاحقة التمسّك فعلاً، حتى أزمنة قريبة العهد، بمعالجة دوساسي للإسماعيلية المبكرة والأخذ بها.

ومن بين جميع الأعمال الغربية التي تناولت الإسماعيليين في النصف الأول من القرن التاسع عشر، نجد أن أكثر الكتب المقروءة على نطاق واسع جاءت بقلم المستشرق الدبلوماسي النمساوي جوزيف فون هامر - بيرغشتال (١٧٧٤-١٨٥٦). وكان فون هامر، مثله في ذلك مثل العديد من مستشرقي زمانه الآخرين، وخصوصاً أولئك الذين كانوا في ظل أسرة هابسبورغ الملكية في ألمانيا والنمسا، قد بدأ مهنته في الخدمة الدبلوماسية ترجماناً في إسطنبول ثم قنصلاً في البلقان. ونشر في عام ١٨١٨ كتاباً بالألمانية استفاد فيه من التواريخ المتنوعة للصليبيين إضافة إلى المصادر الشرقية المخطوطة في المكتبة الإمبراطورية في فيينا، وكذلك من مجموعته الخاصة، وقد خصصه بكامله للحديث عن نزاريي فترة ألموت[٦١]. وتتبّع هذا الكتاب، لأول مرة، كامل تاريخ الدولة النزارية في فارس بصورة مفصّلة، مع إشارات أكثر إيجازاً إلى النزاريين السوريين. وحقق كتاب فون هامر نجاحاً باهراً، وسرعان ما تُرجم إلى الفرنسية والإنكليزية[٦٢]،

حيث بقي يحتل مركز التفسير النموذجي لهذا الموضوع حتى عهد قريب جداً وصل حتى ثلاثينيات القرن العشرين[٦٣].

وتجدر الإشارة إلى أن فون هامر كان شديد التحامل على النزاريين، وقد تقبّل حكاية ماركو بولو بكاملها، هي وكل ما ساقه الأعداء من السنة ضد الإسماعيليين من مثالب وطعون[٦٤]. وهكذا، فقد عامل النزاريين باعتبارهم «ذلك التحالف المكوّن من مجموعة من المدلّسين والمغرّر بهم والذي قوّض جميع الأديان وقواعد السلوك الصحيحة تحت قناع عقيدة أكثر قسوة ومبادئ خلقية أكثر صرامة؛ ذلك النظام الاغتيالي الذي سقط ضحية خناجره أسياد الأمم، وهو الذي كان قوياً في جميع أموره لأنه كان، على مدى ثلاثة قرون، مهيباً تخشى الأمم بأسه. واستمر كذلك حتى سقط، وجاء أولئك الأشرار مع سقوط الخلافة التي كانوا قد أقسموا منذ بداية أمرهم على تقويضها باعتبارها مركز السلطتين الدينية والدنيوية»[٦٥]. لقد عكست وجهة النظر هذه، بدورها، هدفاً مضمراً. كان فون هامر يريد، وهو الذي كان يكتب في فترة لم تكن بعيدة جداً عن الثورة الفرنسية، استخدام النزاريين في الظاهر مثالاً لإنتاج كتيب أو رسالة لزمانه تحذّر من «الآثار المفسدة للجمعيات السرية في ظل الحكومات الضعيفة، ومن أثر البغاء الديني البغيض في الرعب الذي يخلقه الطموح المطلق العنان»[٦٦]. وانسجاماً مع هذا المخطط أقام مقارنة وثيقة الصلة بين «تنظيم القتلة (أو الحشاشين)» من جهة، والتنظيمات السرية الأوروبية التي كان يمقتها في زمانه، كالهيكليين، واليسوعيين، والمستنيرين، والماسونيين الأحرار من جهة أخرى. وأكد أوجه التشابه بينها في ما يتعلق «بدرجات التلقين المتنوعة لديها، وفي طريقة مخاطبتها لزعيمها، وللأصحاب، والمبتدئين، في ما يتعلق بعقيدتها السرية والمعلنة؛ وبالقَسَم الذي تؤديه لتقديم طاعة غير مشروطة لرؤوساء مجهولين، وخدمة أهداف التنظيم حتى النهاية»[٦٧].

وفيما خلا عدداً ضئيلاً من الحالات الاستثنائية، فإن البحث الأوروبي في هذا المجال لم يحقق بعد ذلك سوى تقدم طفيف في حقل الدراسات الإسماعيلية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. جاء الاستثناء البارز من خلال

مساهمات المستشرق الفرنسي شارل فرانسوا ديفريمري (١٨٢٢-١٨٨٣)، الذي جمع عدداً كبيراً من المراجع من مختلف التواريخ الإسلامية بخصوص نزاريي فارس وسورية. وبعد استكماله لترجمة الجزء المتعلق بالدولة النزارية الفارسية الذي تضمّنه «تاريخ فارس» لحمد الله مستوفي من القرن الرابع عشر[٦٨]، نشر ديفريمري نتائج دراساته النزارية في مقالتين مطولتين[٦٩]. واستقصى راينهارت دوزي (١٨٢٠-١٨٨٣) الهولندي بعد ذلك بسنين قليلة، التاريخ المبكر للإسماعيليين[٧٠]، وهو الموضوع الذي تابعه بعمق أكبر، ولا سيما في ما يتعلق بالقرامطة، مستشرق هولندي آخر مشهور هو ميشيل جان دوغويه (١٨٣٦-١٩٠٩)، الذي طرح تفسيراً خاطئاً للعلاقات الفاطمية - القرمطية، وجرى تبنّي هذا الرأي على وجه العموم[٧١]. وظهر في تلك الفترة أول تاريخ عن الفاطميين كان عبارة عن تجميع لمعلومات من تواريخ عربية متنوعة[٧٢]، إضافة إلى عدة أعمال جديدة تناولت الدروز أيضاً[٧٣].

استمرت معالجة دوساسي للإسماعيلية المبكرة والنزاريين وتفسير فون هامر للتاريخ النزاري يقرّران المنظور الذي بقي ضمنه المستشرقون الأوروبيون يضعون أية إشارة جمعوها عن الإسماعيليين. وهكذا، يكون الاستشراق قد مَنَح الخرافات التي أحاطت بالإسماعيليين فسحة جديدة من الحياة. ومع أن بعض التقدم قد تحقق ببطء، فإن الصورة المشوّهة للإسماعيلية بالنتيجة، وهي التي عكست الانطباعات المغلوطة السابقة، كانت قد استمرت مع ذلك في الوجود خلال العقود الأولى للقرن العشرين لدى كل من أظهر اهتماماً بالموضوع، بمن فيهم إدوارد غرانفيل براون (١٨٦٢-١٩٢٦) صاحب الشخصية المرموقة والذي لخّص مساهمات جميع من سبقوه في هذا الميدان[٧٤]. غير أن هذا الأمر يجب ألا يثير أية دهشة معيّنة، لأن عدداً محدوداً جداً من المصادر الإسماعيلية هو ما كان في متناول أيدي مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

كانت المخطوطات الدرزية من أوائل المصادر ذات الصلة بالإسماعيلية التي عرفها الغرب، وهي التي وجدت طريقها في القرن الثامن عشر من الساحل السوري إلى المكتبة الملكية ومن ثم إلى المكتبات الأوروبية الرئيسة الأخرى[٧٥].

وبصورة مشابهة، فإن المخطوطات الإسماعيلية الأولى التي اطلع عليها المستشرقون جاءت من سورية، المنطقة الأولى للاهتمام الغربي بالإسماعيليين. وكان يوحنا المعمدان ل. ج. روسو (١٧٨٠-١٨٣١)، القنصل الفرنسي العام في حلب من ١٨٠٩ إلى ١٨١٦، وصاحب الإقامة الطويلة في الشرق الأدنى، والذي كانت له اهتماماته بالدراسات الشرقية وحافظ على علاقة مهنية وثيقة مع سيلفستر دوساسي، كان أول شخص يلفت نظر المستشرقين الأوروبيين إلى وجود الإسماعيليين المعاصرين له إضافة إلى تقاليدهم المحلية وآدابهم. وأعدّ في عام ١٨١٠ دراسة تتناول النزاريين السوريين في زمنه، وضمّنها العديد من التفصيلات التاريخية والاجتماعية والدينية الممتعة، والتي لم يكن ليحصل عليها إلا من خلال الاتصال المباشر بالنزاريين أنفسهم[٧٦]. وقد استقبلت هذه الدراسة في أوروبا بمزيد من الدعاية على الفور بسبب ارتباطها الأساسي بدوساسي. كذلك قدم روسو إلى الأوروبيين معلومات عن النزاريين الفرس. وكان قد زار فارس في الفترة ١٨٠٧-١٨٠٨ بصفته عضواً في بعثة فرنسية رسمية أُرسلت إلى بلاط العاهل القاجاري الثاني، فتح علي شاه (١٧٩٧-١٨٣٤)، وقد استفسر خلال إقامته هناك عن إسماعيليي تلك البلاد. وما أدهش روسو هو اكتشافه لوجود العديد من الإسماعيليين في فارس، وأن لهؤلاء إمامهم (الذي يعتقد أنه من نسل إسماعيل بن جعفر)، وهو الذي يسمّى شاه خليل الله. وأخبروه أكثر من ذلك، بأن هذا الإمام قد استقرّ في كهك، القرية الصغيرة قرب محلات، وأن أتباعه بمن فيهم الإسماعيليون الهنود الذين كانوا يحضرون بانتظام من ضفاف الغانج لتلقي بركاته، كانوا يجلّونه إلى درجة تقرب من درجة الإله. وفي سنة ١٨٢٥، أكد رواية روسو وأضاف تفصيلات جديدة إليها جيمس بيلي فريزر (١٧٨٣-١٨٥٦)، الرحالة الاسكتلندي الذي كان قد سمع عن الإسماعيليين أثناء رحلته عبر فارس سنة ١٨٢٢[٧٧].

وأدّى روسو دوراً رائداً آخر في تقديم دليل مباشر عن الإسماعيلية إلى أوروبا المعاصرة. وكان هذا الدبلوماسي الذي اشتهر كجامع شره للمخطوطات الشرقية، وباع ٧٠٠ من مثل هذه المخطوطات من مجموعته الخاصة للمتحف الآسيوي

الحديث العهد في سانت بطرسبورغ في عشرينيات القرن التاسع عشر، كان قد حصل من مصياف، أحد المراكز الإسماعيلية الرئيسية في سورية، على كتاب إسماعيلي مخطوط لمؤلف مجهول. وقد جرى بالفعل شراء هذه المخطوطة العربية التي تضمنت عدداً من القطع المتناثرة ذات الصلة بالعقائد الدينية للنزاريين، لمصلحة روسو بعد الهجمات وعمليات النهب التي تعرّض لها الإسماعيليون على أيدي جيرانهم من النصيريين سنة ١٨٠٩ بوقت قصير. وقام بعملية الشراء المستشرق والمستكشف السويسري المشهور جون لويس بوركهارت (١٧٨٤-١٨١٧)، الذي كان قد دوّن بعضاً من ملاحظات أسفاره الخاصة به والتي تناولت الطائفيين السوريين[٧٨]. وفي عام ١٨١٢، نُشرت في باريس بعض المقتطفات من هذه المخطوطة في أول حالة من نوعها، وبالشكل الذي ترجمها به روسو وبعث بها إلى دوساسي[٧٩]. وأرسل روسو، في ما بعد، هذا المرجع النزاري إلى الجمعية الآسيوية حيث طُبع، بمرور الوقت، النص الكامل له مع ترجمته إلى الفرنسية على يد ستانيسلاس غويارد (١٨٤٦-١٨٨٤)[٨٠]. ونشر هذا المستشرق الشاب، بعد ذلك بسنوات قليلة، النص مرفقاً بمقدمة وملاحظات قيّمة جداً، وكذلك ترجمة لعمل نزاري آخر، وهو العمل الذي كان أول مصدر يتضمّن معلومات تاريخية يجد طريقه إلى أوروبا[٨١]. وكانت هذه المخطوطة التي صُنِّفت حوالى عام ١٣٢٤، وتناولت حياة راشد الدين سنان وأعماله الخارقة، قد اكتُشفت في سورية عام ١٨٤٨، ثم جرى التبرع بها إلى مكتبة الجمعية الآسيوية حيث اكتشفها غويارد نفسه من جديد بعد ذلك بحوالى ثلاثين عاماً[٨٢]. في غضون ذلك، كان أحد المبشرين البروتستانت قد جمع بضعة نصوص إسماعيلية أخرى من منشأ سوري وبعث بها إلى أميركا البعيدة[٨٣]. غير أن هذه الاكتشافات المبكرة للمصادر الإسماعيلية كانت قليلة ومتباعدة زمنياً، وكان الباحثون في باريس، عاصمة الاستشراق في القرن التاسع عشر، هم القادرين عموماً على الوصول إليها.

وتوالى توفر معلومات مباشرة عن الإسماعيليين تعكس وجهة نظرهم في هذا الموضوع. فقد نُشرت رحلة ناصر خسرو لأول مرة مصحوبة بترجمة فرنسية، كما

كانت الحال مع أعمال أخرى بالفارسية لهذا الرحالة والشاعر والداعية الإسماعيلي الشهير من القرن الخامس/الحادي عشر[٨٤]. وفي سنة ١٨٩٨، أعلن بول كازانوفا (١٨٦١-١٩٢٦) اكتشافه لمخطوطة في المكتبة الوطنية تتضمّن القسم الأخير من العمل الموسوعي الشهير المسمّى **رسائل إخوان الصفاء**.[٨٥] وكان هذا المستشرق الفرنسي الذي قام ببعض الدراسات الهامة في ما بعد عن الفاطميين، وسبق له نشر بعض الملاحظات الخاصة بالنقود القديمة للنزاريين[٨٦]، أول أوروبي يعترف بالأصل الإسماعيلي لهذا العمل. وقبل ذلك، كانت أوروبا على علم بعدة نسخ من الرسائل، وأن المستشرق الألماني فردريك ديتريشي (١٨٢١-١٩٠٣) قد نشر بعض أقسام الرسائل دون إدراك منه لطبيعتها الإسماعيلية[٨٧].

وكانت أنماط أخرى من المعلومات عن الإسماعيليين قد بدأت بالظهور في تلك الآونة. ففي وقت مبكر من القرن التاسع عشر نشر ضباط بريطانيون سبق لهم أن زاروا آثار القلعة أو المناطق المجاورة لها إشارات موجزة عن ألموت[٨٨]، بينما قام ماكس فان بيرشيم (١٨٦٣-١٩٢١) بقراءة ودراسة الغالبية العظمى من الشواهد المنقوشة على الحصون النزارية السورية، إن لم يكن جميعها، وذلك أثناء رحلة له في سورية عام ١٨٩٥[٨٩]. وسبق لفان بيرشيم نفسه أن قدّم أنماطاً مختلفة من الشواهد الأثرية التي تنتمي إلى الفترة الفاطمية[٩٠]. إن كثيراً من المعلومات المتعلقة بأول الأئمة النزاريين العصريين الذين حملوا لقب آغاخان (أقاخان) قد توفرت من خلال سير قضية مخصوصة حققت فيها محكمة بومباي العليا وبلغت ذروتها بالحكم القانوني الشهير لعام ١٨٦٦[٩١]. إن جميع تلك التطورات، مع ما رافقها من تقدم في نشر وطباعة مصادر إسلامية جديدة وإعادة تفسير لأخرى قديمة، عبّدت الطريق لإعادة التقييم للإسماعيليين.

وشهدت العقود الأولى للقرن العشرين بداية اكتشاف للمخطوطات الإسماعيلية من مناطق أخرى بصورة أكثر تنظيماً، ولو أن ذلك بقي على نطاق محدود. ففي عام ١٩٠٣، أحضر جوسب كابروتّي (١٨٦٩-١٩١٩)، وهو تاجر إيطالي كان قد أمضى قرابة ثلاثين عاماً في اليمن، مجموعة من ستين مخطوطة

عربية من صنعاء إلى إيطاليا. وقد باع هذه المجموعة مع أكثر من ١٥٠٠ مخطوطة أخرى من أصول تعود إلى جنوب شبه الجزيرة العربية، لمكتبة الأمبروزيانا في ميلانو في الفترة الواقعة بين ١٩٠٦ و ١٩٠٩. ووجد يوجينيو غريفّيني (١٨٧٨-١٩٢٥)، وهو الميلانوي الشهير المتخصص بالإسلاميات، أثناء تصنيف مجموعة كابروتّي أنها تضم عدداً من الأعمال التي تتناول العقيدة الإسماعيلية[٩٢]. أما الشيء الأكثر أهمية فكان الجهود التي بذلها بعض الباحثين والموظفين الروس الذين كانوا يحاولون في تلك الفترة، وبعد أن أصبحوا على علم بوجود الجماعات الإسماعيلية داخل مناطق حكمهم في آسيا الوسطى، إقامة صلات مباشرة معهم. ومما تجدر الإشارة إليه هو أن إسماعيليّي آسيا الوسطى كانوا ينتمون إلى الفرع النزاري وكان أكثر حضورهم في بامير الغربية في بدخشان، وهي منطقة تقع شمالي وشرقي نهر البانج، أحد المنابع العليا الرئيسية لنهر جيحون (آمو داريا). وقد وقعت هذه المنطقة تحت السيطرة الفعّالة للمسؤولين العسكريين الروس منذ ١٨٩٥، ولو أن لجنة حدودية روسية - إنكليزية مشتركة كانت قد سلّمت المنطقة الواقعة على الضفة الغربية لنهر البانج رسمياً إلى خانات بخارى، بينما سُمّيت منطقة الضفة اليسرى من النهر أرضاً أفغانية. وكان الروس قد ضمنوا لأنفسهم قدماً ثابتة لهم فعلاً في بخارى وفي بقية خانات آسيا الوسطى في مطلع ستينيات القرن التاسع عشر، وقد اعتُرف بذلك رسمياً إبان حكم عبد الأحد (١٨٨٥-١٩١٠)، وهو الذي كان عليه، باعتباره أمير بخارى، الخضوع للسلطة الإمبراطورية الروسية. ويقسم نهر جيحون، في الوقت الحاضر، بدخشان بين طاجيكستان وأفغانستان، ويعيش الإسماعيليون النزاريون في كلتا المنطقتين.

في ظل مثل هذه الظروف، راح الروس يرتحلون بحرية في منطقة جيحون العليا. ففي سنة ١٩٠٢ نشر الكونت ألكسيس آ. بوبرينسكوي، الباحث الروسي الذي درس سكان واخان وإشكاشيم وزار مقاطعات غرب بامير هذه سنة ١٨٩٨، نشر وصفاً مقتضباً تناول الإسماعيليين المقيمين في المقاطعات الروسية وبخارى من آسيا الوسطى[٩٣]. وفي السنة نفسها، حصل آ. بولوفتسيف، أحد الموظفين المهتمين بالإسماعيلية في تركستان والذي أصبح في ما بعد قنصلاً عاماً لروسيا في

بومباي، على نسخة من أمّ الكتاب، الذي يحتفظ به إسماعيليو آسيا الوسطى، وذلك خلال رحلته في منطقة جيحون العليا. واستُحضرت هذه المخطوطة إلى سان بطرسبورغ حيث أودعت في المتحف الآسيوي للأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم، وهي المؤسسة التي كانت قد تحولت في ذلك الوقت، بالرغم من اسمها، إلى مكتبة.

في ما بعد، حصل إيفان إي. زاروبين (١٨٨٧-١٩٦٤)، عالم الأجناس الروسي المعروف والمتخصص في اللهجات الطاجيكية، في سنة ١٩١٤، على مجموعة صغيرة من المخطوطات الإسماعيلية من مقاطعتي شوغنان وروشان في بامير الغربية، وأهداها إلى المتحف الآسيوي عام ١٩١٦. وحصل هذا المتحف عام ١٩١٨ على مجموعة ثانية من النصوص الإسماعيلية النزارية التي كُتبت باللغة الفارسية. وكان المستشرق ألكسندر ألكسندروفيتش سيمينوف (١٨٧٣-١٩٥٨)، الرائد الروسي في مضمار الدراسات الإسماعيلية القادم من طشقند، قد اشترى هذه المخطوطات قبل سنوات قليلة من مقاطعات منطقة جيحون العليا مرة أخرى. وكان قد سبق له القيام باستقصاء معتقدات بعينها لإسماعيلية شوغنان الذين كان قد زارهم لأول مرة سنة ١٩٠١[٩٤]. والجدير بالذكر أن مجموعتي زاروبين وسيمينوف الموجودتين في المتحف الآسيوي كانتا في تلك الفترة، ولو أن عددهما مجتمعتين لم يتجاوز العشرين من المخطوطات الصحيحة، أكبر ملكية من المخطوطات الإسماعيلية في أي من المكتبات الغربية[٩٥]. إن العدد الضئيل عموماً للعناوين الإسماعيلية المعروفة للمستشرقين بحلول عام ١٩٢٢ ينعكس جيداً في أول بيبليوغرافيا غربية للأعمال الإسماعيلية، المنشور منها وغير المنشور، التي ظهرت في تلك السنة[٩٦]. ولم يتحقق بعد ذلك سوى تقدم قليل في مضمار الدراسات الإسماعيلية إبان عشرينيات القرن العشرين، هذا إذا استثنينا بعض ما نُشر من أعمال ناصر خسرو، بما فيها كتابه **وجه الدين**، وهو من مجموعة زاروبين المخطوطة، وبضع دراسات أخرى قام بها سيمينوف وإيفانوف[٩٧]. غير أن دراسات المستشرقين الأوروبيين كانت لا تزال بحلول عام ١٩٢٧، وهي السنة التي ظهرت فيها مقالة «الإسماعيلية» لكلمنت هورت

(١٨٥٤-١٩٢٦) في الجزء الثاني من الموسوعة الإسلامية، تُظهر فعلاً التحامل السلبي للصليبيين وطعون الجدليين السنّة من العصر الوسيط.

التقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية

كان التقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية قد أصبح ممكناً باكتشاف ودراسة نصوص إسماعيلية صحيحة على نطاق واسع - مصادر مخطوطة كانت محفوظة في مجموعات خاصة عديدة في اليمن وسورية وفارس وآسيا الوسطى وأفغانستان وجنوب آسيا. وحدث الاختراق في هذا الميدان في ثلاثينيات القرن العشرين في الهند حيث عُثر على عدد هام من المخطوطات الإسماعيلية. وقد نجم ذلك بصورة أساسية عن الجهود الرائدة لفلاديمير إيفانوف (١٨٨٦-١٩٧٠)، وعدد قليل من الباحثين الإسماعيليين البهرة، ولا سيما آصف علي فيضي (١٨٩٩-١٩٨١)، وحسين ف. الهمداني (١٩٠١-١٩٦٢)، وزاهد علي (١٨٨٨-١٩٥٨)، الذين أسسوا دراساتهم الأصلية على مجموعات أسرهم من المخطوطات. وفي أعقاب ذلك أهديت أجزاء من هذه المجموعات إلى مؤسسات أكاديمية، الأمر الذي جعلها متوفرة للباحثين عموماً.[٩٨] لقد جعل آصف فيضي، الذي درس القانون في جامعة كامبريدج وانتمى إلى أرقى الأسر السليمانية الطيبية للبهرة في الهند، جعل الباحثين العصريين يدركون وجود مذهب فقهي إسماعيلي مستقل عبر العديد من منشوراته[٩٩]، بما فيها تحقيقه النقدي لكتاب القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، الذي هو مجموعة التشريعات الفقهية للدولة الفاطمية ولا يزال الإسماعيليون الطيبيون يستخدمونه إلى يومنا هذا. وكان حسين الهمداني الذي ينتمي إلى أسرة داوودية طيبية راقية من الباحثين ذوي الأصول اليمنية، والذي حصل على درجة الدكتوراه من جامعة لندن، رائداً أيضاً في إنتاج عدد من الدراسات الإسماعيلية بالاعتماد على مخطوطات لأسرته كانت محفوظة في غجرات، وفي إثارة اهتمام الباحثين بهذا الموروث الأدبي الفريد[١٠٠]. أما زاهد علي فينتمي إلى أسرة داوودية متعلمة أخرى من البهرة وشغل منصب مدير لكلية نظام في حيدر آباد لعدة سنوات بعد حصوله على درجة الدكتوراه من جامعة

أكسفورد، حيث أنتج تحقيقاً نقدياً لديوان الشاعر الإسماعيلي ابن هانئ (ت. ٣٦٢/ ٩٧٣) في صورة أطروحة لدراسته. كما كان أول مؤلف في العصر الحديث يكتب دراسة علمية باللغة الأوردية لتاريخ الفاطميين بالاعتماد على مصادر إسماعيلية مخطوطة متنوعة[١٠١].

وانضم فلاديمير إيفانوف، الذي تدرّب أصلاً باللهجات الفارسية، إلى المتحف الآسيوي الروسي سنة ١٩١٥ بصفته أميناً مساعداً للمخطوطات الشرقية، وارتحل كثيراً بتلك الصفة في آسيا الوسطى حيث استحوذ على أكثر من ألف مخطوطة فارسية وعربية للمتحف. ثم تعاون إيفانوف بعد أن استقر في نهاية الأمر في بومباي وترك بلده الأم روسيا للأبد سنة ١٩١٧، مع الباحثين البهرة المذكورين أعلاه بصورة وثيقة، كما نجح في الوصول إلى الأدب النزاري الفارسي أيضاً عبر علاقاته الشخصية داخل جماعة الإسماعيليين النزاريين الخوجا. وبنتيجة ذلك، فقد صنَّفَ أول فهرسة (كتالوغ) مفصلة للأعمال الإسماعيلية حيث ذكر حوالى ٧٠٠ عنوان مستقل وهو ما يشهد على ثراء وتنوع التقاليد الفكرية والأدبية الإسماعيلية التي كانت مجهولة حتى تلك الفترة[١٠٢]. إنّ من الممكن فعلاً تقصّي بداية البحث الحديث في الدراسات الإسماعيلية إلى تاريخ نشر هذه المطبوعة بالذات سنة ١٩٣٣، وهي التي وفرت، لأول مرة، إطار عمل علمي لمزيد من الأبحاث في هذا الحقل الجديد من الدراسات الإسلامية. وفي السنة نفسها، أي ١٩٣٣، أسّس إيفانوف، بالتعاون مع آصف فيضي وأصدقاء إسماعيليين آخرين، جمعية الأبحاث الإسلامية في بومباي. وظهرت أعمال إسماعيلية عديدة في سلسلة المطبوعات التي رعتها هذه المؤسسة التي تحولت سنة ١٩٤٦ إلى الجمعية الإسماعيلية في بومباي[١٠٣]. وتلقى البحث الإسماعيلي دعماً رئيسياً من خلال تأسيس الجمعية الإسماعيلية تحت رعاية سلطان محمد شاه الآغاخان الثالث (١٨٧٧-١٩٥٧)، الإمام الثامن والأربعين للإسماعيليين النزاريين. وقام إيفانوف بدور حاسم أيضاً في خلق الجمعية الإسماعيلية، وهي التي كرّست سلاسل مطبوعاتها لرسائله وتحقيقاته وترجماته لنصوص إسماعيلية نزارية فارسية[١٠٤]. كما استحصل على عدد كبير من المخطوطات العربية والفارسية لمكتبة الجمعية

الإسماعيلية. لقد اكتشف إيفانوف ودَرَس ونشر بلا كلل جزءاً هاماً من الأدب الباقي للإسماعيليين النزاريين الناطقين بالفارسية، ويقف باعتباره مؤسس الدراسات النزارية الحديثة بلا منازع.

وكان المزيد من المصادر قد أصبح معروفاً بحلول سنة ١٩٦٣، عندما نشر إيفانوف طبعة موسّعة من كتالوغه الإسماعيلي[١٠٥]، وتسارعت وتيرة التقدم في الدراسات الإسماعيلية. فبالإضافة إلى العديد من الدراسات التي قام بها إيفانوف والرواد من البهرة إلى جانب باحثين أوائل آخرين من أمثال رودولف شتروتمان (١٨٧٧-١٩٦٠)، ولويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢)، وماريوس كَنرد (١٨٨٨-١٩٨٢)، وبول كراوس (١٩٠٤-١٩٤٤)، بدأت نصوص إسماعيلية كثيرة تخضع في تلك الفترة لتحقيق نقدي، الأمر الذي سهّل الأرض لمزيد من التقدم في هذا الحقل. وفي ما يتعلق بذلك، تجدر الإشارة خاصةً إلى نصوص تعود إلى أزمنة الفاطميين والفترات اللاحقة حُقّقت مع ترجمة إلى الفرنسية وتقديمات تحليلية على يدي هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨)، وكانت تنشر متزامنة في كل من طهران وباريس في سلسلته المعروفة بـ«البيبليوغرافيا الإيرانية»، وكذلك النصوص الإسماعيلية الفاطمية التي حققها الباحث المصري محمد كامل حسين (١٩٠١-١٩٦١) ونشرها في القاهرة **سلسلة مخطوطات الفاطميين**. في غضون ذلك، كان عدد من الباحثين الروس، ولا سيما أندريه ي. بيرتل (١٩٢٦-١٩٥٥) وليودميلا ف. ستروِيفا (١٩١٠-١٩٩٣)، قد احتفظوا بالاهتمامات الأسبق عهداً لسيمينوف ومواطنيه في الدراسات الإسماعيلية، ولو أنهم كثيراً ما حددوا أنفسهم بإطار عمل صراع الطبقات الماركسي.

وفي سورية، جعل عارف تامر (١٩٢١-١٩٩٨)، الذي ينتمي إلى الجماعة النزارية من فرع محمد شاه الصغيرة هناك، النصوص الإسماعيلية ذات المنشأ السوري متوفرة للباحثين ولو أن ذلك كان يجري بطريقة خاطئة في معظم الأحيان، كما فعل مواطنه من فرع قاسم شاه النزاري، مصطفى غالب (١٩٢٣ - ١٩٨١). وفي الوقت نفسه، قدم عدة باحثين مصريين من أمثال حسن إبراهيم حسن (١٨٩٢-١٩٦٨)، وجمال الدين الشيال (١٩١١-١٩٦٧)، ومحمد جمال

سرور (١٩١١-١٩٩٢)، وعبد المنعم ماجد (١٩٢٠-١٩٩٩)، مساهمات إضافية إلى الدراسات الفاطمية. وكان إيفانوف نفسه قد أنتج سابقاً، هو وبرنارد لويس، دراسات هامة بخصوص الخلفية الإسماعيلية للحكم الفاطمي. في غضون ذلك، كان إيفس ماركيه قد شرع في دراسة لإخوان الصفاء ورسائلهم استغرقت منه حياته. وقدم أليساندرو بوساني (١٩٢١-١٩٨٨) في وقت لاحق، هو وتلميذته في جامعة نابولي، كارميلا بافيوني، من بين آخرين، مساهماتهما في دراسة إخوان الصفاء؛ بينما عرض عباس همداني فرضيته عن هوية المؤلفين وتاريخ الرسائل في مجموعة من المقالات.

كان التقدم في الدراسات الإسماعيلية بحلول خمسينيات القرن العشرين قد مكّن مارشال ج. أس. هدجسون (١٩٢٢-١٩٦٨) من إنتاج أول دراسة علمية شاملة للنزاريين من فترة ألموت، ولو أنها من سوء التقادير حملت عنواناً سيئاً، «نظام الحشاشين (أو القتلة)». لكن سرعان ما أنتج آخرون يمثلون جيلاً جديداً من الباحثين، ولا سيما صامويل م. شتيرن (١٩٢٠-١٩٦٩) وويلفيرد مادلونغ(١٠٦)، دراسات أصلية رئيسية تناولت بنحو خاص أوائل الإسماعيليين وعلاقاتهم بالقرامطة المنشقين. كذلك لخّص مادلونغ الحالة الراهنة للبحث في التاريخ الإسماعيلي في مقالته، «الإسماعيلية»، المنشورة سنة ١٩٧٣ في الطبعة الجديدة من الموسوعة الإسلامية. وراحت الدراسات الإسماعيلية تتقدّم بخطى سريعة إبّان العقدين الأخيرين عبر جهود جيل آخر من الباحثين، ومنهم إسماعيل بوناوالا، وهاينز هالم، وبول إي. ولكر، وعظيم نانجي، وتيري بيانكيه، وكريستيان جامبيت، وميشيل بريت، وياكوف ليف، وفرحات دشرواي، ومحمد يلاوي، حيث إن بعضهم قد تخصص بالدراسات الفاطمية. ويتمثل التقدم الحديث في اكتشاف النصوص الإسماعيلية في الفهرسة ودراستها (الكتالوغ) الضخمة لإسماعيل بوناوالا، التي تعرّفت إلى ١٣٠٠ عنوان كتبها أكثر من ٢٠٠ من المؤلفين(١٠٧). في غضون ذلك، كان موروث الساتبانث للنزاريين الخوجة، كما انعكس في أدبهم الديني «الجنان»، مجالاً تخصصياً آخر للبحث ضمن الدراسات الإسماعيلية. إن العديد من النصوص الإسماعيلية قد نشرت الآن في طبعات

نقدية، بينما أُنتجت أعداد متزايدة من الدراسات الثانوية تناولت جوانب متنوعة من الإسماعيلية على أيدي ثلاثة أجيال متتالية على الأقل من الباحثين، كما وثّقه مؤلف العمل هذا في «فهرسته»[١٠٨].

لقي التقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية دفعاً منتظماً من الاكتشاف، أو الوصول إلى المزيد من المخطوطات الإسماعيلية، بما في ذلك مقتنيات المكتبات في الجامعة الأميركية في بيروت وجامعة توبنغن، من بين جامعات أخرى، بينما بقيت المجموعات الضخمة من المخطوطات العربية لمكتبات البهرة الطيبيين الداووديين في سورات، في غجرات، وفي بومباي (مومباي)، التي لا تزال تخضع للسيطرة الدقيقة لزعيم تلك الجماعة، بقيت عموماً بعيدة عن متناول الباحثين. وأصبح جلّ المصادر المخطوطة الشاملة، المحفوظ لدى إسماعيلية آسيا الوسطى، في متناول الباحثين هذه الأيام. وعلى سبيل المثال، فإن مئات المخطوطات الإسماعيلية التي حفظها في مجموعات خاصة نزاريّو بدخشان الطاجيكية كُشف عنها خلال الفترة ١٩٥٩-١٩٦٣[١٠٩]، وجرى التعرف على المزيد من المخطوطات في تسعينيات القرن العشرين في شوغنان وغيرها من مقاطعات بدخشان بفضل جهود معهد الدراسات الإسماعيلية الذي يمتلك الآن أضخم مجموعة من المخطوطات الإسماعيلية في الغرب[١١٠]. إن البحث في الدراسات الإسماعيلية يعد بالتواصل حتى بخطوات أعظم مع تزايد اهتمام الإسماعيليين أنفسهم بدراسة تاريخهم وتراثهم الأدبي. وفي هذا السياق، ثمة مساهمة رئيسية لمعهد الدراسات الإسماعيلية الذي تأسس في لندن سنة ١٩٧٧ لصاحب السمو الأمير كريم آغاخان الرابع، الإمام التاسع والأربعين الحاضر للإسماعيليين النزاريين. لقد سبق لهذا المعهد أن أصبح نقطة مرجعية للدراسات الإسماعيلية، في الوقت الذي يقدم فيه مساهماته من خلال مجموعة متنوعة من برامج الأبحاث والنشر، بما في ذلك «سلسلة التراث الإسماعيلي»، و«سلسلة النصوص والترجمات الإسماعيلية»، إلى جانب توفيره للمواد الإسماعيلية وجعلها في متناول الباحثين على مستوى العالم أجمع[١١١].

حواشي الفصل الأول

١. أنتج إيفانوف عدداً من الدراسات الرائدة عن «الخرافة السوداء». انظر خاصةً كتابه **المؤسس المزعوم للإسماعيلية** (بومباي، ١٩٦٤).

٢. ابن النديم، **الفهرست**، تح. غ. فلوغل (ليبزغ، ١٨٧١-١٨٧٢)، م١، ص ١٨٦-١٨٧؛ تح. تجدّد (طبعة ثانية، طهران، ١٩٧٣)، ص ٢٣٨-٢٣٩.

٣. شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، م٢٥، تح. م. ج. ع. الحسيني (القاهرة، ١٩٨٤)، ص ١٨٧-٣١٧؛ أبو بكر عبد الله بن الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر**، م٦، تح. إس. المنجد (القاهرة، ١٩٦١)، ص ٦-٢١، ٤٤-١٥٦؛ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، تح. ج. الشيّال وم. أحمد (القاهرة، ١٩٦٧-١٩٨٣)، م١ ص ٢٢-٢٩، ١٥١-٢٠٢.

٤. أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف**، تح. م. ج. دي غويه (لندن، ١٨٩٤) ص ٣٩٦؛ الترجمة الفرنسية تر. ب. كارا دو فو (باريس، ١٨٩٦)، ص ٥٠٢.

٥. كان إس. إم شتيرن قد أعاد بناء النص العربي مع ترجمة إنكليزية بناءً على اقتباسات حفظها النويري وغيره. انظر «كتاب البلاغ الأكبر...» في: شتيرن، **دراسات في الإسماعيلية المبكرة** (القدس - ليدن، ١٩٨٣)، ص ٥٦-٨٣.

٦. ابن النديم، **الفهرست**، تح. فلوغل، ص. ١٨٩؛ تح. تجدّد، ص ٢٤٠.

٧. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تح. م. بدر (القاهرة، ١٩١٠)، ص ٢٧٧-٢٧٩؛ الترجمة الإنكليزية، تر. هالكين (تل أبيب، ١٩٣٥)، ص. ١٣٠-١٣٢.

٨. نظام الملك، **سير الملوك (سياسة نامه)**، تح. دارك (ط. ثانية، طهران، ١٩٦٨)، ص. ٣١١؛ الترجمة الإنكليزية، دارك (ط. ثانية، لندن، ١٩٧٨)، ص ٢٣١.

٩. أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تح. ع. بدوي (القاهرة، ١٩٦٤)، وخصوصاً ص ٢١-٣٦.

١٠. أبو علي المنصور الآمر بأحكام الله، رسالة **إيقاع صواعق الإرغام**، في **الهداية الآمرية**، تح. آ. فيضي (لندن، ١٩٣٨)، ص ٢٧، ٣٢؛ أعيدت طباعتها في **مجموعة الوثائق الفاطمية**، تح. ج. الشيّال (القاهرة، ١٩٥٨)، ص ٢٣٣، ٢٣٩.

١١. انظر **نصوص عربية في ما يخص تاريخ الأئمة الزيديين في طبرستان والديلمان وجيلان**، تح. و. مادلونغ (بيروت، ١٩٨٧)، ص ١٤٦، ٣٢٩.

١٢. في كيفية تبلور التصورات الغربية عن الإسلام وسوء الفهم الناجم عن ذلك في العصور الوسطى، انظر ن. دانيال، **الإسلام والغرب، صنع صورة** (أدنبره، ١٩٦٦)؛ آر. و. ساوثرن، **آراء غربية حول الإسلام في العصور الوسطى** (كامبردج، م. آ، ١٩٦٢)؛ أ. حوراني، **أوروبا والشرق الأوسط** (لندن، ١٩٨٠)، من بين دراسات أخرى كثيرة.

١٣. في مسح لهذه الخرافات، انظر ف. دفتري، **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين** (لندن، ١٩٩٤) وخصوصاً ص ٨٨-١٢٧؛ وقدّم ج. هوزينسكي في **فرقة الحشاشين المسلمة** (باللغة البولندية) مسحاً لمختلف تصنيفات المصادر الأوروبية لهذه الخرافات.

١٤. بنيامين أوف توديلا، **يوميات بنيامين أوف توديلا**، تح. وتر. م. ن. آدلر (لندن، ١٩٠٧)، الترجمة، ص ١٦-١٧.

١٥. المصدر السابق، الترجمة، ص ٥٣-٥٤.

١٦. النص اللاتيني لهذا التقرير مُضمّن عند آرنولد أوف لوبك، **كرونيكا سلافوروم**، الكتاب السابع، الفصل ٨، في **مصادر التاريخ الألماني**، تح. جورج هـ. بيرتز (هانوفر، ١٨٦٩)، م٢١، ص ٢٤٠.

١٧. وليام الصوري، **تاريخ الأعمال التي جرى فعلها ما وراء البحار**، تر. إي. آ. بابكوك وكري (نيويورك، ١٩٤٣)، م٢، ص ٣٩٠-٣٩٢. والترجمة الفرنسية (باريس، ١٨٤٤-١٨٤٥)، م١، ص. ٩٩٥-٩٩٦.

١٨. انظر على سبيل المثال مجموعة مؤلفين بالإنكليزية والفرنسية والألمانية واللاتينية تناولت جوانب مختلفة من العلاقات والحروب الصليبية وتعاملها مع الحشاشين وشيخ الجبل، يمكن العودة إليها في النص الأصلي بالإنكليزية لعدم جدوى ترجمتها. والمؤلفون المعنيون يضمون أمبروز، و. بيتر و. إدبيري، ودو ماس لاتري، ووليام أوف نيوبورغ، وروجر أوف هوفدن، وجيوفري فنسوف، و ل. هيلموث على سبيل المثال لا الحصر.

١٩. آرنولد أوف لوبك، كرونيكا، الكتاب ٤، فصل ١٦، في **مصادر التاريخ الألماني**، م٢١، ص ١٧٨-١٧٩.

٢٠. انظر، إيستوار دو إراكل، ص ٢١٦، ٢٣٠ - ٢٣١؛ **وتاريخ دي إيرنول**، ص. ٣٢٣-٣٢٤؛ والصلة الفرنسية لكتاب وليام الصوري في إدبوري، **فتح القدس**، ص ١٣١؛ مارينو س. تورشيللو، **كتاب الفرق الملحدة**، تح. ج. برنفارس (هانوفر، ١٦١١)، م٢، ص. ٢٠١. وقدّم مارينو س. تورشيللو الكتاب إلى البابا (سنة ١٣٢١) يوحنا الثاني عشر. وكتب الفرير بيبينو تاريخاً مفصلاً حتى سنة ١٣١٤ كرّر فيه ما قاله أسلافه عن الإسماعيليين. مقتطفات من هذا العمل حقّقها لودوفيكو آ. موراتوري (ميلان، ١٧٢٣-١٧٥١)، م٩، ص ٧٠٥؛ ووردت القصة نفسها في الأشعار الفرنسية الرومنسية لبودين دو سيبورك (فالنسيا، ١٨٤١)، م١، ص. ٣٥٩، حيث يورد ذكر أتباع الفرقة باسم «أوت - أسيس».

٢١. جيمس أوف فيتري، **تاريخ الفرق الملحدة الشرقية**، م١، ص. ١٠٦٢-١٠٦٣؛ والترجمة الإنكليزية، **المجتمعات السرية في العصور الوسطى** (لندن، ١٨٤٦)، ص. ١١٧-١١٩.

٢٢. غير أنه أصرّ على أن أتباع المذهب هؤلاء لم يؤيدوا الشريعة اليهودية على الرغم من أصولهم اليهودية. انظر ج. م. لورنت، مح.، *Magistri* (هامبورغ، ١٨٥٧)، ص. ٥٢.

٢٣. ماثيو باريس، كرونيكا ماجورا، تح.، هنري ر. لورد (لندن، ١٨٧٦)، م٣، ص. ٤٨٨-٤٨٩؛ وترجمته الإنكليزية على يد جون آ. جايلز (لندن، ١٨٥٢)، م١، ص. ١٣١-١٣٢،

حيث ترد رواية مثول المبعوث الإسماعيلي أمام ملك إنكلترا.

٢٤. جون أوف جوينفيل، **تاريخ القديس لويس**، تح. ناتالي دو ويلي (باريس، ١٨٦٨)، ص. ٢١٨-٢٢٤. والترجمة الإنكليزية بعنوان **مذكرات جون لورد دو جوينفيل**، ترجمة ت. جونز (هَفود، ١٨٠٧)، م١، ص. ١٩٤-١٩٧.

٢٥. جون أوف جوينفيل، **مذكرات**، م١، ص. ١٤٨-١٤٩. أعيدت طباعتها في **أخبار الصليبيين**، ص. ٤٢٠-٤٢١.

٢٦. وليام أوف روبروك، **رحلة وليام أوف روبروك إلى أقسام العالم الشرقية، ١٢٥٣-١٢٥٥**، تح. وتر. وليام و. روكهيل (لندن، ١٩٠٠)، ص. ١١٨، ٢٢١-٢٢٢؛ وتح. وتر. جاكسون ومورغان (لندن، ١٩٩٠)، ص. ١٢٨، ٢٢٢.

٢٧. ماركو بولو، **كتاب السير ماركو بولو**، تح. وتر. هنري يول، طبعة ثالثة منقحة (لندن، ١٩٠٣)، م١، ص. ١٣٩-١٤٦. وهناك طبعة إنكليزية بعنوان **ماركو بولو، وصف العالم** من تحقيق مول وبيليوت (لندن، ١٩٣٨)، م١، ص. ١٢٨-١٣٣، اعتمدت على نسخة لاتينية اكتشفت عام ١٩٣٢ في مكتبة الكاتدرائية بتوليدو.

٢٨. في مختلف تحريفات عبارة «ملحد»، انظر بول بيليوت، **ملاحظات على ماركو بولو** (باريس، ١٩٥٩-١٩٧٣)، م٢، ص. ٧٨٥-٧٨٧.

٢٩. انظر تعليقات يول في مقدمته الهامة لكتاب، **كتاب السير ماركو بولو**، م١، ص. ١٤٢؛ وص. ٥٢-٥٥ حيث يورد مختلف أشكال هذا الاسم كما ظهرت في نسخ المخطوطات المختلفة لماركو.

٣٠. **كتاب السير ماركو بولو**، م١، ص. ١٤٨. وانظر أيضاً ملاحظات ن. م. بنزر التقديمية اعتماداً على تر. إنكليزية من القرن السادس عشر قام بها جون فرامبتون، **الرحلات الأشهر والأرقى لماركو بولو** (لندن، ١٩٢٩)، ص ٣٨-٣٩.

٣١. انظر **كتاب السير ماركو بولو**، م١، ص. ١٤٩، حيث جرت الإشارة إلى هذه القلعة.

٣٢. في إعادة بناء يوميات ماركو بولو المثيرة للجدل في شرق فارس، انظر بيرسي سايكس، **عشرة آلاف ميل في فارس** (نيويورك، ١٩٠٢)، ص ٢٦٠-٢٧٣؛ وكتابه **تاريخ أفغانستان** (لندن، ١٩٤٠)، م١، ص. ٢٤٥-٢٤٦؛ س. آ. هيدن، **براً إلى الهند** (لندن، ١٩١٠)، م٢، ص ٦٧-٧٧؛ كوردييه، **تاريخ وجغرافية الشرق** (باريس، ١٩٢٠)، م٢، ص ٤٠-٥٢؛ وكتابه **السير ماركو بولو، ملاحظات وإضافات إلى تحقيق السير هنري يول** (لندن، ١٩٢٠)، ص. ٣٢-٣٤.

٣٣. في بعض نسخ ماركو بولو لا تظهر عبارة «حشاش» إطلاقاً. انظر على سبيل المثال، **رحلات ماركو بولو**، تح. توماس رايت (لندن، ١٨٥٤)، ص. ٧٣-٧٧.

٣٤. لمزيد من التفاصيل، انظر دراسة برنارد لويس، «حشيشية سورية وإسماعيلية فارس»، المنشورة في كتابه **دراسات في الإسلام الكلاسيكي والعثماني (القرون ٧-١٦)** (لندن، ١٩٧٦)، المقالة ١١.

٣٥. انظر مقالة تشامبر عن «شعراء التروبادور والحشاشين» في *Modern Language Notes* العدد ٦٤ (١٩٤٩)، ص ٢٤٥-٢٥١.

٣٦. ذُكرت عند شارل إي. نويل في «شيخ الجبل»، مجلة *Speculum*، العدد ٢٢ (١٩٧٤)، ص. ٥١٥؛ ب. لويس، **الحشاشون؛ فرقة راديكالية في الإسلام** (لندن، ١٩٦٧)، ص. ٢، ١٤٢.

٣٧. لويس، **الحشاشون**، ص. ٨.

٣٨. بيليوت، **ملاحظات**، م٢، ص. ٧٨٥.

٣٩. أودوريك أوف بوردينون، **رحلة الفرير أودوريك**، في **رحلات السير جون مندفيل**، تح. بولارد (لندن، ١٩٠٠)، ص. ٣٥٦-٣٥٧.

٤٠. ف. فابري، **رحلات في شبه الجزيرة العربية ومصر**، تح. سي. دي. هسلر (شتوتغارت، ١٨٤٣-١٨٤٩)، م٢، ص. ٤٩٦-٤٩٧؛ الترجمة الإنكليزية، **كتاب رحلات الأخ فيليكس فابري**، تر. ستيوارت (لندن، ١٨٩٧)، م٢، ص. ٣٩٠.

٤١. انظر ما كتبه دنيس ليبي دو باتيلي ونشر في *Collection des meilleures* . . . ، من تح. سي. ليبر (باريس، ١٨٣٨)، م٢٠، ص. ٤٥٣-٥٠١.

٤٢. آرنولد أوف لوبك، **تاريخ**، تح. بنجرتس (لوبك، ١٦٥٩)، ص. ٣٧٩-٣٨٢، ٥٥٠-٥٥١.

٤٣. انظر **رحلة الحاخام بنيامين**، تر. ج. ب. براتييه (أمستردام، ١٧٣٣)، حواشي الفصلين ٧ و١٥.

٤٤. دي كانج، *Glossarium ad scriptores* . . . ، تح. فافر (نيورت، ١٨٨٣)، م١، ص. ٤٢٨؛ جوينفيل، **مذكرات**، م١، ص. ٣٥٧-٣٥٨.

٤٥. بارتيلمي هـ. دو مولينفايل، **مكتبة الشرق، والمعجم العالمي لشعوب الشرق** (باريس، ١٦٩٧)، وله أربع طبعات لاحقة.

٤٦. ت. هايد، **تاريخ الأديان** (أكسفورد، ١٧٠٠)، ص. ٣٦، ٤٩٣.

٤٧. ج. س. السيماني، **مكتبة الشرق - الفاتيكان** (روما، ١٧١٩-١٧٣٠)، م٢، ص. ٢١٤-٢١٥، ٣١٨-٣٢٠.

٤٨. انظر على سبيل المثال، **مذكرات رسالة في بلاد الشام** (باريس، ١٧٢٧)، م٦، ص. ٢٠٨-٢٠٩؛ جوزيف دو غيغنز، **تاريخ عام للهون** (باريس، ١٧٥٧)، م٣، ص. ١٢٨-١٢٩؛ سي. نيبور، «*Reisebechreibung nach Arabien* . . .» (كوبنهاغن، ١٧٧٨)، م٢، ص. ٤٤٤-٤٤٥؛ جيوفاني ف. ماريتي، **رحلات في جزيرة قبرص وسورية وفلسطين**. . . (باريس، ١٧٩١)، م٢، ص. ٢٢، ٢٤، ٥٢.

٤٩. ليفيسك دو لا رفاليه، «تاريخ شيخ الجبل، أمير الحشاشين» في **تاريخ الأكاديمية الملكية للآداب**، العدد ١٦ (١٧٥١)، ص. ١٥٥-١٦٤؛ ترجمة إنكليزية كملحق في جون جوينفيل، **مذكرات**، م٢، ص ٢٧٥-٢٨٥.

٥٠ . انظر على سبيل المثال، بوجيه دو سان بيار، **تاريخ الدروز** (باريس، ١٧٦٢)؛ ومقالة جوان ايخهورن عن دين الدروز في مجلة *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur*، العدد ١٢ (١٧٨٣)، ص. ١٠٨-٢٢٤؛ ودراسة جوان ج. ووربس، **أراضي الدروز في سورية** (غورليتز، ١٧٩٩).

٥١ . سي. فالكونيت، «مقالة عن الحشاشين، شعب من آسيا»، في مجلة *Mémoires de Littératurẽ tires des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*، العدد ١٧ (١٧٥١)، ص ١٢٧-١٧٠؛ الترجمة الإنكليزية كملحق في جوينفيل، مذكرات، م٢، ص. ٢٨٧-٣٢٨.

٥٢ . إس. السيماني، مقالة عن الحشاشين في *Giornale dell' Italiana Letteratura*، العدد ١٣ (١٨٠٦)، ص. ٢٤١-٢٦٢؛ ونشرت بصورة مستقلة في بادوا، ١٨٠٦.

٥٣ . دو ساسي نشر مجموعة أعمال ودراسات عن الدروز مع ترجمات فرنسية لها، نشرها في *Chrestomathie Arabe* (باريس، ١٨٠٦)، م١، ص ٢٦٠-٣٠٩، وم٢، ص ٣٣٤-٤٠٣؛ وكتابه عرض لدين الدروز (بالفرنسية) (باريس، ١٨٣٨)، جزءان.

٥٤ . سيلفستر دو ساسي، «دراسة في سلالة الحشاشين والاشتقاق اللغوي لاسمهم» في **دراسات المعهد الملكي الفرنسي**، العدد ٤ (١٨١٨)، ص. ١-٨٤؛ أُعيدت طباعتها في **الاستشراق، المصادر المبكرة**، تح. تيرنر، م١، **قراءات في الاستشراق** (لندن، ٢٠٠٠)، ص. ١١٨-١٦٩؛ ولها ترجمة إنكليزية عند دفتري، **خرافات الحشاشين**، ص. ١٢٩-١٨٨.

٥٥ . لويس، **الحشاشون**، ص. ١١؛ ومقالته «حشيشية سورية»، ص. ٥٧٣-٥٧٤.

٥٦ . مارشال ج. إس. هدجسون، **نظام الحشاشين: صراع الإسماعيليين النزاريين الأوائل ضد العالم الإسلامي** (هاج، ١٩٥٥)، ص. ١٣٣-١٣٧؛ لويس، «حشيشية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٢٦٧-٢٦٨؛ وكتابه **الحشاشون**، ص. ١١-١٢.

٥٧ . بالنسبة إلى إطلاق هذه العبارة على النزاريين السوريين، انظر البنداري، **زبدة النصرة**، تح. م. ت. هوتسمه (ليدن، ١٨٨٩)، ص. ١٦٩، ١٩٥؛ أبو شامة شهاب الدين بن إسماعيل، **الروضتين في أخبار الدولتين** (القاهرة، ١٨٧٠)، م١، ص. ٢٤٠، ٢٥٨؛ ابن ميسَّر، **أخبار مصر**، تح. فؤاد سيد (القاهرة، ١٩٨١)، ص. ١٠٢؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. كاتريمير (باريس، ١٨٣٦)، حواشي الصفحات ١٢٢-١٢٨.

٥٨ . انظر على سبيل المثال المقالات التالية لكاتريمير، «ملاحظات عن تاريخ الإسماعيليين» في مجلة *Fundgruben des Orients*، ٤ (١٨١٤)، ص ٣٣٩-٣٧٤؛ ومقالته «دراسات تاريخية في سلالة الخلفاء الفاطميين»، في مجلة *JA*، سلسلة ٣، العدد ٢ (١٨٣٦)، ص. ٤٠١-٤٣٩، والعدد ٣ (١٨٣٧)، ص ٤٤-٩٣، ١٦٥-٢٠٨.

٥٩ . انظر دراسة جوردان، «تاريخ سلالة الإسماعيليين في فارس» في *Notices et Extraits des Manuscrits*، العدد ٩ (١٨١٣)، ودراسته عن الحشاشين في جوزيف ف. ميشود، **تاريخ**

الصليبيين (باريس، ١٨٢٥)، م٢، ص. ٤٤٩-٤٧٧؛ وترجمته الإنكليزية (لندن، ١٨٥٢)، م٣، ص. ٤١٣-٤٣١.

٦٠. انظر مقدمة سيلفستر دو ساسي لكتابه **عرض لدين الدروز**، م١، ص. ٢٠-٢٤٦؛ ومقالته عن «التلقين في المذهب الإسماعيلي» في مجلة *JA*، سلسلة ١، العدد ٤ (١٨٢٤)، ص. ٢٩٨-٣١١.

٦١. جوزيف فون هامر، ... *Die Geschichte der Assassinen* (شتوتغارت - طوبنجن، ١٨١٨).

٦٢. الترجمة الفرنسية، **تاريخ نظام الحشاشين** لـ ج. ج هيلبرت وآخرين (باريس، ١٨٣٣)؛ والترجمة الإنكليزية لأوزولد (لندن، ١٨٣٥)، وأعيدت طباعتها عام ١٩٦٨ في نيويورك.

٦٣. لقد سُمّي فون هامر مرجعية أساسية لدى فريا ستارك في كتابها **وادي الحشاشين** (لندن، ١٩٣٤)، ص. ٢٢٨؛ وكذلك الأمر عند بيتي بوثول في **سيد الحشاشين العظيم أو شيخ الجبل** (باريس، ١٩٣٦) و(باريس، ١٩٥٨). ولا تزال لفون هامر المكانة نفسها عند بعض المؤلفين، انظر جان كلود فرير، **نظام الحشاشين** (باريس، ١٩٧٣)؛ واسرمان، **الهيكليون والحشاشون** (روشستر، ٢٠٠١).

٦٤. انظر فون هامر، **تاريخ الحشاشين**، ص. ١٣٦-١٣٨.

٦٥. المصدر السابق، ص ١-٢.

٦٦. المصدر السابق، ص. ٢١٨.

٦٧. المصدر السابق، ص. ٢١٧؛ ومقالة دفتري عن هذا المصدر في مجلة «دراسات إيرانية»، العدد ٣٩ (٢٠٠٦)، ص ٧١-٨١.

٦٨. انظر مقالة ديفريميري عن «تاريخ السلاجقة في تاريخ كوزيده لحمد الله مستوفي» في مجلة *JA*، السلسلة ٤، العدد ١٣ (١٨٤٩)، ص. ٢٦-٤٩.

٦٩. ديفريميري، «بحث جديد في إسماعيلية وباطنية سورية وتسميتهم بالحشاشين»، في مجلة *JA*، السلسلة ٥، العدد ٣ (١٨٥٤)، ص. ٣٧٣-٤٢١؛ والعدد ٥ (١٨٥٥)، ص ٥-٧٦؛ ومقالته عن «إسماعيلية فارس» في مجلة *JA*، السلسلة ٥، العدد ٨ (١٨٥٦)، ص. ٣٥٣-٣٨٧؛ والعدد ١٥ (١٨٦٠)، ص. ١٣٠-٢١٠.

٧٠. ر. دوزي، **تاريخ المسلمين في إسبانيا** (ليدن، ١٨٦١)، م٣، ص. ٧ وما بعدها؛ وكتابه **مقالة في تاريخ الإسلاموية**، تر. شوفان (ليدن - باريس، ١٨٧٩)، ص. ٢٥٧-٣١٣.

٧١. انظر الأعمال التالية لدي غويه، دراسات في **قرامطة البحرين والفاطميين** (ليدن، ١٨٦٢؛ ط٢، ليدن ١٨٨٦)؛ ومقالة «نهاية إمبراطورية قرامطة البحرين»، في مجلة *JA*، السلسلة ٩، العدد ٥ (١٨٩٥)، ص. ٥-٣٠؛ ومقالة «قرامطة» في *ERE*، م٣ (١٨٨٠)، ص. ١-١٢٦.

٧٢. وستنفلد، ف.، مقالة عن الخلافة الفاطمية في المصادر العربية في *Adhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Historisch - philologische Classe*, 261, Band 3 (1880), pp. 1-97; and 27, Band 1 (1881), pp. 1-130; and 27, Band 3 (1881), pp. 1-126.

٧٣. لمزيد من التفاصيل، انظر سامي سويد، **الدروز - ببليوغرافيا مع تعليقات** (كيركلاند، ١٩٩٨)؛ طلال فندي و ز. أبي شقرا، **التراث الدرزي: ببليوغرافيا مع تعليقات** (عمان، ٢٠٠١).
٧٤. إي. ج. براون، **التاريخ الأدبي لفارس، منذ أقدم العصور حتى فردوسي** (لندن، ١٩٠٢)، ص ٣٩١-٤١٥؛ وكتابه **التاريخ الأدبي لفارس، من فردوسي حتى سعدي** (لندن، ١٩٠٦)، ص ١٩٠-٢١١، ٤٥٣-٤٦٠؛ ومقالة «حشيشية» في **الموسوعة الإسلامية**، م١، ص. ٤٩١-٤٩٢؛ د. مرغوليوث، «الحشاشون»، *ERE*، م٢، ص. ١٣٨-١٤١.
٧٥. انظر الأعمال التالية لسيلفستر دوساسي: «ملاحظات حول كتب الدروز المقدسة» في مجلة *JA*، السلسلة ١، العدد ٥ (١٨٢٤)، ص. ٣-١٨؛ وكتابه **عرض**، م١، المقدمة، ص. ٤٥٤-٤٦٥.
٧٦. ج. ب. ل. ج روسو، «دراسة حول إسماعيلية ونصيرية سورية» في *Annales des Voyages*، ١٤ (١٨١١)، ص. ٢٧١-٣٠٣.
٧٧. ج. ب فريزر، **قصة رحلة في خراسان في عام ١٨٢١ و١٨٢٢** (لندن، ١٨٢٥)، ص. ٣٧٦-٣٧٧؛ واطسون، تاريخ فارس (لندن، ١٨٦٦)، ص. ١٩١-١٩٢، ٣٣١-٣٣٤.
٧٨. ج. ل. بيركهارد، **رحلات في سورية والأراضي المقدسة** (لندن، ١٨٢٢)، ص. ١٥٠-١٥٦.
٧٩. ج. ب. ل. ج. روسو، «مجتزآت من كتاب يتضمّن عقائد الإسماعيليين» في *Annales des Voyages*، ١٨ (١٨١٢)، ص. ٢٢٢-٢٤٩.
٨٠. س. غويارد، «مجتزآت تتعلق بعقيدة الإسماعيليين» في **تعليقات على ممقتطفات من مخطوطات**، ٢٢ (١٨٧٤)، ص. ١٧٧-٤٢٨؛ ونشرت بصورة مستقلة (باريس، ١٨٧٤).
٨١. س. غويارد، «محاولات الحشاشين لاغتيال صلاح الدين»، في مجلة *JA*، السلسلة ٧، العدد٩ (١٨٧٧)، ص. ٣٢٤-٤٨٩.
٨٢. نُشرت ملاحظات أولية عن محتويات هذه المخطوطة على يد مكتشفها الأصلي، ج. كاتفاكو، المترجم في القنصلية البروسية في سورية. انظر مقالة «رسالة م. كاتفاكو إلى م. موهل» في مجلة *JA*، السلسلة ٤، العدد ١٢ (١٨٤٨)، ص. ٤٨٥-٤٩٣.
٨٣. إدوارد إي. سالزبوري، «ترجمة وثيقتين عربيتين تتعلقان بعقائد الإسماعيليين» في مجلة *JAOS*، ٢ (١٨٥١)، ص. ٢٥٧-٣٢٤.
٨٤. ناصر خسرو، **سفر نامه**، تح. وتر. شارل شيفر (باريس، ١٨٨١)؛ ومقالة هيرمان إيثه عن ناصر خسرو في مجلة *ZDMG*، ٣٣ (١٨٧٩)، ص. ٦٤٥-٦٦٥؛ والعدد ٣٤ (١٨٨٠)، ص. ٤٢٨-٤٦٤؛ ٦١٧-٦٤٢، والعدد ٣٦ (١٨٨٢)، ص. ٩٦-١٠٦؛ ومقالة «كتاب السعادة لناصر الدين بن خسرو» لإدموند فغنان، في مجلة *ZDMG*، ٣٤ (١٨٨٠)، ص. ٦٤٣-٦٧٤.

٨٥. ب. كازانوفا، «تعليق على مخطوط عن فرقة الحشاشين»، في مجلة *JA*، السلسلة ٩، العدد ١١، (١٨٩٨)، ص. ١٥١-١٥٩، ومقالته «علم الفلك عند إخوان الصفاء» في مجلة *JA*، السلسلة ٩، العدد ٥ (١٩١٥)، ص. ٥-١٧.

٨٦. ب. كازانوفا، «نقود الحشاشين الفرس» في *Revue Numismatique*، السلسلة ٣، العدد ١١ (١٨٩٣)، ص. ٣٤٣-٣٥٢.

٨٧. فر. ديتريشي، *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl* (ليبزغ، ١٨٨٣ - ١٨٨٦)، مجلدان. ويتضمن ترجمة شبه كاملة لرسائل إخوان الصفاء إلى الألمانية.

٨٨. و. مونتيث، «رحلة عبر أذربيجان وسواحل قزوين» في مجلة الجمعية الملكية الجغرافية، العدد ١٣ (١٨٣٣)، ص. ١٥-١٦؛ ج. شيل، «يوميات رحلة من طهران إلى ألموت وخرّم - آباد في أيار ١٨٣٧»، في مجلة الجمعية الملكية الجغرافية، العدد ٨ (١٨٣٨)، ص. ٤٣٠-٤٣٤؛ آ. إيلوي، **رواية رحلة في الشرق** (باريس، ١٨٤٣)، ص. ٧٧٤.

٨٩. م. فان برشيم، مقالة عن الحشاشين في سورية، في مجلة *JA*، السلسلة ٩، العدد ٩ (١٨٩٧)، ص. ٤٥٣-٥٠١؛ ونشرها في كتابه *Opera Minora* (جنيف، ١٩٧٨)، م١، ص. ٤٥٣-٥٠١.

٩٠. م. فان برشيم، مقالة عن «روائع النقوش الفاطمية» في مجلة *JA*، السلسلة ٨، العدد ١٧ (١٩٨١)، ص. ٤١١-٤٩٥؛ والعدد ١٨ (١٨٩١)، ص. ٤٦-٨٦؛ ومقالة أخرى عن الآثار العربية من زمن الفاطميين والطولونيين، في مجلة JA، السلسلة ٨، العدد ١٩ (١٨٩٢)، ص. ٣٩٢-٤٠٧.

٩١. انظر «حكم السير جوزيف آرنولد المحترم في قضية الخوجة، المعروفة بقضية الآغاخان في المحكمة العليا في بومباي» (بومباي، ١٨٦٧)؛ **تقارير محكمة بومباي العليا**، ١٢ (١٨٦٦)، ص. ٣٢٣-٣٦٣؛ ولخص فرير الفقيه في مجلة ماكميلان، ٣٤ (١٨٧٦)، ص. ٣٤٢-٣٥٠؛ عبد السلام بيكلي، **تاريخ الإسماعيليين** (بومباي، ١٩٤٠)، ص. ١١٣-١٧٠؛ ع. فيضي، **قضايا في الشريعة المحمدية في الهند وباكستان** (أكسفورد، ١٩٦٥)، ص. ٥٠٤-٥٤٩، وغيرها.

٩٢. إي. غريفيني، «مخطوطة عربية في مكتبة الامبروزيانا» في مجلة *ZDMG*، ١٦٩ (١٩١٠)، ص. ٨٠-٨٨. وثمة وصف لمخطوط آخر احتوى معلومات عن الإسماعيليين أقل، وجاء من اليمن، قدمه شتروتمان في **تشكيلة من جمعية الأبحاث الإسلامية**، تح. ع. فيضي (بومباي، ١٩٤٩)، ص. ١٢١-١٦٣.

٩٣. انظر مقالة آ. آ. بوبرنيسكوي عن الفرقة الإسماعيلية (بالروسية) في مجلة *?tongraficheskoe Obozrenie*، العدد ٢ (١٩٠٢)، ص. ١-٢٠، ونشرها مستقلة (موسكو، ١٩٠٧).

٩٤. انظر مقالة آ. آ. سميونوف عن إسماعيلية شوغنان في مجلة *Mir Islama*، ١ (١٩١٢)، ص. ٥٢٣-٥٦١؛ بالإضافة إلى مقالات أخرى.

٩٥. حول وصف لهاتين المجموعتين انظر: ف. إيفانوف، «المخطوطات الإسماعيلية في

المتحف الآسيوي»، مجلة أكاديمية العلوم الروسية، السلسلة ٦، العدد ١١ (١٩١٧)، ص. ٣٥٩-٣٨٦؛ وجرى تلخيصها في مجلة *JRAS* (١٩١٩)، ص. ٤٢٩-٤٣٥؛ ومقالة لسيمينوف في مجلة أكاديمية العلوم الروسية، السلسلة ٦، العدد ١٢ (١٩١٨)، ص. ٢١٧١-٢٢٠٢؛ وغيرها.

٩٦. ل. ماسينيون، مقالة عن ببليوغرافيا القرامطة في «مجلة من الدراسات الشرقية مقدمة إلى إدوارد براون بمناسبة عيد ميلاده الـ٦٠» (كامبردج، ١٩٢٢)، ص. ٣٢٩-٣٣٨؛ وأُعيد نشرها في أوبرا مينورا لماسينيون (باريس، ١٩٦٩)، م١، ص. ٦٢٧-٦٣٩.

٩٧. آصف. آ. فيضي «مواد لببليوغرافيا إسماعيلية: ١٩٢٠-١٩٣٤»، *JBBRAS*، NS، ١١ (١٩٣٥)، ص. ٥٩-٦٥.

٩٨. أهدى آصف فيضي حوالى ٢٠٠ مخطوط إلى مكتبة جامعة بومباي. انظر م. غورياوالا، **فهرس وصفي لمجموعة فيضي من المخطوطات الإسماعيلية** (بومباي، ١٩٦٥). وأهدى حسين همداني جزءاً من مجموعة العائلة إلى جامعة بومباي (غير مفهرسة)، واحتفظت العائلة بالجزء الباقي لدى البروفيسور عباس همداني الذي أهداها جميعها إلى مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية عام ٢٠٠٦. وكانت أسرة زاهد علي قد أهدت مكتبة معهد الدراسات عام ١٩٩٧ حوالى ٢٢٦ مخطوطة عربية.

٩٩. انظر مقالة دفتري عن «ببليوغرافيا آصف فيضي» في مجلة *Indo-Iranica*، ٣٧ (١٩٨٤)، ص. ٤٩-٦٣؛ ومقالة فيضي عن أدب الدعوة الفاطمية في كتاب **دراسات عربية وإسلامية على شرف هاملتون جب**، من تح. ج. مقدسي (ليدن، ١٩٦٥)، ص. ٢٣٢-٢٤٩.

١٠٠. انظر ح. ف. الهمداني، «بعض المؤلفين الإسماعيليين المجهولين وأعمالهم»، مجلة *JRAS* (١٩٣٣)، ص. ٣٥٩-٣٧٨.

١٠١. زاهد علي، **تاريخ فاطميي مصر** (حيدر آباد، ١٩٤٨؛ ط٢، كراتشي، ١٩٦٣) مجلدان.

١٠٢. إيفانوف، **المرشد إلى الأدب الإسماعيلي** (لندن، ١٩٣٣)، واستمد فيه من **الفهرست** للمجدوع الذي حققه علي نقيل منزوي (طهران، ١٩٦٦)؛ وانظر مقالة بول كراوس عن كتاب إيفانوف في مجلة *REI*، ٦ (١٩٣٢)، ص. ٤٨٣-٤٩٠.

١٠٣. انظر دفتري، «أنجومان - إسماعيلي»، في مجلة *EIR*، م٢، ص. ٨٤.

١٠٤. انظر المقالات التالية لدفتري، «مطبوعات المرحوم إيفانوف»، مجلة الثقافة الإسلامية، ٤٥ (١٩٧١)، ص. ٥٦-٥٧، والعدد ٥٦ (١٩٨٢)، ص. ٢٣٩-٢٤٠؛ «إيفانوف، تعليق على الترجمة»، مجلة الدراسات الشرق أوسطية، ٨ (١٩٧٢)، ص. ٢٤١-٢٤٤؛ ومقالة «إيفانوف، فلادمير» في مجلة *EIR* (ستصدر)؛ وانظر كوربان وإيفانوف، **مراسلات كوربان - فلادمير إيفانوف**، تح. شميدكه (باريس، ١٩٩٩).

١٠٥. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي: مسح ببليوغرافي** (طهران، ١٩٦٣).

١٠٦. انظر ج. د لاثام و هـ. ميتشيل، «ببليوغرافيا س. م. شتيرن» في مجلة *JSS*، (١٩٧٠)، ص. ٢٢٦-٢٣٨؛ دفتري، «ببليوغرافيا أعمال ويلفيرد مادلونغ» في كتاب **الثقافة والذاكرة**

في إسلام العصر الوسيط...، تح. دفتري وميري (لندن، ٢٠٠٣)، ص. ٥-٤٠.

١٠٧. بونوالا، **بيليوغرافيا الأدب الإسماعيلي** (ماليبو، ١٩٧٧).

١٠٨. دفتري، **الأدب الإسماعيلي: بيليوغرافيا المصادر والدراسات** (لندن، ٢٠٠٤).

١٠٩. آ. بيرتل و م. باكوف، **فهرس ألفبائي بالمخطوطات التي عُثر عليها في غورنو- بدخشان ١٩٥٩-١٩٦٣**، تح. كافورف وآ. ميرزويف (موسكو، ١٩٦٧).

١١٠. بالنسبة لمقتنيات معهد الدراسات الإسماعيلية من المخطوطات، انظر **فهرست مجموعة زاهد علي**؛ غاسك، **فهرست المخطوطات العربية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية** (لندن، ١٩٨٤)، م١، د. كورتيس، **مخطوطات إسماعيلية وغيرها عربية** (لندن، ٢٠٠٠).

١١١. انظر ب. إي. وولكر، «معهد الدراسات الإسماعيلية» في مجلة *EIR*، م١٢، ص. ١٦٤-١٦٦.

الفصل الثاني

أصول الشيعية وتطوّرها المبكر

أرسى النبي محمد قواعد دين جديد جرى نشره باعتباره خاتم الأديان التوحيدية العظيمة للتقليد الإبراهيمي. وهكذا، أعلن الإسلام منذ البداية أنه قد أكمل وتفوّق على رسالتي اليهودية والمسيحية، وهما الديانتان اللتان منح معتنقوهما مكانة خاصة بين المسلمين بوصفهم «أهل الكتاب». غير أن الأمة الإسلامية الوليدة والموحَّدة في زمن النبي سرعان ما انقسمت إلى مجموعات كثيرة متنافسة عندما اختلف المسلمون على عدد من القضايا الأساسية.

لقد أظهر البحث الحديث فعلاً أن المسلمين عاشوا خلال القرون الثلاثة الأولى على الأقل من تاريخهم، وهي الفترة التكوينية للإسلام، في بيئة مرنة فكرياً ومحيط سلس اتسم بتعددية أصحاب التفسير والمذاهب الفكرية ووجهات النظر المتنوعة حول سلسلة من القضايا الدينية - السياسية. وكان المسلمون الأوائل قد جابهوا العديد من المتاهات ذات الصلة بمعارفهم الدينية وفهمهم للإسلام، والتي كانت تدور حول قضايا رئيسية مثل صفات الله، وطبيعة السلطة، وتعريفات المؤمنين والآثمين. وخلال هذه الفترة التكوينية بدأت المجموعات والحركات المختلفة بصياغة مواقفها العقائدية، واكتسبت تدريجاً هوياتها وتسمياتها المميزة. وعلى أساس من المنظورات الدينية التي بقيت مضفورة بصورة وثيقة مع الولاءات السياسية، فقد تراوح التنوع في الإسلام المبكر ما بين مواقف أولئك الذين عرفوا في ما بعد باسم أهل السنة، وهم الذين أيدوا الخلافة التاريخية وهيكلية قوة - السلطة الناشئة بالنتيجة في المجتمع الإسلامي، وبين الجماعات

السياسية - الدينية المتنوعة، ولا سيما الشيعة والخوارج، الذين تطلّعوا إلى إنشاء أنظمة وتركيبات قيادية جديدة.

لقد أنتج المسلمون السنة من الأزمنة الوسيطة، أو بالأحرى علماؤهم الدينيون، صورة عن الإسلام المبكر تتباين مع نتائج البحث الحديث حول الموضوع. وطبقاً لهذا المنظور المؤيد من أجيال المستشرقين الأولى كيوليوس فلهاوزن (١٨٤٤-١٩١٨) وإيغناز غولدزيهر (١٨٥٠-١٩٢١)، فقد مثَّل الإسلام منذ وقت مبكر ظاهرة توحيدية ذات أساس عقائدي واضح انشقت عنه بمرور الوقت مجموعات مختلفة. وهكذا، قام أنصار الإسلام السني بتصويره على أنه التفسير «الصحيح» للإسلام، بينما اتُّهمت التفاسير الأخرى، وخصوصاً الشيعية منها، التي «انحرفت» عن الصراط المستقيم، بالإلحاد أو البدعة أو حتى الكفر. وتبنَّى المستشرقون، الذين درسوا الإسلام على أساس من المصادر السنية بصورة أساسية، المنظورات والتصنيفات الطائفية الضيقة نفسها التي لأهل السنة وكتّاب الفرق من العصر الوسيط. وكانت النتيجة أنهم أيّدوا معيارية السنية وميّزوها عن الشيعية أو عن أي تفسير آخر غير سني للإسلام - وذلك بمساندة مصطلحات (كالأرثوذكسية أو الرشدية) (والهيترودكسية أو الهرطقية) وهي مصطلحات استُعيرت بصورة غير ملائمة من استعمالاتها المسيحية. وقد بقيت دراسة الشيعية حتى أزمنة حديثة فعلاً، واحداً من أكثر فروع الدراسات الإسلامية إهمالاً.

الشيعة أيضاً وضعوا نموذجهم المثالي المفصّل للإسلام «الصحيح» اعتماداً على تفسير محدد لتاريخ الإسلام المبكر وفهم مميز للسلطة الدينية التي تقلدها أهل البيت (أسرة النبي). وتطورت بين الشيعة اختلافات بخصوص هوية القادة الروحيين الشرعيين أو أئمة الجماعة. وكانت النتيجة أن انقسم الشيعة أنفسهم وتفرعوا إلى عدد من الجماعات الرئيسية، ولا سيما الاثني عشريين الإماميين، والإسماعيليين، والزيديين، إضافة إلى عدة فرق ثانوية. كما كانت هناك جماعات شيعية، كالكيسانية، لم يكتب لها البقاء مع أنها احتلت مراكز هامة في مرحلة الشيعية المبكرة. في مثل هذا الوسط من التعددية والتنوع في تفاسير الرسالة الإسلامية، وهو ما جرى توثيقه باستفاضة في كتابات الفرق المسلمة، لم يكن من

الممكن الحصول على إجماع على تسمية تفسير واحد واعتباره «الإسلام الصحيح»، بعد شرعنة الدول المختلفة وعلمائها مواقف عقائدية مختلفة. ولا حاجة إلى الإضافة أن العديد من الخلافات الأساسية والأصلية بين أهل السنة والشيعة والمسلمين الآخرين ربما لن تجد شرحاً وحلاً مرضيين بسبب أساسي هو انعدام المصادر الموثوقة، وخصوصاً من فترة القرون الأولى للتاريخ الإسلامي، إذ كما هو معلوم جيداً، لم تبق مدونات مباشرة من الفترة التكوينية للإسلام، بينما تكشف كتابات لاحقة لمؤرخين وعلماء دين وكتاب فرق وفئات أخرى من المؤلفين المسلمين، عن نطاق متنوع من التحامل والانحياز الطائفي.

وضمن هذا الإطار ركزنا في الفصل الحالي على أصول الشيعية وتاريخها المبكر حتى منتصف القرن الثاني/الثامن. وبنحو أكثر تحديداً، ستُقدَّم نتائج البحث الحديث في الشيعية المبكرة مع إشارة خاصة إلى بعض الأحداث الخاصة بالإسلام المبكر والميول والحركات الشيعية التي تطورت منها، في منتصف القرن الثاني/ الثامن، إلى ما أصبح يسمّى، إذا ما عدنا بذاكرتنا إلى الماضي، الحركة الإسماعيلية. فإجراء مثل هذا المسح للفترة التكوينية للشيعية أمر لا بد منه لفهم الإسماعيلية المبكرة، ليس لأن الإسماعيليين تبنوا معظم تراث الشيعية المبكرة فحسب، بل لأنها تشرح الوسط الديني - السياسي الذي ولدت الإسماعيلية المبكرة فيه. كما يجب تذكّر أن التاريخ الأقدم للشيعية، ولا سيما الشيعية الإمامية، حتى وفاة الإمام جعفر الصادق سنة ١٤٨/٧٦٥، إنما هو تاريخ تتشارك فيه الشيعية الاثنا عشرية والإسماعيلية، حيث إنهما تعترفان بالأئمة العلويين الأوائل أنفسهم، ولو كان ذلك بتسلسل مختلف إلى حد ما.

أصول الشيعية

لقد نجح محمد، رسول الله، في الفترة ما بين هجرته من مكة إلى المدينة في أيلول من عام ٦٢٢م، وهي التي حددت بداية التقويم الهجري، وبين وفاته بعد فترة مرض قصيرة في ١٣ ربيع الأول عام ١١ هـ/٨ حزيران، ٦٣٢م، نجح في تأسيس دولة ذات قوة وسمعة لا يستهان بهما طبقاً للمقاييس السائدة آنئذ في شبه

الجزيرة العربية. وخلال هذه الفترة ذات السنوات العشر، دانت معظم القبائل البدوية القاطنة في الصحراء العربية بالولاء للنبي الذي أرسى بهذا الشكل قاعدة الانتشار اللاحق لدين الإسلام الجديد خارج حدود شبه الجزيرة العربية، غير أن وفاة النبي وضعت الأمة الإسلامية الوليدة في مواجهة أول أزمة رئيسية لها. إن أصل الانقسام في الإسلام إلى السنية والشيعية يمكن تقصّيه والعودة به بصورة عريضة فعلاً إلى أزمة خلافة النبي محمد.

إن خليفة النبي لا يمكن أن يكون نبياً آخر (ولو أنه سرعان ما ظهر عدد من الأشخاص الذين ادعوا مثل ذلك)، وهو ما سبق أن أُعلن بجلاء عبر الوحي الإلهي بأن محمداً كان «خاتم الأنبياء». لقد عمل محمد قائداً للأمة الإسلامية فضلاً عن قيامه بتبليغ الرسالة الإسلامية وتفسيرها. ولذلك كان من الضروري اختيار خليفة ليتولى القيادة الفاعلة ويضمن استمرارية الأمة الإسلامية ودولتها. وطبقاً لوجهة النظر السنيّة، فإن النبي لم يترك توجيهاً رسمياً ولا وصية بخصوص خليفته. ووسط الكثير من الجدل الناشئ بين المهاجرين المكيين والأنصار المدنيين، انتُخب أبو بكر، وهو واحد من أقدم من تحوّل إلى الإسلام والصاحب المؤتمن للنبي، لمنصب الخلافة. إن انتخاب أبي بكر تمّ بفعل اقتراح تقدّم به عمر بن الخطاب. وهو نفسه كان من المهاجرين ورحّب به كبار صحابة رسول الله الآخرين الذين منحوا أبا بكر بيعتهم.

لُقِّب أبو بكر، باعتباره الزعيم الجديد للأمة الإسلامية، «بخليفة رسول الله»، وهو لقب سرعان ما اختُصر بـ«خليفة» فقط (ومنه اشتقت كلمة Caliph في اللغات الغربية). وهكذا، بانتخاب أول خليفة للنبي، قامت مؤسسة إسلامية فريدة هي الخلافة. وأصبحت الخلافة منذ بدء ظهورها تجسّد كلاً من الزعامتين الدينية والسياسية للأمة[١]. وكان هذا التدبير الفريد متوقعاً بسبب طبيعة تعاليم الإسلام نفسها والخبرة المحدودة للأمة الإسلامية في ظل قيادة النبي. فالمسلمون الأوائل لم يعترفوا بأي تفريق بين الدين والدولة ولا بين السلطات والمؤسسات الدينية والدنيوية، وهو تفريق مألوف جداً في العالم المعاصر. لقد كان المفهوم الثيوقراطي الصارم للنظام، الذي لم يكن الإسلام فيه مجرد دين فحسب، بل كان

نظاماً كاملاً رسمه الله ليحكم الجنس البشري في جميع المجالات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والروحية، جزءاً لا يتجزأ من رسالة محمد وممارساته.

دامت خلافة أبي بكر ما يزيد قليلاً على سنتين فقط، وقبيل وفاته عام ١٣/ ٦٣٤ اختار عُمر بصفة شخصية خليفة له. غير أن هذا الاختيار قد سبقته مشاورات غير رسمية مع عدد من المسلمين البارزين وتلاه ترحيب من الأمة وبيعتها. واستحدث عمر، الذي اغتيل عام ٢٣/ ٦٤٤، أسلوباً جديداً لانتخاب خليفته. لقد استقرّ رأيه على أن يختار مجلس (شورى) مكوّن من ستة من الصحابة الأوائل، الخليفة الجديد من بين أعضائه أنفسهم. وتمّ في الوقت المناسب اختيار عثمان بن عفان، أحد أفراد العشيرة المكية صاحبة النفوذ، أمية، وأصبح، بعد تلقي البيعة المعتادة، الخليفة الثالث. كان هؤلاء الخلفاء الأوائل ينتمون جميعاً إلى قبيلة قريش المكية، وكانوا من أوائل المتحولين إلى الإسلام ومن صحابة النبي. وهكذا، قامت الخلافة المبكرة على أساس من مركز امتيازي لقريش ككل، بينما حُرمت عشيرة النبي من بني هاشم القرشية من المكانة الدينية الخاصة التي تمتعت بها كما يبدو خلال حياة النبي.

في غضون ذلك، كانت زمرة صغيرة قد ظهرت في المدينة عقب وفاة النبي مباشرة، وكانت تعتقد أن علي بن أبي طالب ابن عم النبي المباشر وصهره زوج ابنته فاطمة، كان أكثر كفاءة من أي من المرشحين الآخرين، بمن فيهم أبو بكر لخلافة النبي، ومع مرور الوقت، أصبحت هذه الزمرة الصغيرة التي تكونت أصلاً من بعض أصحاب علي ومؤيديه، تعرف باسم شيعة علي، ثم باسم الشيعة بصورة مبسطة، لكن علياً، بدلاً من تحقيق طموحات الشيعة بأن يصبح الخليفة المباشر للنبي، صار بالنتيجة الخليفة الرابع. ويبدو أن قوى السلطة التي مارسها الخلفاء الأربعة الأوائل، وهم الذين يُعرفون بالخلفاء الراشدين، قد قامت أساساً على تطبيق الأحكام الشاملة لرسالة الإسلام، بالنحو الذي عبّر عنها به التنزيل المحفوظ في القرآن. غير أنه كان يجري استكمال ما لا نجده في القرآن، وهو الذي صدر النص النموذجي الأول منه كتابة زمن خلافة عثمان، عند الضرورة بالسنة أو الممارسة التي نشأت في الأمة الإسلامية الوليدة خلال حياة النبي.

في تلك الأثناء، كان بنو هاشم قد احتجوا بلا طائل على فقدانهم مركزهم، في الوقت الذي اقتنع فيه علي بإصرار بمشروعية ادعائه بخلافة محمد بناءً على قرابته وارتباطه الوثيق به، ومعرفته الدقيقة بالإسلام إضافة إلى مواقفه المبكرة في سبيل قضية الإسلام. وبالفعل، فقد أوضح علي في خطاباته ورسائله أنه كان يعتبر أهل بيت النبي مخوّلين لتولي زعامة المسلمين[٢]. لقد كان لعلي، كما لاحظنا، منذ وقت مبكر، دائرة من المؤيدين الذين اعتقدوا بأنه كان أكثر كفاءة من بقية الصحابة لخلافة النبي. وغموض الأمور يبرز في أن علياً قد اعترف بخلافة أبي بكر بعد تأخر دام ستة أشهر تقريباً. حيث تزامن انقضاء الوقت هذا مع وفاة فاطمة أيضاً. ومما تجدر إضافته في سياق الكلام أن فاطمة كانت داخلة في نزاع مع أبي بكر بشأن قضية إرث معقدة إلى حد ما تتعلق بعقار كان يملكه النبي[٣]. غير أن قضية ترشيح علي استمرت، رغماً عن ذلك، في تلقي تأييد شيعته في المدينة من المهاجرين والأنصار على السواء، وطوّر هؤلاء، مع مرور الوقت، وجهة نظر عقائدية، وأخذت قضيتهم تلقى اعترافاً على نطاق أوسع. وطبقاً للمصادر غير الشيعية فإن الاعتبار الرئيسي الذي قام عليه مركز الشيعة في البداية، كان يتصل أساساً بالأهمية الخاصة التي ارتبطت بعلي باعتباره الأسبق من أفراد أهل البيت.

إن وجهة النظر التي لخصناها أعلاه بخصوص أصول الخلافة والشيعية هي أساساً تلك التي يؤمن بها المسلمون السنة وتقبل بها الغالبية العظمى من الغربيين المختصين بالدراسات الإسلامية. لكن ثمة رواية شيعية أيضاً تختلف عن الرواية السنية. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يجوز النظر إلى الشيعية، التي هي موقع الأقلية الآن، باعتبارها «بدعة»، أو انقلاباً متأخراً، أو انشقاقاً عن دين صحيح قائم (أرثوذكسية). إن كلتا الحركتين تمثّل في حقيقة الأمر جزءاً لا يتجزأ من الإسلام، ويجب اعتبارهما على وجه أصح، تفسيرين مختلفين للرسالة الإسلامية الواحدة[٤]. وغني عن القول أن الصلاحية الموضوعية لهذا المنظور أو ذاك هي، كما في معظم نقاط الجدل الدينية، قلّما تكون مسألة مثيرة للجدل. ولا يمكن حل هذه التناقضات على أساس الطبقات المتنوعة للمصادر الأولية، ولا سيما الأعمال الدينية والتاريخية وما يسمّى كتب الفرق. وليس الأمر كذلك لأن هذه

المصادر تعكس انحيازاً سنياً أو شيعياً فحسب، بل لأن إمكانية وجود المنظور الشيعي كانت، طبقاً للشيعة، قائمة أيضاً في الإسلام، منذ البدايات الأولى، كما سنرى.

وهناك، على كل حال، أولئك الغربيون المختصون بالدراسات الإسلامية الذين يشاركون في الرأي القائل بأن وجهة النظر الشيعية قادت، بمرور الوقت، إلى إعادة كتابة التاريخ المبكر للإسلام. وهم يجادلون بأن الشيعة الاثني عشرية، على وجه الخصوص، أقدموا، منذ الربع الأخير من القرن الثالث/ التاسع وما بعد، عندما بدأت الشيعة الاثنا عشرية تكتسب صورتها المألوفة الراهنة، على إعطاء رواية للحوادث المتعلقة بالفترة من وفاة النبي حتى عام ٢٦٠/ ٨٧٤، وهي السنة التي غاب فيها إمامهم الثاني عشر، تدعم موقعهم العقائدي إلا أنها ليست بالضرورة متطابقة مع الحقائق(٥). إن هدفنا لا يقف عند التنقيب في الأبحاث الجدلية أو الدفاع عن أيّ من الانقسامين الرئيسيين للإسلام. فهذه النقاط الأساسية كانت، في نهاية الأمر، قد أصبحت موضع جدل عبر القرون، وأفضت إلى وفرة في الرسائل التي تؤيد وجهة نظر واحدة وتفنّد الأخرى. إن هدفنا هنا هو بالأحرى، تقديم وجهة النظر الشيعية في ما يتعلق بأصول الشيعية(٦)، بغض النظر عن إمكانية ألا تكون بعض المعتقدات المشمولة قد نظر فيها الشيعة الأوائل.

لقد تمسك الشيعة، بكافة فروعهم، على أساس آيات قرآنية محددة وأحاديث معينة، بالاعتقاد بأن النبي قد عيّن بالفعل خليفة له، أو إماماً كما يفضّلون تسمية زعيم الأمة ومرشدها الروحي. والشاهد الشيعي المركزي على أحقية علي بالخلافة هو حادثة غدير خم(٧). ففي ١٨ ذي الحجة من عام ١٠/ ١٦ آذار ٦٣٢ توقف النبي، وهو في طريق العودة من حجة الوداع، في موضع يُطلق عليه هذا الاسم بين مكة والمدينة ليجهر ببلاغ على الحجيج الذين كانوا بصحبته. وتفوّه وهو يأخذ علياً بيده، بالجملة الشهيرة «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وهي الجملة التي جعلت علياً، طبقاً للشيعة، خليفة للنبي. وعلاوة على ذلك، فإن من معتقدات الشيعة أن النبي كان قد تلقى النص الذي نتحدث عنه بطريقة الوحي الإلهي، ويعيّن النص علياً إماماً للمسلمين بعد وفاة النبي. ويستمر الشيعة

بالاحتفال بمناسبة هذه التولية الروحية لعلي بن أبي طالب باعتبارها أحد أكثر أعيادها أهمية.

ونتج عن ذلك إصرار عدد من المسلمين الصالحين، بمن فيهم سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري والمقداد بن الأسود الكندي وعمار بن ياسر على وجه الخصوص، وهم الصحابة الأربعة الذين صاروا يعرفون مجتمعين باسم أعمدة الشيعية الأربعة الأولى، بحماسة على أن خلافة النبي هي حق شرعي لعلي. لكن هذا الزعم لقي معارضة أكثرية المسلمين الذين أيّدوا خلافة أبي بكر، بل رأت هذه الأكثرية أن القرار المتعلق بمسألة الخلافة هو من شأن إجماع الأمة، ورفضت الاعتراف بأن النبي قد حدد خليفة له. وأصبح علي وشيعته مضطرين، بالنتيجة، إلى الاحتجاج على عملية اختيار خليفة النبي عن طريق الانتخاب. وكان هذا الاحتجاج نفسه، الذي رفعته تلك الحلقة الصالحة المؤيدة لعلي، هو الذي فصل الشيعة عن الأكثرية المسلمة.

بقيت قضية الشيعة تلقى تجاهل بقية أفراد الأمة، بمن فيهم أكثرية الصحابة، لكن الشيعة حافظوا على إصرارهم على أن من الواجب الرجوع بجميع المسائل الدينية إلى علي، لأنه هو الشخص الوحيد، برأيهم، الذي يمتلك السلطة الدينية. وبالفعل، فقد كان عند الشيعة مفهوم خاص للسلطة الدينية، وهو المفهوم الذي يحتل موقعاً مركزياً في فكر الشيعة، لكن يجب ألا يفهم انه يتضمّن أي فصل متعمّد بين المجالين الديني والسياسي في الإسلام الشيعي. فلم يكن لمثل هذا التمييز، كما سبقت الإشارة، أي معنى عند المسلمين الأوائل. وطبقاً لوجهة نظر الشيعة، فإن شيعة علي رأوا منذ بداياتهم الأولى أن أهم المسائل التي واجهت المسلمين بعد وفاة النبي كانت مسألة تفسير وشرح التعاليم الإسلامية وأركان الدين. والسبب في ذلك هو أنهم كانوا على علم بأن تعاليم القرآن والشريعة الإسلامية التي انبعثت من مصادر خارج إدراك الإنسان العادي، قد اشتملت على حقائق وغايات باطنية لا يمكن استيعابها عن طريق العقل الإنساني مباشرة. ومن هنا كان إدراك الشيعة لضرورة وجود رجل موثوق دينياً، أي الإمام، من أجل فهم المعنى الحقيقي للشريعة الإسلامية. وطبقاً لهذا الرأي، فإن إمكانية المنظور

الشيعي بحد ذاتها قد وُجدت في الرسالة الإسلامية، ولم يكن لهذه الإمكانية أن تتحقق إلا بتكوين الحركة الشيعية.

وبسبب مثل هذه الأفكار الشيعية ظهر في الأمة الإسلامية، بالنتيجة، مفهومان مختلفان لمسألة خلافة النبي. فالأكثرية رأت في الخليفة القيّم على أمور الشريعة وزعيم الأمة، بينما رأى الشيعة، من جهة أخرى، أنه في الوقت الذي يجب فيه على الخليفة أن يسوس الأمة بعدل، فإن الخلافة هي وظيفة روحية هامة أيضاً، وهي الوظيفة التي ارتبطت بتأويل الرسالة الإسلامية. وعلى الخليفة، نتيجة ذلك، أن يتمتع بالنسبة إليهم أيضاً بسلطة شرعية في سبيل تفسير تعاليم الإسلام وتزويد المسلمين بالهداية الروحية. وأي شخص بمثل هذه المؤهلات لا يمكن أن يكون طبقاً للشيعة، إلا من أهل البيت، لأنهم هم وحدهم من امتلك السلطة الدينية ووفر القناة الوحيدة لنقل رسالة الإسلام الأصلية.

لقد وجدت خلافات بالطبع في ما يتعلق بالتكوين الدقيق لأهل البيت، وهم الذين تحددوا في ما بعد ليشملوا أعضاءً معينين فقط من أقارب النبي الأدنين، ولا سيما علي وفاطمة وذريتهما. ومع ذلك، فإن شيعة علي المخلصين نظروا إليه منذ البداية على أنه العضو الأعظم شأناً من بين أهل البيت، ورأوا أنه قد ورث علم النبي وتعاليمه التي لم يفصح عنها. وقد ساد الاعتقاد في حقيقة الأمر، بأنه كان وصي النبي. وكان للخصال الفريدة التي تمتع بها علي كخليفة بُعدٌ هامٌ آخر في أعين الشيعة، وهو الاعتقاد بأنه قد سُمِّي بأمر إلهي عبّرت عنه وصية النبي. فقد تضمّن ذلك أن علياً كان يتمتع أيضاً بإلهام إلهي وأنه معصوم عن الخطأ والمعصية، الأمر الذي جعله معصوماً في كل علومه وفي كونه صاحب السلطة التعليمية بعد النبي. وأعلنت الشيعة، نتيجة مثل هذه المعتقدات، بأن الغاية النهائية لكل من سياسة الأمة وممارسة السلطة الدينية لا يمكن أن تتحقق إلا على يدي علي فحسب.

وتضم وجهة النظر الشيعية بخصوص أصول الحركة الشيعية عناصر عقائدية متميزة لا يمكن، كما هو مسلّم به، أن تنسب في كلّيتها إلى الشيعة الأوائل، ولا سيما إلى شيعة علي الأصليين. وغني عن القول أن العديد من الغربيين المختصين

بالدراسات الإسلامية هم مع الرأي القائل بأنه لم يكن لدى الشيعية، خلال نصف القرن الأول من وجودها عندما كانت لا تزال حركة سياسية صرفة، أية معتقدات دينية مختلفة عن تلك التي اعتنقها المسلمون غير الشيعة. وتبقى الحقيقة بأن ما نعرفه معرفة مؤكدة تاريخياً عن الأفكار والنزعات الشيعية الأقدم هو مقدار ضئيل جداً. لكن إذا ما أخذنا التراث والمصادر الشيعية كمسائل مرجعية مرة أخرى، فلعل أقدم الأفكار الشيعية قد تركزت عموماً على مفهوم مخصص من المعرفة الدينية المرتبطة بعلم النبي نفسه. ومن المحتمل أيضاً أنه وجدت أفكار بخصوص امتلاك هذه المعرفة أو العلم واعتبارها إحدى خصال زعامة الأمة. يضاف إلى ذلك أنه يمكن القول إن شيعة علي بدوا، بالمقابلة مع الأكثرية، كأنهم أكثر ميلاً في تفكيرهم نحو الصفات الوراثية للأفراد، وأن الفكرة بأن خصالاً خاصة محددة كانت وراثية، تنسجم بالطبع مع المفهوم العربي الذي ساد في فترة ما قبل الإسلام، وهو أن الصفات الإنسانية البارزة كانت تنتقل من خلال السلالة القبلية. ولذلك، كان أمراً طبيعياً إلى حد ما بالنسبة إلى أتباع علي المتفقهين دينياً، الذين أظهروا احتراماً خاصاً لأهل البيت أيضاً، الاعتقاد بأن بعضاً من صفات محمد الخاصة، ولا سيما علمه، قد يتوارثها أبناء عشيرته بنو هاشم، وأفراد أسرته الأدنون. وقد تكون عناصر شيعية من أصول تعود إلى جنوب شبه الجزيرة العربية هي التي تبنّت مثل هذه المعتقدات، لأنهم هم الذين ألفوا التقاليد اليمنية المتعلقة بالملكية الإلهية وشبه الإلهية وقداستها المتوارثة.

التاريخ المبكر للشيعية

إن أقدم التيارات الشيعية الفكرية، مهما كانت طبيعتها الدقيقة، قد تطورت تدريجاً عبر الزمن، ووجدت تعبيرها الكامل وتوحيدها في عقيدة الإمامة[٨]. أما المراحل التي مرّت بها هذه العقيدة فإنها ما تزال غامضة. لكن من المعروف على وجه العموم أن التصوّر الأساسي لهذه العقيدة الشيعية المتميزة، التي تجسّد المعتقدات الأساسية للإسلام الشيعي، قد بدأ في زمن الإمام جعفر الصادق.

فقد الشيعة الكثير من حماستهم بعد هزيمتهم الأولية، وبقوا في حالة من

الركود عملياً إبان خلافة كلّ من أبي بكر وعمر، عندما اتخذ علي نفسه موقفاً سلبياً وانعزالياً. إن سلوك علي إبان هذه الفترة المبكرة (١١-٢٣/ ٦٣٢-٦٤٤) يتضح بشكل أفضل من خلال ابتعاده عن المشاركة في شؤون الأمة، وعدم مساهمته في حروب الفتوح المتواصلة. وكان ذلك ابتعاداً مميزاً عن الدور الفعّال السابق الذي اضطلع به في حياة الأمة، وعن ظهوره في الصفوف الأمامية في جميع المعارك التي جرت في عهد النبي ما عدا معركة تبوك. لقد اعتكف بالفعل إبان هذه الفترة في بيته في المدينة. غير أن سلوك علي هذا يجب ألا يؤخذ على أنه دلالة على إحجامه عن الانغماس في الحياة العامة، لأن الخليفتين الأولين سعيا بالفعل لاستبعاده عن أي منصب ذي أهمية. إلا أنه عُيّن، مع ذلك، إلى جانب عثمان وطلحة والزبير في مجلس الصحابة الستة الذي كان عليه اختيار خليفة عمر[٩].

وتحولت هذه الأحوال الراكدة جذرياً إلى حد ما في عهد الخليفة عثمان (٢٣-٣٥/ ٦٤٤-٦٥٦) لمصلحة علي وشيعته. وكان تحول الأحداث إبان هذه الفترة من المشاحنات والتذمر، قد بدا كأنه يعمل على تنشيط طموحات الشيعة ونزاعاتهم. وتمحورت الشكوى المتعاظمة ضد عثمان، التي نُسبت إلى مسائل اقتصادية بصورة أساسية، حول المعارضة التي تكونت من سكان الولايات وأنصار المدينة ممن كانوا قد فقدوا في تلك الآونة الكثير من مراكز نفوذهم[١٠]. فقد عمل عثمان على توزيع حكم الولايات الرئيسية، بالإضافة إلى مدن الأمصار الهامة كالكوفة والبصرة، بين أقاربه المقربين. وعمل هؤلاء الحكام، بدورهم، على اتباع سياسات من شأنها تدعيم قوة بني أمية ومصالحهم الاقتصادية، وكذلك مصالح حلفائهم من أهل مكة الأثرياء. وكانت النتيجة أن أُعيد زعماء القبائل الذين كانت مطالبهم تقوم على قوة قبائلهم إلى مراكز نفوذهم في الولايات بعد أن أبقاهم عمر تحت سيطرته إبان خلافته. وترتب على ذلك فقدان الكثيرين من المسلمين الأوائل ممن لم تكن لهم أسناد قبلية لمناصبهم لمصلحة من يطلق عليهم اسم أشراف القبائل أو الأرستقراطية القبلية التقليدية. وقد خلقت هذه السياسة التذمر بين الأنصار والجماعات القبلية الأقل شأناً في الولايات، وهي

الجماعات التي كونت مطالبها الخاصة بها اعتماداً على مبدأ السبق في الإسلام، وهو السبق في الدخول في الإسلام وفي خدمته.

كان لتذمّر الولايات من حكم عثمان أسباب أخرى. فقد وصلت فترة التوسع السريع للإسلام إلى نهايتها مع تولي عثمان للخلافة. لكن كان على المقاتلين العرب في الأمصار، المدن التي كانت قواعد انطلاق للعديد من الفتوحات، البقاء في معسكراتهم في تلك الآونة، مع أن غنائم الحرب والمعارك لم تعد توفر أي مصدر دخل فيه مكسب ما. وقد خلقت هذه الحقائق المتغيرة لفترة ما بعد الفتوحات بحد ذاتها عدم الرضى بنظام الحكم. وللسير بالأمور نحو الأسوأ، فإن السلطة المركزية في المدينة التي لم تعد راضية بالحجم المتضائل للخُمس الذي كانت تحصل عليه من الغنائم سعت للتفتيش عن مصادر دخل أخرى في الولايات الجديدة لتعويض الهبوط الحاصل في دخل بيت المال.

ثمة شكوى خاصة أخرى كانت تتعلق بأراضي الساسانيين المهجورة في منطقة ما بين النهرين. وتقدمت بأقوى المطالب طبقة الذين سمّوا القرّاء، وهي من ضمن المجموعات الأخرى التي كانت تطمح إلى ملكية هذه الأراضي الزراعية الغنية في سواد الكوفة. والواضح أن هؤلاء القرّاء كانوا هم الذين أسهموا في الحروب المبكرة ضد الإمبراطورية الساسانية (أهل الأيام)، وهم الذين احتلوا الأراضي الشاغرة في جنوب العراق، إلا أن بعض المؤرخين المسلمين أشاروا في ما بعد إلى جماعات القرويين هذه باسم «قرّاء القرآن»، وهو مصطلح أصبح بمرور الوقت أشهر تعريف مقبول لكلمة «قرّاء». لذلك، أصبحت سياسة عثمان القائمة على توزيع الأراضي المتنازع عليها تدريجاً على المحظيين من أتباعه ممقوتة على وجه الخصوص في أوساط القرّاء، ولا سيما أن زعماءهم كانوا قد فقدوا، إلى جانب ذلك، مراكز نفوذهم لمصلحة زعماء القبائل الأقوياء في الكوفة. وتولّدت من قرّاء الكوفة، على سبيل ردة الفعل على هذا الهجوم المزدوج، أول معارضة في الولايات لخلافة عثمان. كانت معارضة الولايات قد تركزت، كما أشرنا في الأمصار، ولا سيما في الكوفة والبصرة. وسرعان ما اكتسبت الكوفة أهمية خاصة أيضاً في الأخبار التاريخية للحركة الشيعية المبكرة. ولذلك من المناسب الحديث

بكلمات قليلة عن جوانب معيّنة بحد ذاتها من جوانب هذه الأمصار[١١]. كانت الإمبراطورية الإسلامية قد استولت، في طور توسّعها السريع إبّان خلافة عمر، على العديد من المدن القديمة ضمن مجال حكم الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية. وأسّس العرب الفاتحون، إلى جانب ذلك، العديد من البلدات الجديدة. وقد نظر إلى هذه البلدات على أنها مخيمات عسكرية للمحاربين العرب الفاتحين، وهم الذين لم يُسمح لهم بالاستقرار في مدن الأراضي المحتلة القديمة كي لا يختلطوا بالسكان المحليين من غير العرب. وبما أن التقدم الرئيسي للجيوش العربية كان موجهاً باتجاه الأراضي الساسانية، لذلك فإن أهم هذه البلدان (الأمصار) كانت قد توضعت في الأراضي الشرقية للخلافة، ولا سيما في العراق. فكانت الكوفة في منطقة المدائن، عاصمة الساسانيين، وتوضعت البصرة بشكل استراتيجي بين الصحراء وموانئ الخليج، وكلتاهما كانتا المعبرين الرئيسيين في تلك المنطقة وتأسستا عام ١٧/ ٦٣٨ أو في فترة قريبة من ذلك. لذلك فقد اجتذبت البلدتان (المصران) جلّ المهاجرين العرب من مختلف أنحاء شبه الجزيرة الشمالية والجنوبية الذين ذهبوا للانضمام إلى الجيوش العربية المنتصرة، وحلت محلهم عناصر غير عربية في ما بعد، ولا سيما بعد عام ٢٠/ ٦٤١ عندما أصبح فتح منطقة ما بين النهرين أمراً مؤكداً.

كانت تنظيمات الكوفة والبصرة قد اعتمدت إلى حد بعيد على النموذج القبلي الذي كان سائداً في المجتمع العربي. وهذا يعني أن سكانهما قد قسموا إلى عدد من الجماعات القبلية، لكل واحدة منها قطاعها العسكري المنفصل وزعيمها القبلي الخاص بها. أما التكوين السكاني في الكوفة فقد كان، بالمقابلة مع البصرة، شديد التباين مع سيادة للعناصر العربية من جنوب شبه الجزيرة العربية، أو ما يسمّى المجموعات القبلية اليمنية. وكان ذلك من بين العوامل الرئيسية التي جعلت الكوفة أرضاً هامة لرفد الحركة الشيعية بينما سادت في البصرة المشاعر الدينية غير الشيعية. وفضلاً عما كانوا يتلقونه من غنائم الفتوحات، فإن رجال القبائل المحاربين كانوا يعيشون على عطاءات خصصت لهم بموجب نظام مجهول للتوزيع وضع في زمن عمر. وكان حجم العطاء، طبقاً

لهذا النظام، الذي اعتمد هو نفسه على نظام من التسجيل أو الديوان، يتقرر وفق المعيار الذي سبق ذكره وهو السابقة، والذي يعكس رغبة عمر في استبدال المطالب العربية التقليدية القائمة على الارتباط القبلي والسلطة، بأخرى إسلامية.

وفي الوقت الذي كانت فيه المعارضة لحكم عثمان تكتسب زخمها وقوة اندفاعها إبان السنوات الأخيرة من خلافته، وجد شيعة علي أن الفرصة سانحة لإحياء طموحاتهم المقموعة. وكان الشيعة لا يزالون ينقادون في ذلك الوقت لبعض أتباع علي الأساسيين كأبي ذر الغفاري المتوفى عام ٣١/ ٦٥١ -٦٥٢ في المنفى عقوبة له على احتجاجاته المتكررة على حكم عثمان، وعمار الذي قتل بعد ذلك بفترة قصيرة في معركة صفين عام ٣٧/ ٦٥٧. غير أن أعداداً أخرى من الشيعة الجدد بدأت في الظهور في تلك الآونة، وراحت تستمد دعماً من بني هاشم الذين تجاهل بنو أمية مصالحهم. ووجد علي نفسه محط نظر أبناء الولايات المستائين، وهم المجموعات التي بدأت بتنظيم نفسها حوالى عام ٣٤/ ٦٥٤، أي في الوقت ذاته الذي برز فيه الشيعة كحزب أكثر نشاطاً، وكانوا بهذا الشكل بحاجة إلى ناطق مؤثر ومقبول في العاصمة. وتضافرت قوى الشيعة مع العناصر المستاءة في الولايات، وهما الجماعتان اللتان اختلفتا من حيث طبيعة المعارضة لحكم عثمان، وتشابهتا من حيث الأهداف. إن بُغض عامة الناس لعثمان أخذ، نتيجة هذا التحالف المعقد، بالنمو جنباً إلى جنب مع المشاعر المؤيدة للشيعة والمتشيّعين لعلي، وهو الذي كان في الوقت نفسه يفاوض المعارضة باسم الخليفة في محنته. وتدهور الوضع بسرعة، وسرعان ما انفجر على شكل عصيان معلن عندما توافدت على المدينة كتائب العصاة من الكوفة والبصرة ومصر تحت القيادة العامة لقرّاء الكوفة. وبلغت حالة الفوضى هذه ذروتها بمقتل عثمان عام ٣٥/ ٦٥٦ على أيدي جماعة من متمرّدي الجيش العربي في مصر.

أصبحت الأمة الإسلامية، في الفترة التي أعقبت قتل عثمان، ممزقة بشكل سيّئ جداً حول مسألة ذنب عثمان وتبرير عمل المتمردين. وفي جوٍّ من الاضطرابات والعاطفة المشحونة نودي لعلي بالخلافة في المدينة. وكان هذا الأمر

انتصاراً مشهوداً للشيعة الذين صعد إمامهم في تلك الآونة إلى سدة الخلافة، ولو أن ذلك كان بعد تأخير دام أربعاً وعشرين سنة. وقد استقطب علي دعم كل جماعة عارضت إجمالاً الأوضاع التي سادت زمن عثمان. وكان طبيعياً أن يشكل ظهور الائتلاف الجديد للجماعات المؤيدة لعلي، هو وحالة التقشف التي كانت متوقعة في ظل حكم علي، إنذاراً بالخطر للأرستقراطية القبلية التقليدية، ولا سيما بني أمية والعشائر المكية المتنفذة الأخرى. وقد واجهت علياً بسبب هذه المصالح المتناقضة، مصاعب منذ البداية سرعان ما انفجرت في أول حرب أهلية في الإسلام دامت طوال الفترة القصيرة التي أمضاها في الخلافة، ولم ينجح البتة في بسط سلطة خلافته على كامل الإمبراطورية الإسلامية، ولا سيما في الأقاليم التابعة لمعاوية بن أبي سفيان، أحد أقارب عثمان، وهو الذي حكم سورية لفترة بلغت زهاء عشرين عاماً.

وجاء أول تحدّ لعلي في شكل ثورة قادها كلٌّ من طلحة والزبير، وهما اثنان من أكثر الصحابة تنفذاً، بحجة المطالبة بالثأر لعثمان. وانضمت إليهما عائشة، ابنة أبي بكر وأرملة النبي التي كانت تكنّ بغضاً قديم العهد لعلي. وذهب قادة التمرد الثلاثة برفقة كتيبة قرشية إلى البصرة لتنظيم دعم لثورتهم. وردّ علي بسرعة فغادر المدينة لكسب الدعم لقواته في الكوفة، وهي المدينة التي أظهر سكانها ميلهم إلى علي، وهُزم المتمرّدون بسهولة في موقعة عرفت باسم معركة الجمل عام ٣٦/ ٦٥٦ قرب البصرة، وقتل فيها كل من طلحة والزبير. غير أنه كانت لهذه الثورة نتائج اتصفت بالأهمية والديمومة، إذ أصبح على المسلمين، منذ تلك الفترة فصاعداً، أن يتقاتلوا في ما بينهم، وتحولت السلطة المركزية للخلافة من المدينة إلى ولايتي العراق وسورية، حيث تركزت الفعاليات العسكرية للإمبراطورية في تلك الفترة. وفي هذا الظرف الجديد تكشّف التحدي الأموي لسلطة علي.

كان معاوية، رئيس الحزب الموالي لعثمان، قد بدأ، عقب صعود علي إلى السلطة مباشرةً تقريباً، بشنّ حملة ضد الخليفة الجديد ورفض مبايعته بالخلافة. ووجد هو أيضاً، ولاسيما من حيث كونه قريباً لعثمان، أن دعوة الثأر للخليفة

المقتول عذر مناسب لتغطية رغبته الحقيقية في رؤية الحكم الأموي يؤسّس في مختلف أنحاء الدولة الإسلامية. ووقع علي في شرك حالة لا يُحسد عليها. فالقتلة الحقيقيون كانوا قد فرّوا من المدينة، بينما كان العديد من القرّاء المحيطين به متورطين بنحو مماثل. وفي الوقت الذي كان فيه علي إما عاجزاً عن معاقبة أولئك المسؤولين مباشرةً، أو غير راغب في ذلك، قام معاوية بتمرّده وراح يتحدى شرعية خلافته بحد ذاتها.

في غضون ذلك، دخل علي الكوفة من أجل استنفار الدعم للمواجهة المرتقبة مع معاوية. وفي خطوة هامة هدفت إلى تدعيم قاعدة قوته هناك وتوحيدها، أعاد علي تنظيم الجماعات القبلية في الكوفة، وترتّبت على ذلك نتيجة ذات وجهين. الأول أنه غيّر تركيبة الجماعات القبلية السبع القائمة من خلال تعديل توزيع القبائل والعشائر من مجموعة إلى أخرى، في مصلحة اليمنية، وهم الذين كانوا، خلافاً للعرب النزاريين أو الشماليين، أكثر ميلاً إلى علي وإلى القيادة الشيعية المثالية. والثاني والأكثر أهمية، أنه كان بالنتيجة قد حاول، من خلال التعديل بحد ذاته، إعادة تأسيس القيادة الإسلامية في الكوفة على حساب القيادة القبلية التي كانت قد عاودت الظهور في ظل خلافة عثمان. وطبقاً لهذا، فإن رجالاً من أمثال مالك الأشتر وحجر بن عدي الكندي وعدي بن حاتم، وهم قادة قراء الكوفة الأوائل الذين طمستهم قوة أشراف القبائل، أعيدوا إلى مراكزهم في السلطة. ومثّل هؤلاء الرجال، مع كوفيين آخرين ذوي أوضاع مشابهة، ومعهم تابعوهم، العمود الفقري لقوات علي، وصاروا القادة الجدد للحركة الشيعية[١٢]. وقد حثّ قادة الشيعة علياً على مهاجمة قوات معاوية من غير تأخير. أما أشراف الكوفة فقد نصحوا، من جهة أخرى، بعدم التسرّع لأنهم كانوا راغبين في رؤية حالة من الجمود بين الأطراف المتنافسة. فمما لا شك فيه أن انتصار علي وسياساته القائمة على المساواة كانت ستؤدي إلى تقويض مواقعهم ذات الامتيازات، بينما كانت الهيمنة الشامية ستحرمهم من وضعهم المستقل في العراق. في ظل مثل هذه الظروف، وبعد فشل مفاوضات طويلة، انطلق علي في نهاية الأمر من الكوفة ولاقى القوات الشامية في صفّين على ضفة الفرات الأعلى

في ربيع عام ٣٧/ ٦٥٧. وأعقبت ذلك معركة طويلة ربما كانت من أكثر المعارك إثارة للجدل في تاريخ الإسلام المبكر.

إن أحداث معركة صفين، واقتراح التحكيم السوري، وقبول علي به، وما نجم عن صدور قرار أذرح للتحكيم بعد ذلك بعام، قد تفحّصها جميعها تفحّصاً نقدياً عدد من الباحثين العصريين، تماماً كما حدث مع الظروف العارضة التي قادت إلى خروج جماعات مختلفة من قوات علي، وهم الجماعات التي أطلق عليها في ما بعد اسم الخوارج[١٣]. وقد قوّضت هذه الأحداث مركز علي بنحو قاطع. وتضررت شعبيته على وجه الخصوص عندما قرر أخيراً وضع حد لخطر الخوارج المتعاظم وذلك بمهاجمة معسكرهم على طول قناة النهروان عام ٣٨/ ٦٥٨ موقعاً خسائر جسيمة بصفوف المنشقين. لكن هذا التصرف أدى إلى حدوث انتقاض للولاء على نطاق واسع بين قوات علي المترددة في ولائها بالأساس، فضلاً عن كونه قد فشل في القضاء على الخوارج. واضطر علي، عندما فشل في تعبئة جيش جديد، إلى التراجع إلى الكوفة متجاهلاً في واقع الأمر الحملة المتعاظمة لمعاوية. وراح علي إبان السنتين الأخيرتين للحرب الأهلية، وفي الوقت الذي استمر فيه العديد من المسلمين مترددين في الانحياز إلى أي من الطرفين، يتراجع بسرعة لمصلحة عدوه الأكبر. وأخيراً، فإن علي بن أبي طالب، أمير المؤمنين والخليفة الرابع، والإمام الأول للشيعة، ضُرب بسيفٍ مسموم لخارجي في مسجد الكوفة، وتوفي بعد ذلك بأيام قليلة في (٢١ رمضان عام ٤٠/ ٢٥ كانون الثاني ٦٦١).

خرجت الأمة الإسلامية من حربها الأهلية الأولى وقد مرّت باختبار قاسٍ جداً، وانقسمت إلى أحزاب أو فئات كان عليها أن تبقى متصارعة في ما بينها طوال القرون اللاحقة. وكانت الأحزاب (أو الفرق) الرئيسية قد بدأت تأخذ شكلها خلال السنوات الأخيرة من حكم عثمان. لكنها تبلورت بشكل أوضح في حزبين متعارضين اثنين، وذلك في الفترة التي تلت مقتل عثمان وموقعتي الجمل وصفين. وأخذت هذه الأحزاب تكتسب من الآن فصاعداً، تسميات عامة توحي، من ناحية انتقائية، بولاءاتها الشخصية بالإضافة إلى ارتباطاتها الإقليمية. فأصبح

مؤيدو علي يعرفون بأهل العراق بالإضافة إلى شيعة علي. بينما أُطلق على خصومهم اسم شيعة عثمان أو العثمانية بشكل أعمّ. وتكوّن الحزب الأخير بعد موقعة صفين من أهل الشام أساساً، وهم الذين يشار إليهم بشيعة معاوية أيضاً. ومنذ زمن الحرب الأهلية الأولى وما بعد، أخذ شيعة علي، أو الشيعة بشكل مطلق، يشيرون إلى أنفسهم بألقاب تحمل مضامين دينية أكثر تحديداً مثل شيعة أهل البيت أو بما يوازيه شيعة آل محمد. وبدءاً من موقعة صفين، ظهر حزب (أو فئة) ثالث في الأمة هو حزب الخوارج. وقد دُعي الخوارج في البداية، وهم الذين عارضوا الحزبين الأخيرين معارضة شديدة، بالحرورية نسبة إلى موضع يقال له حروراء التجأ إليه أوائل المنشقين من قوات علي، وبالشراة أيضاً (مفردها شاري) إشارة إلى أولئك الذين باعوا أرواحهم في سبيل الله. وقد تمكنوا، كما نعلم، من تنظيم حركة سريعة الانتشار تحدّت كل شكل من أشكال الشرعية وامتيازات الأسر الحاكمة عدة مرات في التاريخ اللاحق للإسلام[١٤].

في عهد خلافة علي حدثت تغييرات هامة في تركيبة الشيعة ونفوذها إذ كانت الشيعة، حتى زمن تولي علي للسلطة، ما تزال تمثل حزباً شخصياً صغيراً يتألف من المتحزبين الأصليين بصورة أساسية. لكنها توسعت خلال السنوات القليلة التالية فاجتذبت بعض أكثر المسلمين ورعاً وتقوى، مسلمين من أمثال زعماء قرّاء الكوفة الأوائل ممن تشبثوا بإخلاصهم لعلي. ولم يكن المتشيعون الجدد مهمّين من ناحية عددية، بل من ناحية الاختلاف الذي أحدثوه، كما أظهرت الأحداث اللاحقة، في ما يتعلق بقضية الشيعة من حيث الولاء الذي لم يتزعزع لعلي وللعلويين المنحدرين من صلبه. إن هؤلاء الشيعة المخلصين هم في حقيقة الأمر من بين أولئك الذين نقل عنهم أنهم أقسموا لعلي أن يكونوا من «الموالين لمن يواليه، والمعادين لمن يعاديه»[١٥]. وهو القول الذي يذكرنا بالكلمات نفسها التي استعملها النبي بشأن علي في غدير خم.

وفي محاولة لتقديم تفسير ممكن لهذا الإخلاص العميق، اقترح و. م. واط فرضية مثيرة للاهتمام تقول إن ارتباط الشيعة بعلي قد اكتسب بعداً دينياً أكثر قوة، وتحديداً إبان هذه الفترة بالذات من خلافته. لقد كانت الحرب الأهلية، طبقاً لهذه

الفرضية، فترة من عدم الاستقرار العام وأزمة اجتاحت الأمة في وقت كان فيه رجال القبائل البدوية من شبه الجزيرة العربية يشهدون ضغوط حياتهم الجديدة في ظل الظروف غير المستقرة للكوفة ولغيرها من مدن الأمصار التي نمت بسرعة. وكان طبيعياً أن يميل هؤلاء المهجرون العرب المضطربون إلى التفتيش عن خلاص يمكن الوصول إليه عبر قنوات مختلفة. وفي حالة الشيعة، فإنهم سبق أن تعرضوا لفكرة القدسية المتوارثة لأهل بيت النبي، بينما كان لليمنية منهم خاصةً معرفة بتراث الملكية الإلهية والصفات الخارقة للملوك. ولذلك، لم يكن من الصعب عليهم تنمية شعور مميز بأن خلاصهم ونجاتهم من الكروب يمكن ضمانها باتباع من يسمّى الزعيم الموهوب (الكارزماتي)، وهو الشخص الذي يتمتع بصفات معينة خارقة أو مرسومة إلهياً. وهكذا، فقد وجد الشيعة أن هذه الصفات الكارزماتية المعصومة عن الخطأ والزلل مجسّدة في علي، فأصبح الزعيم الكارزماتي الذي ارتبط به شيعته ارتباطاً وثيقاً تحقيقاً لخلاصهم[١٦].

إن وجود هذا الحزب من المؤيدين المتحمسين يفسّر بحد ذاته كيف تمكن الشيعة من البقاء عقب وفاة علي، وفي أعقاب العديد من الهزائم والحوادث المأساوية اللاحقة، غير أن من الواجب التمييز بين الشيعة كما هي، وبين الجماعات الأخرى من أتباع علي. ففي مناخ الحرب الأهلية المضطرب، انضوت مجموعات متنافرة عديدة لم يكن لها أي ارتباط روحي محدد بعلي، خلف قيادته. لقد وحدتهم معارضتهم لعثمان وللخصوم الآخرين المماثلين على أمل الحصول على منافع اقتصادية - سياسية متنوعة. وكانت النتيجة أن أصبح شيعة علي في صف واحد، على نحو مؤقت وضعيف، مع جميع أولئك الذين يصح اعتبارهم مؤيدين لعلي من عناصر ميالة للشيعة أو غير شيعية. وضمن هذا المعنى الأكثر شمولية، كان تأسيس الحركة الشيعية بين هذا الخليط من سكان جنوب العراق، ولا سيما في الكوفة. لقد مثّلت صورة علي عملياً رمزاً للمعارضة العراقية ضد الهيمنة السورية، واستمر العراقيون لفترة طويلة من الزمن يعتبرون فترة حكمه القصيرة باعتبارها «العصر الذهبي»، عندما كانت الكوفة، لا دمشق، هي عاصمة الخلافة. لكن الحال تغيّرت، بدءاً مع حوادث صفين، في غير

مصلحة الشكل المنتشر حتى الآن من الشيعة. وبدأت في تلك الآونة مجموعات مختلفة من أتباع علي من غير الشيعة بالتخلي عنه بطريقة مثيرة للشك، بمن فيهم أشراف الكوفة الذين كانوا قد وجدوا في وقت سابق أن من مصلحتهم تأييده. غير أن الشيعة كانوا، حتى زمن مقتله، لا يزالون يستمدّون الدعم من مجموعات بعينها من غير الشيعة. يضاف إلى ذلك أنه بينما بقي العراقيون عموماً مترددين في الانحياز إلى أحد الجانبين إبان الحرب الأهلية، فإن المستوطنين العرب في الكوفة حافظوا، وهم الذين كانوا تحت الهيمنة اليمنية، على مشاعرهم الموالية للمثال الشيعي من القيادة. وكان الفرس، كما سنرى، وهم الذين سرعان ما كوّنوا جزءاً هاماً من سكان الكوفة من غير العرب، مستعدين أيضاً للتعبير عن ميول مماثلة للشيعة.

في تلك الظروف نادى زهاء أربعين ألف كوفي بالحسن بن علي، الابن الأكبر لعلي وفاطمة، عقب وفاة والده مباشرة. غير أن حفيد النبي الشاب لم يكن في مستوى المنافسة مع الداهية معاوية الذي كان قد سعى جاهداً لسنوات عديدة لكسب المنصب لنفسه. وقد بلغت قوة معاوية بالفعل حداً بحيث أصبحت غير قابلة للتحدي تماماً، وتمكن بسهولة من إجبار الحسن على التنازل له عن الخلافة. ويبقى تأريخ الحوادث والظروف المحيطة بالصراع القصير الأجل بين الحسن ومعاوية، بالإضافة إلى الشروط التي في ظلها تنازل الحسن عن الخلافة وتقاعد في المدينة، يبقى غامضاً إلى حد ما[١٧]. وتبقى الحقيقة، على أية حال، أن الخلافة وقعت بعد انسحاب الحسن، في يد المنافس الأموي بسهولة، وهو الذي تمّ الاعتراف به على عجل خليفة جديداً في جميع الولايات ومن أكثرية المسلمين، ما عدا الشيعة والخوارج. ونجح معاوية، إلى جانب تمكنه من القبض على السلطة بمهارة بحجة الانتقام لعثمان، في تأسيس الخلافة الأموية أيضاً، التي قدّر لها أن تحكم الإمبراطورية الإسلامية على أساس ملكي لمدة تقرب من قرن من الزمن (٤١-١٣٢/ ٦٦١-٧٥٠)، ودخل الشيعة، في ظل هذه التطورات، في أصعب فترة من تاريخهم المبكر، لأن الأمويين اضطهدوهم بقسوة بالغة.

أما بقايا المؤيدين لعلي وأسرته من غير الشيعة فإنهم، مع النصر النهائي

لمعاوية، إما انقلبوا إلى الحزب المنتصر، وإما تبعثروا وتفرقوا. وكانت النتيجة أن الشيعة الانتقائية التي سادت في زمن علي قد تقلصت في تلك الآونة لتقتصر على الشيعة الحقيقيين الذين تابعوا وجودهم في صورة حزب معارضة صغير، لكنه يتقد حماسة، في الكوفة. من جهة أخرى، كان حزب معاوية، الذي كان يتسع وينتشر بسرعة، هو الذي أصبح بالنتيجة يمثّل الجسم المركزي للأمة، أو ما يعرف بجماعة المسلمين. وبحلول الأيام الأولى للعباسيين، أصبحت الأكثرية من المسلمين المساندين للخلافتين الأموية والعباسية تُعرف باسم «أهل السنة والجماعة»، أو بالسنة بشكل أبسط. ولم تستعمل هذه التسمية لأن الأكثرية كانت أكثر ارتباطاً «بسنة النبي» من الآخرين، بل بسبب ادعائهم أنهم هم أصحاب الممارسة النبوية الصحيحة، وهكذا استطاعوا بطريق هذا الادعاء أن يقفوا بالمرصاد، حسب وجهة نظرهم، لأولئك الذين انشقوا وانحرفوا عن طريق الجماعة ومبادئها العامة(١٨).

لم يكن تنازل الحسن عن الخلافة، في نظر الشيعة، ليبطل مركزه إماماً لهم. واستمر الشيعة فعلاً باعتباره زعيمهم بعد علي، بينما اعتبره العلويون رئيساً لأسرتهم. ولم يعد الحسن هو الناطق باسم الشيعة في تلك الآونة، وهو الذي امتنع، بموجب الاتفاق الذي عقده مع معاوية، عن القيام بأية نشاطات غير شخصية، بل بالأحرى حجر بن عدي. وأصبح هذا المتشيّع المخلص الروح المحركة للمشاعر الشيعية في الكوفة، ولم يتوقف البتة عن الاحتجاج ضد سياسة سبّ علي من فوق المنابر الرسمية عقب صلاة الجمعة، وهي سياسة استنّها معاوية. وقام الشيعة من الكوفة في مناسبات قليلة، بزيارة الحسن في المدينة، الموطن الدائم للعلويين، في محاولات لم تجد نفعاً لإقناعه بالثورة على معاوية الذي حكم بقبضة من حديد، واتخذ إبان ذلك إجراءات احتياطية متنوعة، بما فيها إعادة تركيبة للمجموعات القبلية الكوفية خاصة به، من أجل تفويت الفرصة على أي تمرد شيعي خطير. وبقيت الحركة الشيعية تحت السيطرة عموماً حتى وفاة الحسن المبكرة عام ٤٩/٦٦٩.

انتعشت آمال الشيعة بعد الحسن في استعادة الخلافة إلى العلويين، وهم

الذين ترأسهم في تلك الآونة الأخ الأصغر والشقيق للحسن، الحسين بن علي. وسرعان ما دعا هؤلاء إمامهم الجديد إلى الثورة على الأمويين، غير أن الحسين أوضح بجلاء أنه لن يستجيب لمثل هذه الدعوات ما دام معاوية على قيد الحياة، وذلك التزاماً منه باتفاقية التنازل التي وقعها شقيقه. إلا أن العناصر الشيعة المتحمسين لم يعودوا قادرين على البقاء في حالة سلبية. فبعد تولي زياد بن أبيه، الأخ بالتبني لمعاوية، حكم كلٍّ من البصرة والكوفة بوقت قصير، أي في عام ٥١/ ٦٧١، حاول حجر ومعه حفنة من الرجال الشيعة الأشداء التحريض لإشعال ثورة في الكوفة[١٩]. لكن لم تترجم عملياً البتة لأن الشيعة لم يكونوا على قدر كافٍ من العدد والعدة والتنظيم، ولم يتحقق الدعم القبلي الكوفي الذي عوّلوا عليه. وقد اعتُقل حجر وأصحابه، فاختاروا التضحية بأرواحهم على التشهير بعلي ونيل العفو. وهكذا فتحت مأساة حجر بالنتيجة سجل شهداء الشيعة، لأنها صارت سبيلاً للشهادة التي قدّمها الشهيد الشيعي، الحسين، الذي يسمّى سيد الشهداء.

توفي معاوية سنة ٦٠/ ٦٨٠، وتولّى ابنه يزيد الخلافة طبقاً لوصية لم يسبق لها مثيل، وقد سبق لمعاوية أن حصل على موافقة ذوي الشأن في الإمبراطورية عليها. فكتب زعماء الشيعة في الكوفة، مثل سليمان بن صُرَد الخزاعي، وحبيب بن مظاهر، ومسلم بن عوسجة، وهم من المتشيعين المخلصين الذين حاربوا إلى جانب علي في معركتي الجمل وصفين، كتبوا إلى الحسين يدعونه لقيادة أتباعه من أهل الكوفة وانتزاع الخلافة من يزيد. وأُرسلت دعوات مشابهة من كوفيين آخرين، ولا سيما اليمنيين، على أمل أن يقوم الحسين بتنظيم ثورة على الحكم الأموي وإنهاء الهيمنة السورية على العراق. غير أن الحسين، الذي سبق له أن رفض منح بيعته ليزيد وانسحب إلى مكة، رأى أن من الحكمة إجراء تقييم للموقف من خلال ابن عمه مسلم بن عقيل قبل اتخاذ أي قرار. وسرعان ما تمكن مسلم، إثر وصوله إلى الكوفة، من جمع الآلاف من عهود الدعم والتأييد، وكتب إلى الحسين بعد أن وثق من الحالة ونصحه بتولي القيادة الفعلية للشيعة والمتعاطفين معهم في الكوفة. وقرر الحسين أخيراً الاستجابة للدعوات الملحة.

غير أن يزيد، الذي أصبح قلقاً من المشاعر الشيعية المتعاظمة، تصرف من جانبه بسرعة. فقد عيّن الرجل القوي عبيد الله بن زياد، حاكم البصرة آنئذ، لتولي حكم الكوفة أيضاً وزوّده بأوامر صارمة لسحق الاضطرابات الموالية للحسين هناك. وسرعان ما أدخلت إجراءات ابن زياد المضادة القاسية والعقوبات الرعب في قلوب الكوفيين، بمن فيهم اليمنيون والمتعاطفون مع الشيعة. ولم يكن ذلك مفاجئاً لأن الكوفيين أظهروا فقداناً معهوداً للتصميم والعزيمة مراراً وتكراراً. واعتُقل مسلم بعد أن تخلى الكوفيون عنه على هذه الصورة بعد فشله في إشعال ثورة في الحال وأعدم. وتمّ إخضاع الكوفة مرةً أخرى ووضعها تحت السيطرة الأموية الكاملة. لكن الحسين كان قد انطلق في طريقه إلى الكوفة.

كانت تصحب الحسين في رحلته القاتلة تلك زمرة صغيرة من الأقارب والأصحاب، وقبل وصولهم إلى هدفهم، اعترضهم جيش أموي مكوّن من (٤٠٠٠) مقاتل في سهل كربلاء قرب الكوفة. وفي ذلك الموقع قتل الحسين وحوالى ٧٢ من أصحابه بوحشية بعد أن رفض للمرة الأخيرة الخضوع ليزيد في (١٠ محرم ٦١/ ١٠ تشرين الأول ٦٨٠)، ولم ينجُ من تلك المذبحة سوى النساء ونفر قليل من الأطفال. وكان علي بن الحسين، وهو الذي عرف في ما بعد باللقب التشريفي له (زين العابدين)، أحد الناجين لأنه كان مريضاً وأودع في خيمته أثناء القتال. ولم يكن من بين الـ ٥٤ شهيداً من غير العلويين في كربلاء سوى عدد قليل من أهل الكوفة الذين نجحوا وتدبروا أمرهم في اختراق الحصار المحكم الذي طوّق به ابن زياد الكوفة، ليكونوا إلى جانب إمامهم في ساعة حاجته. ويكنّ الشيعة تقديراً خاصاً لهؤلاء الشهداء، ولا سيما المسنّين منهم مثل مسلم بن عوسجة، وعابس بن أبي حبيب، وسعيد بن عبد الله الحنفي وحبيب بن مظاهر، الذي تولى قيادة الجناح الأيسر من جماعة الحسين، بينما كان زهير بن القين، وهو أحد الصحابة المؤمنين، يتولى قيادة الجناح الأيمن. وهكذا اختتم الفصل الأكثر مأساوية في تاريخ الشيعة المبكر بل في تاريخ الإسلام في حقيقة الأمر[٢٠]. ولا يزال العالم الشيعي يحتفل بخشوع كبير بذكرى هذه الحادثة، وتقام لها احتفالات مهيبة على شكل مسرحية دينية شعبية (أو مجالس عزاء).

لقد أثار الاستشهاد البطولي لحفيد النبي حمية دينية جديدة في نفوس الشيعة. فكان مقدراً لهذه الحادثة، التي أرست قاعدة الشهادة الشيعية بصلابة، أن تؤدّي دوراً في توحيد الهوية الشيعية. ونجد أن الشيعة وعدداً من الكوفيين الآخرين ممّن كانوا قد ألحّوا على الحسين للحضور إليهم، قد اهتزوا بعمق في الفترة التي أعقبت كربلاء مباشرة. وتولد عندهم شعور بالتوبة والندم، وأحسوا بالدافع للثأر لمقتل الحسين والتكفير عن فشلهم في تقديم العون له. ومن هنا كانت تسمية هؤلاء لأنفسهم بالتوابين. وبدأوا مع نهاية عام (٦١/ ٦٨٠)، بتنظيم حركةٍ لهم رسمياً، ضمن مئة من الأعضاء الأصلاء من شيعة الكوفة الأشداء، لم يكن عمر أي واحد منهم دون الستين. ولا شك في أن هؤلاء المتشيعين كانوا يتصرفون، وهم المسنون والأوفياء، على أساس من الشعور بالإثم أو صحوة الضمير. ولم يعمل التوابون على الإعلان صراحة عن أي واحد من العلويين واعتباره إماماً لهم. واختير سليمان بن صُرَد الذي كان في مقدمة النشاطات الشيعية في الكوفة في تلك الآونة ليكون زعيماً لهم؛ وتقدمت الحركة بحذر وسرية بالغين خلال ثلاث سنوات، كان فيها يزيد على قيد الحياة.

مع وفاة يزيد المفاجئة عام ٦٤/ ٦٨٣، وجد التوابون أن الفرصة سانحة للظهور إلى الملأ وتوسيع جهودهم لكسب الأنصار. وكان الأمر كذلك بالأساس لأن الاضطراب الذي ساد في عهد يزيد انفجر في تلك الفترة في شكل حرب أهلية كاملة، وهي الثانية التي يشهدها الإسلام. فقد جاء بعد يزيد ابنه المريض معاوية الثاني، وتوفي بعد ذلك بحوالى ستة أشهر، فأصبح الشيخ المعمر مروان بن الحكم (ت. ٦٥/ ٦٨٥)، أعظم أفراد العائلة الحاكمة شأناً، الخليفة الجديد. وقاد ذلك إلى نزاع مباشر بين القبيلتين المتنافستين في الشام، كلب وقيس، ما جعل مستحيلاً على الأمويين أن يحققوا سيطرتهم على العراق. في غضون ذلك، كان عبد الله بن الزبير، الذي رفض، مثل الحسين، مبايعة يزيد وثار عليه، يدّعي الخلافة لنفسه بنجاح في الحجاز. وكان قد ضمن اعترافاً عاماً من العراقيين الذين كانوا يحاولون الحصول على استقلالهم عن الشام. فقام هؤلاء بطرد ابن زياد، الحاكم الأموي لمدينتي البصرة والكوفة، والذي يتحّمل مسؤولية

رئيسية عن مذبحة كربلاء. في ظل هذه الفوضى السائدة، تمكن التوابون من التماس عهود للدعم والتأييد من حوالى ١٦٠٠٠ شخص، لم يكونوا جميعهم من الشيعة. وقرر سليمان بن صُرَد، خلافاً لنصيحة بعض المقربين له، مهاجمة قوات ابن زياد الموجودة آنئذ على الحدود السورية استعداداً لإعادة احتلال العراق لمصلحة مروان، وتجمّع التوابون في منطقة النخيلة قرب الكوفة حسب الخطة في ربيع الثاني (٦٥/تشرين الثاني ٦٨٤). لكن، لخيبة أملهم، لم يحضر إلى ذلك المكان سوى ٤٠٠٠ رجل فقط ما لبثوا أن زحفوا، رغم قلة عددهم، فالتقوا جيش ابن زياد الأكثر عدداً بعد شهرين في موقع عين الوردة. وبحلول نهاية الأيام الثلاثة للمعركة كانت أكثرية التوابين، بمن فيهم سليمان نفسه، قد حققت العهد الذي قطعته على نفسها بالتضحية بأرواحها في سبيل الحسين.

لقد حددت حركة التوابين، التي مثّلت هزيمة أخرى للشيعة، نهاية لما يمكن أن نعتبره الطور العربي والموحد للحركة الشيعية. فاحتفظت الحركة الشيعية خلال نصف القرن الأول من حياتها، أي من (١١/ ٦٣٢) حتى حوالى (٦٥/ ٦٨٤) بطبيعة عربية صرفة إلى حدٍّ ما مع توجّه محدود إلى المسلمين من غير العرب. والتوابون الذين سقطوا في المعركة كانوا جميعهم من العرب، بمن في ذلك عدد هام من قرّاء الكوفة الأوائل الذين أمدوا الحركة بشخصياتها القيادية. وكان هؤلاء العرب ينتمون بمعظمهم إلى القبائل اليمنية التي استقرت في الكوفة، ولو أن عرباً من أهل الشمال كانوا بينهم أيضاً. يضاف إلى ذلك، أن الحركة الشيعية في طورها الأولي هذا تكوّنت من حزب وحيد لم يحمل بداخله أية انقسامات داخلية. لكن خصائص الحزب هذه ما لبث أن تبدلت جذرياً ابتداءً من الحدث التالي في تاريخ الحركة الشيعية ونعني به ثورة المختار.

المختار والموالي

كان المختار بن أبي عبيد الثقفي رجلاً طموحاً ومثيراً للجدل، كرّس نفسه لقضية العلويين. وكان قد شارك في تمرد مسلم بن عقيل السابق لأوانه، ثم غادر بعد ذلك إلى الحجاز على أمل التعاون مع ابن الزبير. ومع تجدد المشاعر الشيعية

وانتعاشها في الكوفة في ما بعد عاد المختار وظهر هناك مرةً أخرى عام (٦٤/ ٦٨٤)، أي بعد وفاة يزيد ببضعة أشهر. وجاهد هناك للحصول على مركز قيادي له بين الشيعة الذين كانوا يفتقرون إلى وجود إمام نشيط. إلا أنه لم يحقق نجاحاً يذكر في ظل وجود سليمان بن صرد على قيد الحياة. فقد رفض سليمان الانضمام إلى صفوف المختار، أو الاستماع إلى تحذيراته من عقم أي تورّط سيّئ الإعداد مع الأمويين.

وأخيراً، حانت الفرصة التي طال انتظارها، مع هزيمة التوابين، وسنحت لتحقيق خطط المختار الخاصة به. فقام بشنّ حملة عنيفة، تحت ستار الدعوة للثأر لمقتل الحسين مرةً أخرى، باسم محمد بن الحنفية، ابن علي من خولة، وهي امرأة من بني حنيفة[٦١]. وادعى المختار، عن حسن كياسة، أنه أمين ابن الحنفية ووزيره. لكن ليس من الواضح إلى أي مدى كانت تلك المزاعم قد نالت الموافقة المسبقة من ابن الحنفية، الذي كان يقيم في المدينة وبقي مجرد رئيس اسمي للثورة المتكشفة. والنتيجة الأكثر أهمية هي إعلان المختار أن ابن الحنفية هو المهدي، أو الإمام المنقذ الذي سيقيم العدل على الأرض وهكذا يخلص المضطهدين من الظلم. وقد سبق لهذا اللقب أن أطلق بمعنى تشريفي على كل من علي والحسن والحسين، لكن استعماله بمعنى «المخلص» لأول مرة جاء من المختار في تلك الفترة. وكان مفهوم الإمام - المهدي تجديداً عقائدياً هاماً جداً، وبرهن على أنه يستهوي المسلمين من غير العرب على وجه الخصوص، وهم من يطلق عليهم اسم الموالي الذين كانوا يمثّلون جل جماهير الكوفة المضطهدة.

وسرعان ما كسب المختار تأييد الأكثرية الشيعية، بمن فيهم الباقون من التوابين، وصاحب النفوذ إبراهيم بن الأشتر (ت. ٧٢/ ٦٩١)، زعيم نواة الشيعة الصلبة والذي كان، كوالده، متشيعاً وفياً للعلويين. وما إن أكمل جمع جيش كافٍ حتى أعلن الثورة في (ربيع الأول ٦٦/ تشرين الأول ٦٨٥). وحقق المختار سيطرة سريعة على الكوفة دون سفك كثير للدماء. واستسلم الأشراف الذين لم يقفوا إلى جانب الثورة وبايعوا المختار بشكل مشابه لما فعله كوفيون آخرون. وتبنّى المختار سياسة توفيقية في البداية. فاختار موظفيه من بين الطبقة الحاكمة

العربية بشكل رئيسي، بينما أولى الاهتمام بالضعفاء والمضطهدين، وهم من الموالي، جزءاً هاماً من برنامجه الاجتماعي - الاقتصادي. فقد منح الموالي، على سبيل المثال، حقاً في الغنائم وخوّلهم حق الحصول على الرواتب من الجيش. لكن العرب المسلمين لم يرتاحوا لرؤية مراكزهم الامتيازية وهي تتحجّم لمصلحة الموالي، الذين كانوا ينظرون إليهم باعتبارهم جملة من مرتبة أدنى. وكانت النتيجة أن العرب ولا سيما زعماء القبائل الكوفيين الذين لم يميلوا البتة إلى الحركة الشيعية في المقام الأول، سرعان ما أعلنوا استياءهم من سياسات المختار، وبدأوا يتخلون عنه. ولم تُتَح لانتصار المختار فرصة العيش طويلاً لأن قواته تعرضت لهجوم ثلاثي من أشراف الكوفة، والأمويين، ومن الزبيريين في آخر الأمر.

مرةً أخرى وُجّهت القوات الشامية وهي في تلك الفترة تحت خلافة عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦/ ٦٨٥-٧٠٥)، أحد أكثر أفراد الأسرة الأموية المالكة شهرة، ضد العراق أواخر عام (٦٦/ ٦٨٥). غير أن قائد جيش المختار إبراهيم بن الأشتر أوقع الهزيمة بهم في معركة شرسة في (محرم ٦٧/آب ٦٨٦) ذبح فيها قائدهم الشهير ابن زياد. وكان أشراف الكوفة قد نهضوا، في غضون ذلك، ضد المختار، لكنهم هُزموا بسهولة على يد ابن الأشتر أيضاً. وأطلق المختار بعد تلك الحادثة العنان للشيعة المكبوحين حتى الآن ليأخذوا بثأرهم من الأشراف. وقد اعتُقل أكثر هؤلاء ذنباً في مأساة الحسين، بمن فيهم شمر بن ذي الجوشن وعمر بن سعد، وقطعت رؤوسهم. غير أن أشرافاً كثيرين آخرين نجحوا في الهرب إلى البصرة طلباً لحماية حاكمها مصعب بن الزبير، الأخ الأصغر لمناوئ الخليفة المكي. في ظل هذه التطورات، نقض العديد من العرب الكوفيين الذين أيدوا المختار حتى تلك الفترة بيعتهم له، وانحازوا إلى جانب الأشراف. أما زعماء القبائل فكانوا ينحازون علناً، إلى جانب ابن الزبير في سبيل إعادة تأسيس مركزهم تجاه المختار وأهل الشام. وأصبح المختار منذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك، مضطراً إلى الاعتماد كلية تقريباً على الموالي الذين أطلقوا على أنفسهم في تلك الفترة لقب شيعة المهدي.

وتمكن الأشراف في النهاية من إقناع مصعب بقتال الكوفيين الشيعة، وألحقت القوات البصرية، يصحبها زعماء القبائل الكوفيون، هزيمتين بجيش المختار في معركتين متتاليتين، وقعت الثانية منهما في (جمادى الأولى ٦٧/ كانون الأول ٦٨٦)، وفيها قتل الكثير من الموالي. واضطر المختار إلى التراجع إلى قلعة الكوفة حيث حاصرته هو ومن بقي معه من جنوده من الموالي قوات مصعب لفترة تقرب من الأربعة أشهر. وأخيراً قتل المختار هو وزمرة من مؤيديه المخلصين الذين رفضوا الاستسلام دون قيد أو شرط، بينما كانوا يحاولون اختراق الحصار في (رمضان ٦٧/ نيسان ٦٨٧). وهكذا، خضعت الكوفة لسيطرة ابن الزبير إرضاءً للأشراف الذين ثأروا لأنفسهم من الموالي.

بإزاحة المختار عن الطريق، وجد مدّعيا الخلافة الاثنان، عبد الملك وابن الزبير، نفسيهما في مواجهة مباشرة. غير أن عامل عبد الملك الأكثر ثقة، الحجاج بن يوسف، احتلّ مكة بعد أن هزم مصعباً عام (٧٢/ ٦٩١)، وقتل ابن الزبير في المعركة عام (٧٣/ ٦٩٢). وقد مثّل انهيار حركة ابن الزبير المناوئة للخلافة نهاية للحرب الأهلية الثانية، وأعيدت الوحدة إلى الدولة الإسلامية مرة أخرى. وفي عام (٧٥/ ٦٩٤)، أصبح الحجاج حاكماً للعراق، فحكم تلك الولاية والمقاطعات الشرقية التابعة لها خلال السنوات العشرين التالية بقبضة من حديد، مستخدماً القوات الشامية عند الضرورة. وابتنى معسكراً له محصناً في منتصف الطريق بين الكوفة والبصرة عام (٨٣/ ٧٠٢)، سماه واسط، وجعله المقر الجديد لحكم الولاية، وأقام فيه الميليشيا الشامية الموالية له. وقد حققت جهود الحجاج الأمن والازدهار الاقتصادي الذي خيّم في العراق، الأمر الذي أدى إلى فتوحات إسلامية جديدة في منطقة ما وراء النهر ووادي السند، وذلك إبان خلافة ابن عبد الملك وخليفته، الوليد (٨٦-٩٦/ ٧٠٥-٧١٥)، وهو الذي منح هذا الحاكم الأموي المقتدر مزيداً من السلطات الإضافية. وتوفي الحجاج سنة (٩٥/ ٧١٤)، أي قبل عام تقريباً من وفاة الوليد نفسه. إن هذا الاستطراد الموجز يوضح لماذا لم تقم أية ثورات شيعية في الكوفة خلال فترة حكم الحجاج الطويلة. وبالفعل، فإن إقامة حكم أموي صلب أعيد تأسيسه في العراق عام (٧٢/ ٦٩١) حرمت الشيعة،

الذين كانوا يفتقرون إلى قيادة فعّالة في تلك الفترة، من أية فرصة للقيام بنشاطات علنية لفترة السنوات الخمسين التالية تقريباً. ومع ذلك، فإن أفكار الشيعة ونزعاتها استمرت في التشكّل والتّبلور، ولا سيما بين الموالي. من هنا، كان من المفيد إلقاء نظرة أكثر تدقيقاً على الموالي والظلامات التي اشتكوا منها، وهي التي وفرت المحرك الضروري لمساهمتهم الفعالة في الحركة الشيعية.

تألفت طبقة الموالي (مفردها مولى) أساساً من المسلمين غير العرب الذين شكّلوا في فترة الإسلام الأولى طبقة وسيطة هامة بين العرب المسلمين والرعايا غير المسلمين في الإمبراطورية[٢٢]. لكن، ومع الاندماج الكبير للموالي داخل المجتمع الإسلامي بحلول القرن الثالث الهجري في ظل الحكم العباسي، لم يعد بالإمكان التعرّف على الموالي كطبقة متميزة، وفقد هذا المصطلح بالتالي أهميته واختفى.

في أعقاب الفتوحات الإسلامية، برزت الحاجة إلى مصطلح يصف الداخلين الجدد في الإسلام من بين الفرس والآراميين والبربر ومواطني البلدان المفتوحة الآخرين من غير العرب. فتمّ، من أجل هذا الغرض، تبنّي المصطلح القديم، المولى، الذي استعمل في المجتمع العربي أصلاً للإشارة إلى أنواع محددة من القرابة، وكذلك العلاقة عن طريق ميثاق، ولا سيما بين الأفراد والقبائل. وأصبح مصطلح مولى يشير في معناه الجديد إلى المسلم من أصل غير عربي المرتبط بإحدى القبائل العربية عن طريق الموالاة، وذلك لأنه كان من المتوقع إلحاق غير العرب برباط الموالاة إلى القبائل العربية بعد اعتناقهم الإسلام. وكان هذا الشرط دليلاً على حقيقة مفادها أن النموذج القبلي الذي ميّز مجتمع عرب ما قبل الإسلام قد استمر في تكوين البناء الاجتماعي للدولة الإسلامية. وطبقاً لهذا النوع من الولاء، فإن علاقة خاصة كانت تقوم بين المولى المحمي، وهو الذي كثيراً ما كان أسير حرب أو عبداً معتقاً، وبين حاميه الذي كان في العادة إما سيده السابق أو أحد العرب من ذوي الشأن.

كان الموالي يمثلون ثقافات وتقاليد دينية مختلفة. ففي العراق كانوا يتألفون أساساً من الآراميين، ولو أن الفرس والعناصر غير العربية الأخرى التي مثّلت

الطبقات الأقدم لسكان الولاية كانوا من بينهم أيضاً. وقد تدفق الآراميون والفرس، في أعقاب انهيار الإمبراطورية الساسانية، بأعداد كبيرة إلى مدن الأمصار العراقية باعتبارها المراكز الحضرية والإدارية والاقتصادية الأسرع نمواً في الإمبراطورية الإسلامية الجديدة. وكانت الكوفة، الأسبق من هذه المراكز في الشرق على وجه الخصوص، هي التي تلقت جُلّ هؤلاء المهاجرين المقتلعين ممن جاؤوا من خلفيات اجتماعية - اقتصادية مختلفة وشكلوا، بمرور الوقت، فئات الموالي المتنوعة[٢٣]. فكان هناك، أولاً، فئة الحرفيين والتجار وأصحاب الحوانيت وغيرهم من الحرفيين، الذين احتشدوا في هذه المدن الجديدة المزدهرة من أجل تقديم خدماتهم إلى المقاتلة العرب. وقد خضع هؤلاء الموالي، الذين شكلوا ربما أكبر فئة للموالي في الكوفة، لنوع خاص من الولاء الذي بموجبه كانوا أفراداً شبه مستقلين في القبائل التي ارتبطوا بها ووالوها. وكان هناك ثانياً، العبيد المعتقون، وهم الموالي من أصل غير عربي الذين جلبوا إلى مراكز الأمصار في موجات متعاقبة باعتبارهم أسرى حرب أو كجزء من غنائم العرب. وقد نالوا حريتهم إثر دخولهم في الإسلام، لكنهم استمروا مرتبطين بأسيادهم السابقين كموالٍ. وقد شكّلت هذه الفئة ثاني أكبر فئة في الموالي في الكوفة. أما الفئة الثالثة من جهة الكم في الموالي فقد ضمّت ملاّك الأراضي والزرّاع البؤساء الذين وجدوا، مع انهيار النظام الإقطاعي الساساني وتدمير الفاتحين العرب لقراهم، أن زراعة الأرض لم تعد مربحة اقتصادياً. وتفاقمت مشكلات سكان الأرياف أولئك، بمن فيهم أولئك العاملون في القرى والأراضي المحيطة بالكوفة، بسبب ارتفاع مستوى ضريبة الخراج. وكانت النتيجة أن أعداداً متزايدة منهم كانت مجبرة على ترك حقولها والبحث عن عمل بديل لها في مراكز الأمصار. وأخيراً، كان ثمة جماعة صغيرة من الموالي الفرس الذين زعموا لأنفسهم سلالات نبيلة، وقد سُمح لهم بالمشاركة في بعض الامتيازات التي حُفظت للطبقة العربية الحاكمة.

وانسجاماً مع انتشار حركة الدخول في الإسلام، فقد ارتفع العدد الإجمالي للموالي بسرعة كبيرة جداً. وأصبحوا في غضون عقود قليلة، يفوقون العرب

المسلمين عدداً. وطالما توقع الموالي، باعتبارهم مسلمين، أن يحصلوا على الحقوق والامتيازات ذاتها التي تمتع بها إخوتهم في الدين من العرب. فالنبي نفسه كان، بعد كل شيء، قد أعلن مساواة الجميع أمام الله، على الرغم من احتمال وجود فوارق نابعة من النسب والارتباط القبلي. لكن تعاليم الإسلام لم تلق إقراراً بها من الحكام العرب في ظل العهد الأموي، مع أنه جرى التقيّد بهذه الوصايا والمبادئ إلى حد أكبر في السنوات الأولى من عمر الإسلام وقبيل خلافة عمر، عندما كان الموالي لا يزالون أقلية صغيرة.

لقد وصلت الحال بالموالي، بجميع طبقاتهم، إلى تمثيل مكانة اجتماعية وعرقية دنيا، أو مواطنين من الدرجة الثانية إذا ما قارنّاهم بالمسلمين العرب. غير أنه جرى فصل الموالي عن بقية الرعايا غير المسلمين في الإمبراطورية، وهم الذين منحوا مكانة تفوق في دونيتها مكانة الموالي. وكان هؤلاء الذين أطلق عليهم ما يُعرف باسم أهل الذمة، أو الذمّيين بشكل أبسط، هم أتباع ديانات معينة معترف بها، ولا سيما اليهودية والمسيحية ثم الزرادشتية في ما بعد. وقد نال هؤلاء حماية (ذمة) الدولة الإسلامية مقابل دفع إتاوة معيّنة عرفت باسم الجزية، التي تطوّرت في ما بعد إلى خراج محدد يدفع عن الرأس. وكان باستطاعة الذميّ، وهو الذي خضع لتقييدات اجتماعية إضافية، اكتساب مكانة مولى عن طريق اعتناق الإسلام، والارتباط بقبيلة عربية كما يجب. غير أن العرب أظهروا تمييزاً ضد الموالي بطرائق متنوعة، ولا سيما في الناحية الاقتصادية، إذ غالباً ما حُرم الموالي من أي نصيب في الغنائم التي تتأتّى في الحرب إلى القبائل التي يرتبطون بها، وكذلك لم يخوّلوا حقاً في الرواتب المعتادة في الجيش. والأهم من ذلك كله، هو أن الضرائب التي كان يدفعها هؤلاء الداخلون الجدد في الدين الإسلامي، كانت في أوقات كثيرة مشابهة لضريبة الجزية والخراج المطلوبة من الرعايا غير المسلمين. وقد كان ذلك على الأرجح أحد أكثر الأسباب الفردية أهمية بالنسبة إلى تذمّرهم، خاصة أن الكثيرين منهم قد اعتنقوا الإسلام من أجل التخلص من مثل هذه الضرائب تحديداً.

وباعتبار الموالي طبقة اجتماعية واسعة ومحرومة في محيط حضري، وترنو

إلى دولة ومجتمع يتحسّسان تعاليم الإسلام بنحو أعمق، فقد كانوا أرضية هامة لإمداد أية حركة معارضة للنظام المقتصر على العرب فقط في ظل الأمويين. وقد شاركوا فعلاً في ثورات الخوارج، وانضم حوالى (١٠٠,٠٠٠) منهم إلى ثورة ابن الأشعث الفاشلة ضد الحجاج عام (٨٢/ ٧٠١). إلا أنهم كانوا، فوق ذلك كله، متورطين في حركة المعارضة الشيعية الأكثر أهمية المتمركزة في الكوفة، ليس لأن الحركة الشيعية برهنت على أنها أكثر جاذبية للجماهير المضطهدة فحسب، بل لأن خلفية بعض الموالي جعلتهم أكثر انشداداً نحو النموذج المثالي للقيادة الشيعية. وعلى سبيل المثال، كان لموالي جنوب العراق من الفرس تراث ديني - سياسي بخصوص الملكية الإلهية والزعامة الوراثية مشابه تقريباً لتراث اليمنيين. فكانوا، نتيجة ذلك، مستعدين للاستجابة لدعوات الشيعة ولوعودهم بإطاحة الأمويين الفاسقين، وتنصيب أهل البيت في الخلافة، وذلك من أجل تحقيق التعاليم الإسلامية الداعية إلى المساواة[٢٤].

كان المختار، كما أشرنا سابقاً، أول شخص يقدّر الأهمية السياسية المتزايدة للموالي ولإمكانية تقبّلهم لقضية الشيعة. ونجح بسهولة، عن طريق محاولة إزالة ظلاماتهم ومن خلال اللجوء إلى فكرة المهدي، في تعبئة الموالي في ثورته. لكن الأهم من ذلك كله هو أن المختار تمكن في تلك الآونة من جذب هذه العناصر غير العربية المتذمرة إلى الحركة الشيعية التي اكتسبت بهم قاعدة من الدعم الاجتماعي أكثر اتساعاً. ونتيجةً لهذا التطور، فإن هؤلاء الموالي الذين كان إسلامهم سطحياً ومثّلوا نقطة تحوّل حيوية في تاريخ الحركة الشيعية، أدخلوا العديد من الأفكار ذات الأصول البابلية القديمة واليهودية - المسيحية والإيرانية - الزرادشتية بما فيها تلك المشتقة من الهرطقيات الدينية الإيرانية كالمانكية والمزدكية، إلى الإسلام الشيعي؛ وهي أفكار كانت غريبة على الإسلام المبكر. وقد أدّى الموالي من حيث أعدادهم وأفكارهم وحماستهم دوراً رئيساً في تحويل الحركة الشيعية من حزب عربي محدود العضوية والقاعدة العقائدية إلى حركة دينامية مرنة.

الكيسانية والغلاة وأوائل الإمامية

لم تمثّل الحركة الشيعية خلال فترة الستين سنة ونيف التي تفصل بين ثورة المختار والثورة العباسية، حركة موحدة ومتماسكة. فقد وجدت معاً عدة مجموعات شيعية مختلفة، لكل منها إمامها، وطوّرت عقائدها الخاصة بها، بينما كان للأفراد حرية الانتقال من واحدة إلى أخرى بنحو متكرر. يضاف إلى ذلك أن أئمة الشيعة لم يعودوا في تلك الآونة ينحدرون من بين العلويين فحسب، وهم الذين أصبحوا بأعداد وفيرة بحلول ذلك الوقت[٢٥]، بل من فروع أخرى أيضاً من رهط النبي، أي بني هاشم. وكان هناك أيضاً أولئك الزعماء الشيعة الذين ادعوا - كما ادعى المختار - أنهم استمدوا سلطتهم من أئمة متنوّعين. وهكذا، فإن الحركة الشيعية في تلك الفترة لم تمنح، بالمقابلة مع حركة نصف القرن السابق، اعترافاً عاماً لأية سلسلة واحدة من الأئمة، التي عنها كانت تنحرف مجموعات منشقة متنوّعة لمصلحة سلالات أخرى بديلة من المدّعين.

تمحور أحد العوامل الهامة المسؤولة عن الانشقاق داخل حركة الشيعة حول الاختلافات في الرأي بخصوص مسألة من هم أهل البيت. فمنذ البداية، وكما أشرنا، آمن الشيعة بقداسة أهل بيت النبي وبالصفات الخاصة المتوارثة لأفراده. وهذه الصفات بالذات هي التي ميّزت أئمة الشيعة عن أهل البيت، وأهّلتهم لقيادة المسلمين في ظل الهداية الإلهية على الصراط المستقيم، غير أن أهل بيت النبي كانوا ما يزالون في فترة التكوين هذه يُعرَّفون على نطاق أوسع بموجب المعنى القبلي القديم، ولو أن الأئمة الذين خلفوا الحسين استمروا ينحدرون من بين العلويين. وقد شمل ذلك فروع بني هاشم المختلفة، وهم العشيرة القرشية المتنفّذة، بغضّ النظر عن النسب المباشر من النبي نفسه[٢٦]. ولذلك، فإن أهل البيت ضمّوا في ما بينهم ذرية محمد من خلال فاطمة وعلي إضافة إلى ذرية عمّيه الاثنين؛ ليس الطالبيين المنحدرين من أبي طالب (ت. حوالى ٦١٩) من خلال ولديه علي وجعفر (ت. ٨/ ٦٢٩) فحسب، بل وحتى العباسيين المنحدرين من العباس (ت. حوالى ٣٢/ ٦٥٣)، وهو الذي لم يعتنق الإسلام إلا في عام (٨/ ٦٣٠) فقط. وكانت أسرة علي، لأسباب تتعلق بالمشابهة، مركز الكثير من التنوع

في الولاء من خلال وجود شيعة وقفوا إلى جانب الفروع الثلاثة كافة؛ الحسنيين والحسينيين والحنفيين. وبكلمة أخرى، بدا أن العلويين الفاطميين وغير الفاطميين إضافة إلى العديد من الهاشميين غير العلويين، وهم الذين ينحدرون جميعاً من جد النبي لأبيه عبد المطلب بن هاشم، كانوا مؤهلين جميعاً ليكونوا أفراد أهل البيت.

ولم يحدّد الشيعة أهل البيت على نطاق أضيق ليضموا أولئك المنحدرين من النبي من خلال فاطمة، الذين عرفوا بالفاطميين (وشمل ذلك الحسنيين والحسينيين)، إلا في وقت متأخر، وبعد تسلم العباسيين للسلطة؛ بينما أصبح جلّ الشيعة من غير الزيدية يعترفون بالفاطميين الحسينيين بنحو أساسي. وكان التعريف الأخير هو الذي تبنّاه كل من الشيعة الإسماعيلية والاثني عشرية. ولم يؤدّ فقدان الإجماع على تشكيلة أهل بيت النبي إلى وجود أية اعتراضات بين الشيعة حتى وفاة الحسين، بينما كان العلويون على استعداد لقبول الحسن والحسين كزعيمين لأسرتهم بعد علي. لكن الظروف التي سادت في تلك الآونة قادت إلى ظهور التنوّع والاختلاف.

كان تطور الشيعية قد حدث، في مثل هذه الوضعية المشوشة، على أساس فرعين أو اتجاهين رئيسيين اثنين. فكان ثمة أولاً، فرع راديكالي برز كأكثر الفرعين سيطرة حتى زمن تسلم العباسيين للسلطة، وتكوّن من عدة مجموعات ذات ترابط داخلي في ما بينها؛ وهي المجموعات التي اعترفت، بدءاً بحركة المختار، بالحنفيين، ثم بهاشميين آخرين (ولا سيما العباسيين في ما بعد) أئمةً لهم بناءً على الدعاوى التي استمدوها من ولد ابن الحنفية. وقد استمد هذا الاتجاه، الذي أطلق عليه برنارد لويس تسمية شيعة الموالي أيضاً(٢٧)، التأييد والدعم من الموالي في جنوب العراق وفي أمكنة أخرى، حيث كانت لهم معتقدات متطرفة وأهداف ثورية، مع أنه وجد العديد من العرب، في مراكز قيادية في كثير من الأحيان. وكان هناك، ثانياً، فرع معتدل حافظ على وجوده بعيداً عن أي نشاط معادٍ للسلطة. وقد اتبع هذا الفرع الذي عُرف بالإمامية في ما بعد، سلسلة من الأئمة الحسينيين. وتلاقى الاتجاهان، في نهاية المطاف، ولو أن كل

واحد منهما حافظ على هويته الخاصة، في القسم الأخير من إمامة جعفر الصادق الحسيني، الذي نجح في توحيد الحركة الشيعية إلى حد كبير، غير أن التوجه الراديكالي استُعيد مرة أخرى على أيدي أئمة بواكر الإسماعيلية بصورة أساسية، بينما تبلور التوجه المعتدل بالنتيجة في ما يعرف بالشيعة الاثني عشرية، التي صارت تمثل جسم الأكثرية الساحقة من الشيعة. ونحن هنا بحاجة إلى بضع كلمات بخصوص الظروف التي في ظلها تكوّن هذان التوجهان.

بعد كربلاء، انكفأ الشاب زين العابدين، الابن الوحيد الباقي للحسين، والجد الأعلى لجميع الحسينيين، إلى المدينة وتبنّى موقفاً سكونياً تجاه الأمويين والزبيريين المناوئين للخلافة، ثم تجاه حركة المختار والحنفيين في ما بعد. وقد عمل على تحاشي جميع النشاطات السياسية، وهي سياسة حافظ عليها بل برّرها عقائدياً خلفاؤه في الفرع المعتدل. وكان المؤيدون لذرية الحسين من الشيعة المتأخرين قد زعموا أن الحسين شخصياً هو الذي نصّب زين العابدين خليفة له. لكن تبقى الحقيقة هي أن زين العابدين لم يكسب أية تابعية ذات أهمية بعد وفاة الحسين، بينما لاقت حملة المختار، من جهة أخرى، وهي التي دعت إلى تأييد ابن الحنفية باعتباره المهدي، تجاوباً شعبياً بين جماهير الكوفة لم يسبق له مثيل. وكانت النتيجة أن الأكثرية الساحقة من الشيعة، من العرب والموالي، انخرطت في صفوف هذه الحركة الناشطة، واعترفت بإمامة ابن الحنفية. والجدير بالتذكّر أيضاً أن ابن الحنفية قد تمتع في تلك الفترة بمركز خاص من الشرف والأقدمية بين العلويين. حتى إن بعض المختصين بالدراسات الإسلامية جادلوا بأن ابن الحنفية، باعتباره الابن الأكبر لعلي الباقي على قيد الحياة، وأكبر العلويين سناً، فهو يكبر ابن أخيه زين العابدين بحوالى عشرين عاماً، كان يُعدّ شيخ الأسرة العلوية؛ وهو مركز لم يعمل زين العابدين على تحدّيه علناً البتة[٢٨]. بهذه البدايات، بدأ الفرع المعتدل يعاني كسوفاً لبعض الوقت أمام الفرع الشيعي الراديكالي، وهو ما سنوجه إليه أنظارنا الآن.

تمكنت الحركة التي بدأها المختار من البقاء بعد القمع الذي تعرّض له حكمه في الكوفة. ولم تلبث أن انتشرت بسرعة في ظل دينامية «مواليها» الخاصين

بها، وهو الأمر الذي تشهد به الدولة التي أسسها بعض تابعي المختار في نصيبين بعد وفاته بوقت قصير، والتي انهارت تحت ضربات القوات الأموية عام ٧١/ ٩٦٠. وكان قد أطلق على أتباع المختار الذين قالوا بإمامة ابن الحنيفة اسم المختارية في البداية. لكنهم سرعان ما صار يشار إليهم باسم الكيسانية. ويعود أصل هذه التسمية، كما هي الحال مع أسماء بعض المجموعات الشيعية الأخرى، إلى كتب الفرق التي تناولت الانقسامات الداخلية في الإسلام وفرقه، ولا سيما تلك التي كتبها الأشعري (ت. ٣٢٤/ ٩٣٥)، والملطي (ت. ٣٧٧/ ٩٨٧)، والبغدادي (ت. ٤٢٩/ ١٠٣٧)، وابن حزم (ت. ٤٥٦/ ١٠٦٤)، وهم الذين كانوا من السنة الملتزمين، والشهرستاني (ت. ٥٤٨ / ١١٥٣)، الذي ربما كان إسماعيلياً مستتراً، وكذلك المصادر الأقدم حول الفرق المتفرعة التي صنفها المؤلفان الشيعيان النوبختي (ت بين ٣٠٠-٣١٠/ ٩١٢-٩٢٢) والقمّي (ت. ٣٠١/ ٩١٣)[٢٩]. وعلى أية حال، يبدو أن اسم كيسانية قد اشتُق من كنية المختار نفسه أو، وهو الأكثر احتمالاً، من شخصية أبي عمرة كيسان المثيرة للجدل إلى حد كبير، وهو المولى البارز ورئيس الحرس الخاص للمختار[٣٠]. ويؤكد الاشتقاق اللغوي الأخير أهمية الدور الذي اضطلع به الموالي في الحركة.

بقي الكيسانيون بعد وفاة المختار من غير تنظيم ولا قيادة فعّالة بعدما انشقوا عن التيارات الدينية المعتدلة للشيعة الكوفيين الأوائل، بينما حافظ ابن الحنفية على بعض الاتصالات بهم، وهو الذي لم يتبرأ علناً من علاقاته بالحركة على الرغم من خضوعه للخليفة الأموي عبد الملك في عام ٧٣/ ٦٩٢[٣١]. لكن الكيسانية انقسمت على نفسها بعد وفاة ابن الحنفية عام ٨١/ ٧٠٠ إلى ثلاث مجموعات متميزة على الأقل، أطلق عليها عموماً تسمية الفرق (مفردها فرقة) الذين كتبوا عن حركات الإلحاد والهرطقة. وقد استعمل هؤلاء هذا المصطلح ليشمل أية جماعة مستقلة، أو جماعة متفرعة، أو مدرسة فكرية، أو حتى مركز عقائدي ثانوي[٣٢]. إحدى هذه المجموعات لم تُقرّ بوفاة ابن الحنفية، واعتقدت أنه غائب في جبل رضوى قرب المدينة، ومن هناك سوف يظهر مرة أخرى باعتباره المهدي الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

وقد سمّي هؤلاء المتحزبون بالكريبية أو الكُرَّبيّة، نسبة إلى زعيمهم أبو كرب (كُريب) الضرير. وكان المتطرف المشهور حمزة بن عُمارة البربري ينتمي في البداية إلى هذه المجموعة، وكان تلميذاً لأبي كريب. غير أن حمزة بن عُمارة انفصل في ما بعد، بعد أن قال بوجهة نظر متشددة تضمّنت زعماً بالألوهية لابن الحنفية وبالنبوّة لنفسه، وانضم إليه بعض المؤيدين في المدينة والكوفة. ويذكر كتّاب الفرق بيان بن سمعان التميمي، المتطرف الشيعي المثير للجدل الذي ترأس جماعة خاصة به في الكوفة في ما بعد، باعتباره أحد المنتمين الأصليين إلى الكربية. وقد حفظت آراء الكرّبية لنا بصورة بليغة في أشعار كُثيّر (ت. ١٠٥/ ٧٢٣)، والسيد الحميري (ت. ١٧٣/ ٧٨٩) الذي تحوّل في ما بعد إلى الإمام جعفر الصادق. وكانت مجموعة ثانية بزعامة شخص يحمل اسماً قريباً من حيّان السرّاج على ما يبدو، قد قالت إن ابن الحنفية، الذي تأكدت وفاته، سيعود هو والمتحزبون له، إلى الحياة مرة أخرى، وعندها سيقيم العدل على الأرض.

في هذه المعتقدات الكيسانية المبكرة التي انتشرت بين الموالي بنحو أساسي، توفرت لدينا النصوص الشيعية الأولى التي تناولت عقيدة الغيبة الإيسكاتولوجية، وهي غيبة الإمام الذي تطول حياته بطريقة خارقة، ثم يتوقع ظهوره كمهدي، وعقيدة الرجعة، وهي عودة الشخصية المهدية المنتظرة من الموت أو الغيبة، في وقت ما يسبق يوم القيامة. وقد اكتسب مفهوم المهدي الوثيق الصلة في تلك الآونة أيضاً ولأول مرة، معنى إيسكاتولوجياً متضمناً عدم وجود أئمة آخرين يخلفون المهدي أثناء فترة الغيبة[٣٣]. وليس واضحاً سبب دخول لقب المهدي، الذي أضيف إليه نعت «المنتظر» أحياناً، وتبنّيه ليشير إلى المخلص المنتظر في الإسلام. وبما أن هذا المصطلح لم يرد له ذكر في القرآن فقد أصبح أصل هذه الفكرة الإيسكاتولوجية موضع تفسيرات مختلفة. ويرد بعض الباحثين العصريين، الذين يوردون ذكر المنقذ الزرادشتي المطلق ساوشيانت (Saoshyant) على اعتبار أنه مقدر له تنفيذ ما يسمّى في الإيسكاتولوجية الزرادشتية التحول أو التحديث النهائي للعالم (Frashkart)، يردون أصوله إلى مصادر إيرانية[٣٤]. بينما نسب آخرون جذوره إلى التعاليم اليهودية - المسيحية

بخصوص المسيح المنتظر[٣٥]. لكن منذ ذلك الوقت، أصبحت فكرة المنقذ المستقبلي الذي سيظهر في النهاية قبل نهاية الزمان إحدى الخصائص العقائدية التي اشتهرت بها معظم المجموعات الإسلامية. وقد شمل ذلك أوائل الإسماعيليين والاثني عشريين الذين ما زالوا ينتظرون عودة إمامهم الثاني عشر.

وعلى كل حال، فإن غالبية أتباع ابن الحنفية اعترفوا في تلك الفترة، بعد أن قبلوا فكرة وفاته، بإمامة ولده الأكبر أبي هاشم عبد الله، الذي تلقى، حسب اعتقادهم، نصّاً شخصياً من ابن الحنفية بخلافته[٣٦]. وربما كانت تلك أول حادثة تشير إلى أهمية إمامة النص كمبدأ شيعي بموجبه يُعيَّن الإمام من خلال نص جلي يصدر عن الإمام السابق. وهكذا أصبح أبو هاشم، الذي كان يصغر قليلاً ابن عمه زين العابدين، إمام الأكثرية الشيعية، كما عُدّ رأس الأسرة الحنفية، ولو أنه لم يكن قادراً على فرض سلطة مطلقة على كامل الأسرة العلوية التي لم تعد قادرة على اختيار شيخ لها. ولا تتوفر لدينا أية تفاصيل تتعلق بطبيعة العقائد التي تبناها أبو هاشم وشيعته الذين عرفوا بالهاشمية. وكل ما نستطيع استنتاجه هو استمرارية من حركة المختار إلى الهاشمية. كذلك نعلم أيضاً أن الهاشميين تمكنوا، وهم في قاعدتهم في الكوفة، من تجنيد الأنصار لهم في الولايات الأخرى، ولا سيما بين موالي خراسان.

توفي أبو هاشم في بلدة الحميمة على الحدود الفاصلة بين فلسطين وشبه الجزيرة العربية عام ٩٨/ ٧١٦، وكان في طريق عودته من زيارة لبلاط شقيق الوليد وخليفته، سليمان (٩٦-٩٩/ ٧١٥-٧١٧). وانقسم شيعة أبي هاشم في أعقاب وفاته إلى أربع مجموعات رئيسية. إحدى هذه المجموعات، وهي التي تمسكت بالاعتقاد القائل بأن القرن الثاني الإسلامي الذي كان يدنو آنئذ سيكون نقطة تحول في تحقيق الوعد الشيعي المنتظر، آمنت بأن أبا هاشم بقي حياً وغاب، وأنه سيعود إلى الظهور مرة أخرى بصورة المهدي. وانضم بيان بن سمعان إلى هذه المجموعة وحقق مركزاً قيادياً بين أفرادها، حيث قام بتعليم العديد من الأفكار المتطرفة، واجتهد حول طبيعة الله بمصطلحات تشبيهية فظة تقول إن الله هو رجل من نور. وكان أتباعه الذين شكلوا في ما بعد جماعة

عرفت باسم البيانية، قد أكدوا في بداية الأمر أن أبا هاشم سيظهر في صورة المهدي. ثم عادوا وأصرّوا في ما بعد جازمين على أن أبا هاشم قد أنعم، في الحقيقة، بالنيابة عن الله، بالنبوّة على بيان بينما رأى فيه بعضهم مجرد إمام. وصارت البيانية تعتقد، كمجموعة منفصلة بالفعل، بكثير من الآراء المتطرفة، مثل نسبة النبوّة إلى الأئمة بناءً على النور الإلهي الساكن فيهم والذي ينتقل بينهم[٣٧]. واعتقدت مجموعة ثانية أن أبا هاشم، الذي لم يخلف ولداً ذكراً، قد عيّن أخاه الأصغر علياً خلفاً له. واعترفوا بعلي الحنفي هذا إماماً لهم، وساقوا الإمامة بعد وفاته بولده الحسن، ثم بولد الأخير وحفيده، علي والحسن على التوالي. وقد أكدت هذه المجموعة التي يطلق عليها النوبختي اسم الكيسانية الخالصة[٣٨]، أن الإمامة هي حق مقتصر على ذرية ابن الحنفية فقط، ومن بينهم سينهض المهدي في النهاية. لكن بعض أفراد هذه المجموعة انفصل عنها عندما توفي الحسن، آخر من ذكُر، دون أن يخلف أي أبناء له، وادعوا أن ابن الحنفية نفسه هو الذي سيعود باعتباره مهديهم المنتظر.

غير أن جلَّ الهاشمية اعترفت بمحمد بن علي بن عبد الله بن العباس، الحفيد الأكبر لعم النبي، إماماً لهم بعد أبي هاشم. واعتقدوا أن أبا هاشم قام، قبيل وفاته بقليل في الحميمة، التي كانت مقراً للعباسيين آنئذ، بتوريث حقوقه في الإمامة إلى العباسي هذا. لكن، بما أنه كان لا يزال صغيراً في ذلك الوقت فقد عُهِدَ بالوصية إلى والده علي بن عبد الله (ت. ١١٨/ ٧٣١)، عميد الأسرة العباسية الذي في منزله كانت وفاة أبي هاشم بطعام مسموم على ما يبدو. وبوفاة محمد بن عبد الله سنة ١٢٥/ ٧٤٣ قبلت شيعته بإمامة ولده إبراهيم، الشقيق لأول خليفتين عباسيين. واستمرّ هذا الحزب الذي نال تأييد الأكثرية من الشيعة المتطرفين حتى تسلم العباسيين للسلطة، يُعرف بحزب الهاشمية ثم بالراوندية في ما بعد نسبة إلى زعيم طائفي غامض هو عبد الله الراوندي[٣٩].

كانت مسألة وصية أبي هاشم للعباسي محمد بن علي مثار الكثير من الجدل عبر القرون[٤٠]. فبعض الباحثين يعتقد أن الوصية موضع النقاش قد لفقها العباسيون أنفسهم من أجل كسب تأييد الشيعة الذين كانوا يفضلون في العادة

مرشحين علويين. وجادلوا أيضاً بأن أبا هاشم ربما مات مسموماً على أيدي العباسيين فعلاً، وليس بالأحرى بناءً على أوامر مزعومة للخليفة الأموي سليمان[٤١]. من جهة أخرى، جادل مختصون بالدراسات الإسلامية ولا سيما كاهين ولويس، بأن مسألة تقرير صحة هذه الوصية هي غير ذات أهمية قصوى، حتى ولو كانت ممكنة الحصول[٤٢]. وتبقى الحقيقة التي لا تقبل الجدل هي أن الأكثرية من شيعة أبي هاشم قد حوّلت بالفعل ولاءها إلى محمد بن علي، والأهم من ذلك كله، هو أن العباسيين قد ورثوا بهذا التحويل حزب الهاشمية وتنظيمه الدعائي. وبالجملة، فإن استخدام هذه الوصية أكثر منه صحتها، هو ما كان له مساس بالتاريخ لأن حزب الهاشمية هو الذي أصبح الأداة الرئيسية للحركة العباسية ولقلب النظام الأموي في النهاية.

أخيراً، كانت ثمة مجموعة أخرى متميزة ضمت المتشيّعين الخاصين بعبد الله بن معاوية، الحفيد الأكبر لجعفر بن أبي طالب، شقيق علي. وكان جعفر، الذي يعرف بالطيار أيضاً وذي الجناحين، وولده عبد الله وحفيده معاوية من الشخصيات ذات التقدير البالغ عند الشيعة. لكن لم يكن ثمة متشيعون محددون مرتبطون بأي من هؤلاء الثلاثة، الذين ينتمون إلى الفرع الجعفري من الأسرة الطالبية، غير أن زمرة معينة من الهاشمية اعتقدت أنه عند وفاة أبي هاشم، نصّ الإمام المتوفى على ابن عمه البعيد، ابن معاوية، ليكون خليفته من بعده، وبما أن الأخير كان لا يزال صغيراً، فإن الوصية استودعت عند شخص يحمل اسماً قريباً من صالح بن مدرك. وأصبحت هذه المجموعة تُعرف باسم الحربية أو الحارثية نسبة إلى قائد ورد اسمه بأشكال متنوعة باعتباره عبد الله (بن عامر) ابن الحرب (أو الحارث) الكندي[٤٣]. وكان ابن الحرب، الذي سبق أن أسس جماعة خاصة به ودعا إلى الإباحية، قد انخرط في تلك الفترة في صفوف ابن معاوية وعبّر في ما بعد عن العديد من الأفكار المتطرفة المتعلقة بشخصيته. وينسب كتّاب الفرق إلى هذه الشخصية الملغزة إلى حد ما دوراً بارزاً في إدخال بعض العقائد الأساسية، بما فيها عقيدة تناسخ الأرواح (أو التقمّص) والتاريخ الدوري للأدوار والأكوار، إلى الشيعة. وقد تنازعت الحربية مع الهاشمية الموالية

للعباسيين على وصية أبي هاشم، حيث ادعى كل فريق أن مرشحه هو المستفيد الحقيقي من الميراث. ثم اتفق الطرفان المتنازعان في النهاية على رفع المسألة إلى أحد زعمائهم الموثوقين وهو أبو رياح للتحكيم. وكان القرار الذي اتخذه الأخير يصب في مصلحة العباسيين، وبناءً على ذلك انشق جلّ مؤيدي ابن معاوية عنه وانضموا إلى جانب العباسيين، وصار هؤلاء المنشقون يعرفون باسم الرياحيين. أما الذين استمروا في تأييدهم لإمامة ابن معاوية من بين الحربية السابقين، فقد صاروا يُعرفون في ما بعد باسم الجناحية[٤٤].

تلك هي، إذاً، المجموعات الرئيسية في الفرع الكيساني من الشيعة، التي نشأت وتطورت عن حركة المختار. وكان بعض هذه المجموعات التي تؤلف الأكثرية من الراديكاليين الشيعة قد سقطت بحلول نهاية الفترة الأموية، أسيرة نجاح الحركة العباسية، بينما كان البعض الآخر يتفكك بسرعة وينقسم إلى كيانات منفصلة. أما بقايا المجموعات التي تفرعت عن الكيسانية في جنوب العراق فإنها انحلت في أعقاب الثورة العباسية وامتصّتها الفرق الشيعية المتنوعة التي نشأت بعد إمامة جعفر الصادق. أما في فارس ومناطق ما وراء النهر، فقد اندمج مثل هؤلاء الباقين، ولا سيما من الحربية - الجناحية، تدريجاً في فرق متنوعة جمعت خليطاً متبايناً من المعتقدات والمذاهب غالباً ما عُرفت بالخرميّة، أو الخرمدينيّة[٤٥]. وعلى كل حال، فقد قدم الراديكاليون الشيعة من العهد الأموي مساهمات دائمة في مجال تطور الشيعة.

بسبب حرية الاجتهاد في الأمور الدينية أصبح العديد من المجموعات والزعماء الشيعة الراديكاليين كالحربية والبيانية، إن عدنا بذاكرتنا إلى الماضي، يسمّون ما اصطلح عليه بالمجموعات «الغالية» أو «الغلاة» (مفردها غالٍ)[٤٦]. وربما كان هذا المصطلح العام، الذي يدل على عدم القبول والرضى، من وضع بعض أوائل المؤلفين الشيعة وقد تبنّاه كتّاب الفرق بعد ذلك للدلالة على أولئك الشيعة المتهمين بالغلوّ في الدين، وفي ما يتعلق كذلك بالأئمة والشخصيات الشيعية الأخرى. أما معايير الغلوّ فقد حددها وقررها الشيعة أنفسهم، لأن أهل السنة استمروا في تجاهلهم الأساسي للتشعبات والانحرافات داخل الحركة

الشيعية. يضاف إلى ذلك أن هذه المعايير قد تبدلت مع مرور الوقت. لكن جميع هذه البدع العقائدية الشيعية الاجتهادية أصبحت، من ناحية عملية، مرفوضة عند الاثني عشرية أو الشيعة الإمامية في نهاية القرن الثالث/ التاسع وما تلاه لاكتسابها الصفات المطلوبة لهذه التسمية، مع أن بعض أفكار هؤلاء الغلاة وهي التي نجدها في الفرع المعتدل من الحركة الشيعية، كانت قد أصبحت بحلول ذلك الوقت مبادئ شيعية صحيحة ومعترفاً بها. وطبقاً لذلك، فإن أقدم كتّاب الفرق من الشيعة، وهم الذين كانوا ينتمون إلى الجماعة الإمامية، قد صنّفوا معظم الاجتهادات الدينية البحتة للراديكاليين الشيعة في فترة التكوين باعتبارها اجتهادات غالية. وينطبق هذا الأمر على النصف الأول من القرن الثاني الإسلامي خاصةً. أما كتّاب الفرق من السنة فقد استعملوا معايير الغلوّ الشيعية، مع موقفهم المعادي للشيعة عموماً، بطريقة أقسى وأشد، إذ كثيراً ما نظروا إلى الغلاة كمارقين واستبعدوهم من الأمة الإسلامية.

إن السمة العامة للأفكار الأولى التي دعا إليها الغلاة تبرز في تعظيمهم المبالغ فيه للأئمة الذين أُلبسوا صفات خارقة. ويتقصّى كتّاب الفرق أصول الغلاة من الشيعة عادة ليعودوا بها إلى شخص يقرب اسمه من عبد الله بن سبأ، الذي جعل من علي موضوع تعظيمه(٤٧). ويبدو أن الغلوّ الأساسي لهذه الشخصية المثيرة ولأتباعه المعروفين بالسبئية، ينصبُّ في إنكار وفاة علي والاعتقاد بأنه سيبقى على قيد الحياة حتى ينتهي من هزيمة أعدائه وطردهم(٤٨). ويُزْعَمُ أيضاً أن ابن سبأ قد بشَّرَ بألوهية علي، وهو العمل الذي جعل أمر تصنيفه كغالٍ أكثر سهولة. غير أن البحث الحديث استبعد هذا الزعم باعتباره من الإضافات التي حدثت في ما بعد. وفي جميع الأحوال فإن علياً أمر بإبعاد ابن سبأ ونفيه إلى المدائن، ربما بسبب إدانته العلنية للخليفتين الأولين. وقيل إن ابن سبأ وبعض أتباعه قد أعدموا لاحقاً حرقاً بالنار. وانضم الباقون من السبئية إلى حركة المختار في الكوفة في ما بعد، الأمر الذي قد يُفسّر سبب ربط بعض المصادر بين المختارية والسبئية في بعض الأحيان.

تعرّض الشيعة في العقود الأولى للقرن الإسلامي الثاني، عقب وفاة أبي

هاشم، لمزيد من الانقسامات في ولائهم، تناسبت مع أعداد الذين كانوا يدّعون الإمامة. في مثل هذه الظروف، عندما أصبحت شخصية الإمام صاحب الحق موضع تنازع، أصبح من الضروري لكل مجموعة من المجموعات الشيعية المنغلقة نسبياً البحث عن مبررات إضافية، عدا عن كونهم علويين فقط أو حتى من نسل هاشمي، لإثبات شرعية أئمتهم. فتمسّك البعض بمبدأ إمامة النص، وهو المبدأ الذي ثبت عدم فاعليته خلال تلك الفترة التي كان فيها عدد من المرشحين يدّعون تلقي النص ذاته من الإمام ذاته، مع وجود ادعاءات مشابهة متولدة لها علاقة بإرث الأئمة الآخرين. ونتج عن ذلك أن بدأ الشيعة الأكثر راديكالية، ولا سيما المنظّرون الغلاة الذين سبق لهم أن أسسوا تقليداً يقوم على إسباغ صفات خارقة على أئمتهم، بالتفكير حتى بحرية أكبر بخصوص شخص الإمام وسلطته. فكان أن وجدوا أنفسهم يجتهدون، في الوقت نفسه، في مسائل ذات أهمية دينية أكثر شمولاً، مثل طبيعة الله والنفس والحياة الآخرة. وسرعان ما جلبت اجتهادات الغلاة هذه العديد من البدع العقائدية الأخرى. وكانت النتيجة أن عقائد الغيبة والرجعة والمهدية الإيسكاتولوجية المبكرة، التي صار يُنظر إليها في جميع الأحوال باعتبارها وجهات نظر شيعية، لم تعد تمثّل في حد ذاتها الغلوّ[٤٩]. وهكذا، بدأ الغلاة بالاغتراب عن الشيعة الآخرين على أساس من الاختلافات المتزايدة المعلنة، وهي التي أورد كتّاب الفرق روايات حولها تحمل الكثير من الاضطراب والتنوع. وليس لنا هنا سوى أن نشير إلى بعض أكثر هذه الأفكار أهمية التي تنسب إلى غلاة النصف الأول من القرن الثاني الإسلامي، وهي الفترة التي يتركز عليها اهتمامنا هنا[٥٠].

لقد اجتهد الغلاة في مسألة طبيعة الله من خلال نزعات شديدة، في أحيان كثيرة، تميل إلى التشبيه بوحي من آيات قرآنية محددة. وقد اشتهر العديد منهم، ولا سيما المغيرة بن سعيد وأبو منصور العجلي، بأنهم وصفوا الله على وجه الخصوص، على أساس الملامح الإنسانية. وبنحو أعم، فإن العديد من الغلاة حافظوا على الاعتقاد بأن الله هو، في ذاته، الروح الإلهية أو النور الذي يمكن أن يظهر من خلال أنواع مختلفة من المخلوقات والصور. فكانت النتيجة أن اعتقدوا

بحلول الجوهر الإلهي في الجسم الإنساني، ولا سيما في أجسام الأئمة، كما أفسحوا في المجال لفكرة «البداء»، أو التغيير في إرادة الله، وهو المعتقد الذي كان المختار أول من شرحه وتوسّع فيه من أجل تبرير عدم صدقية تنبؤاته المتنوعة.

وكان الغلاة يبدون اهتماماً مساوياً بالتفكير في أمور التأليه وأنماط الوحي الإلهي المتنوعة. وطبقاً لذلك، فإنهم أحيوا فكرة النبوّة، وتخيّلوا احتمالاً راجعاً لأن الله قد يستمر في مخاطبة الناس من خلال وسطاء ورسل بعد النبي محمد. ولذلك، فإنهم كثيراً ما نسبوا سلطة نبوية إلى أئمتهم، مع أنها سلطة ثانوية لتلك التي لمحمد ودون توقع رسالة إلهية جديدة تحل محل رسالة الإسلام. وبالفعل، كان الإمام في معظم الحالات بؤرة استقطاب لغالبية أعمال النظر أو الاجتهادات هذه. وكان يُظنُّ، طبقاً لجملة واسعة من أفكار المتطرفين التي عبّروا عنها من أجل إثبات شرعية سلطة الإمام، أن ثمة علاقة خاصة للإمام بالله. وبينما اعتقد البعض بحلول الروح الإلهية في شخصه، ذهب آخرون أبعد من ذلك إلى حد تأليهه، ربما بشكل إله أصغر على الأرض. وكان الغلاة، في كثير من الأحيان، يشعرون، إنْ لم ينسبوا سلطة نبوية إلى الإمام، بأنه كان يتلقى شكلاً معيناً على الأقل من الرعاية والهداية الإلهية. وكانت النتيجة أن ساد الظن بأن الإمام موهوب فطرياً ببعض الصفات الممنوحة له إلهياً، كالعصمة والبراءة من الذنوب.

لقد وفّرت هذه الأفكار منظوراً للاجتهادات في ما يخص النفس وعلاقتها بالجسد، والموت وما بعد الحياة، بالإضافة إلى وضعية المؤمن الحقيقي ويوم الحساب، إذ نجد أن العديد من الغلاة قد فكّروا بالنفس على أساس عقيدة التقمّص أو التناسخ، وتحديداً انتقال النفس أو الروح من جسد إلى آخر، مع ما يستلزم ذلك من الاعتقاد بالوجود المستقل للنفس عن الجسد. وذهب البعض أبعد من ذلك إذ اعتقدوا أن عملية تناسخ الأرواح هذه ستكون بشكل أدوار، وربما بشكل لانهائي، وكل دور يتألف من عدد محدد من آلاف السنين. وقد حدث، بسبب هذه الأفكار الجديدة، أن حلت عقيدة التناسخ، أو تقمّص الروح

في جسد إنساني مختلف أو في مخلوق مختلف، عند الكثيرين في تلك الفترة، محل عقيدة الرجعة، أو العودة من الموت في الجسد نفسه. وأخذ الغلاة أيضاً بفكرة أن روح الإمام الواحد تنتقل بالتناسخ إلى جسد خليفته. وقد وفّر هذا الاعتقاد تبريراً هاماً لإثبات شرعية إمامة المرشح، بينما جعلت في الوقت نفسه من غير الضروري انتظار ظهور إمام مهدي.

واعتقد بعض الغلاة ممن نسبوا دوراً يقتصر على الروح التي اتصفت بالقدرة على التقمص، بخلود الحياة، أو بالأحرى بتتابع حيوات شخص ما. وكنتيجة طبيعية، فإنهم لم يؤمنوا بالموت المادي، أو بما بعد الحياة، وأنكروا قيامة الأموات في نهاية الزمان. كذلك أنكروا، لأسباب مماثلة، وجود الجنة والنار ويوم الحساب بمعانيها المتعارف عليها. لقد اعتقدوا، بدلاً من ذلك، من خلال تأكيدهم لفكرة خلود الروح، بقيامة روحية بحتة في هذا العالم، يقع الثواب والعقاب بموجبها على الروح أو النفس. ويكون تقمص روح الشخص في أبدان أناس صالحين، أو دونيّين وممسوخين، طبقاً لأعمال الشخص الخيّرة أو الشريرة. وكان للمعيار الرئيسي الذي بموجبه يحكم على تقوى الشخص أو إثمه، صلة أساسية بمعرفته أو جهله بالإمام صاحب الحق.

وتضاءلت أهمية الدور المتنامي للشريعة في مثل هذا المنظور، عندما ساد الاعتقاد بأن معرفة الإمام هي أكثر الفروض الدينية أهمية بالنسبة إلى المؤمن الصالح، ولا سيما بالنسبة إلى الغلاة الذين كانوا يبدون اهتماماً زائداً بالولاية للقضية الشيعية. ويبدو أن هؤلاء الشيعة المتوقدين حماسة قد نظروا إلى فرائض الدين الشرعية وتفاصيلها، كالصلاة والصوم والحج، كأشياء غير مُلْزمة لأولئك الذين عرفوا الإمام الحق وأخلصوا له. كما جرى التنويه بإهمالهم لمحرمات الشريعة، ولذلك كثيراً ما اتُهم الغلاة بالدعوة إلى الإباحية، وتأييد الخلاعة والفجور. وقد تعكس هذه التهم والعديد مما يماثلها بشكل جيد، على كل حال، القياسات العقلية والمواقف العدائية لكتّاب الفرق، السنّة منهم والاثني عشريين. ومما لا شك فيه أن مثل هذه الاتهامات قد لاقت تشجيعاً من حقيقة أن الغلاة الأوائل بالغوا بالفعل في تعظيم أئمتهم لدرجة وضعهم في مرتبة فوق بشرية

تقريباً، والقول بأنهم هم وحدهم من اختارتهم العناية الإلهية لقيادة المؤمنين. وفي تلك الفترة من الحكم الأموي القمعي بدأ الراديكاليون الشيعة، من فورة حماستهم وتعظيمهم للعلويين، لا بسبّ عثمان وبقية الأمويين فحسب، بل وأبي بكر وعمر أيضاً باعتبارهم مغتصبي حقوق علي. إن سبّ بعض الصحابة العلني هذا، ولا سيما الخليفتين الأولين، والذي من المحتمل أنه بدأ مع ابن سبأ لكن طبّقته بمرور الوقت جميع المجموعات الشيعية تقريباً، كان الإساءة الرئيسية التي بقيت قائمة عند الشيعة في نظر المسلمين السنة.

ولا بُدَّ من اختيار نقاط معينة لها علاقة بالغلاة الأوائل وبتراثهم. فمن ناحية عملية، لم تبق جماعة شيعية في فترة التكوين هذه، ولا سيما في النصف الأول من القرن الإسلامي الثاني، نظيفة تماماً من بعض المفكرين الغلاة، ولو أن الفرع الراديكالي كان قد استقطب القسم الأعظم منهم. وكان العديد من قادة الغلاة في بداية الأمر من العرب، ومن المحتمل أنه كانت لبعض أفكارهم أصول تعود إلى عهد ما قبل الإسلام العربي؛ منها على سبيل المثال المحتمل فكرة أن البطل الميت قد يعود إلى الحياة مرة أخرى. ويمكن تقصّي عدد قليل من أفكارهم والعودة به حتى إلى تعاليم الإسلام والقرآن. لكن سرعان ما بدأ الغلاة بالظهور من بين صفوف الموالي، وهم الذين كانوا يشكلون في تلك الفترة جل الراديكاليين الشيعة. وقد جلب الغلاة من غير العرب، بالإضافة إلى الموالي عموماً، جمعاً غفيراً من الأفكار من الخلفيات والأصول المتعددة التي جاؤوا منها. فالنظر في مسالة الروح وطبيعة ثوابها وعقابها ربما رجع بأصوله إلى المانكية أو المانوية التي يجوز أن تكون هي بدورها قد اشتقته من مصادر أقدم[٥١]. نقطة أخرى هي أن الغلاة كرّسوا جهودهم في البداية لأمر وحيد هو النظر في المسائل الدينية، غير أن بعض قادة الغلاة شرعوا بممارسة النشاط السياسي ضد نظام الحكم عندما بدأت علائم التفكك تظهر في جسم الخلافة الأموية. وأخيراً، فقد كان للاستقلال الروحي للغلاة الأوائل ولأفكارهم الجريئة آثاره الهامة في إعطاء الشيعية هويتها وقاعدتها الدينية المميزة.

بدأ مصطلح الغلاة يفقد أهميته السابقة مع حلول منتصف القرن الثالث/

التاسع، في فترة التكوين التدريجي للفرق الشيعية المتنوعة، عندما كانت هذه الفرق تكتسب أسماءها المذهبية الخاصة بها. وفي العهد العباسي، نشأت التفرعات الدينية التي شكلت خطراً سياسياً على الدولة عن أكثر هذه الحركات انتشاراً، كتلك التي نظمها الإسماعيليون. وفي جميع الأحوال، فإن كتّاب الفرق استخدموا مصطلح «غلاة» في الإشارة إلى أفراد أو مجموعات ظهرت بعد إمامة جعفر الصادق، مع أن أصحاب المرجعية من المسلمين الذين صنّفوا كتب الرجال المتأخرين هم الذين دأبوا على استعمال هذا المصطلح. فالنوبختي، على سبيل المثال، يورد ذكر الخطّابية، وهم الذين عرّفتهم بعض المراجع كأوائل الإسماعيليين باعتبارهم آخر الجماعات الغالية. وكان هؤلاء أتباع أبي الخطاب الغالي البارز في حاشية الإمام جعفر الصادق. وتبقى الحقيقة بأن كثيراً من تراث الشيعة الراديكاليين الأوائل، ولا سيما تراث الغلاة من بين هؤلاء، قد استُوعب في الوقت المناسب في الفرق الشيعية الرئيسية. فأفكارهم التي تتناول الإمامة والإيسكاتولوجيا (أو العلم الأخروي) على وجه الخصوص، تبنّاها وشرحها الاثنا عشرية والإسماعيلية على السواء. أما تلك الأفكار التي تناولت تعاليمهم المتضمّنة لأي تساهل بشأن وحدانية الله، كاعتقادهم بالحلول وألوهية الأئمة، فقد ضُبطت، من جهةٍ أخرى، ولا سيما في الفرع الإمامي من الشيعة. غير أن بعض النصيريين حافظوا على مثل هذه المعتقدات، هم وبعض الدوائر الشيعية المتطرفة الأخرى. ووجدت هذه الأفكار وغيرها من أفكار الغلاة الأوائل تعبيراً لها في القرون اللاحقة في معتقدات الدروز ومجموعات مسلمة أخرى.

نعود الآن إلى استكمال مناقشتنا للفرع المعتدل من الشيعة. فقد استمر زين العابدين الحسيني في عزلته وسكونه ولم يدَّعِ الإمامة علناً لنفسه. لكن، عقب وفاة ابن الحنفية، وجد نفسه، وهو أكبر العلويين سناً في تلك الفترة، يتمتع بمركز نفوذ متعاظم داخل أسرته العلوية. يضاف إلى ذلك أنه كان قد أصبح تدريجاً موضع تقدير عظيم، ولا سيما في دوائر التقاة والمتعبدين في المدينة، بسبب ورعه الذائع الصيت الذي أكسبه لقبه التشريفي، زين العابدين. لكن، بما أنه امتنع عن أي شكل من أشكال النشاط السياسي وانصرف في معظم وقته إلى

الصلاة (التي منها جاءه لقبه الإضافي السجّاد)، فإنه لم يحقق أية تابعية له، غير أن زين العابدين كان قد طوّر بحلول السنوات الأخيرة من حياته حاشية له تألفت من بعض الأقارب وعدد محدود من التقاة العرب. وبالإجمال، فإن الفرع الإمامي المعتدل تعرّض إبّان حياة زين العابدين لكسوف كبير على يد الفرع الراديكالي المتمثّل آنذاك في الهاشمية بنحو أساسي. وتوفي علي بن الحسين زين العابدين عام ٩٥/ ٧١٤، أي بعد والده بأربعة وثلاثين عاماً، وقبل وقت قصير من وفاة ابن عمه ومنافسه، أبي هاشم[٥٢].

وطبقاً للشيعة الاثني عشرية والإسماعيليين اللاحقين، فإن زين العابدين قد نصَّ على إمامة ولده الأكبر محمد، الذي أطلقت عليه تسمية الباقر في ما بعد، ليخلفه من بعده. وجادل بعض المختصين بالدراسات الإسلامية العصريين أيضاً بأن فكرة إمامة النص أصبحت بمنتهى الوضوح أكثر انتشاراً بين الشيعة في زمن الباقر[٥٣]. وعلى أية حال، فإن الباقر، كما يبدو، اعتبر نفسه المرجعية العلوية الشرعية الوحيدة، وكسب أنصاراً نظروا إليه من هذه الزاوية[٥٤]. واستمر الباقر في موقف السكون الذي اتخذه والده تجاه الأمويين، وشغل نفسه، من باب الحكمة السياسية، بالجوانب الدينية من سلطته. ومع ذلك، فإن سلطته واجهت منذ البدايات الأولى تحدياً من بعض أقاربه الفاطميين القريبين. وأتاح الأدعياء الجدد للإمامة الفرصة لمزيد إضافي من المنافذ المختلفة لولاية الشيعة، الذين كانوا قد سبق أن تشعبوا إلى جماعات عديدة. ومن الحركات ذات الأهمية، الحركة التي بدأها الأخ غير الشقيق للباقر زيد بن علي. وفي تلك الآونة أيضاً بدأت حركة عبد الله بن الحسن المثنّى بن الحسن بن علي، الذي معه وصل الفرع الحسني من أسرة علي إلى موقع ذي شأن. وكانت هذه الحركة التي اكتسبت أهميتها، كالزيدية، بعد إمامة الباقر، قد انطلقت بالنتيجة باسم ابن عبد الله، محمد، المعروف بالنفس الزكية.

في غضون ذلك، ركَّزَ الباقر على التعليم والتفكير في المبادئ الأولية لبعض الأفكار التي كانت ستصبح مبادئ نصرة السلطة الشرعية للفرع الإمامي. ويبدو، فوق ذلك كله، أنه شغل نفسه بشرح الوظائف والصفات التي ألقتها العناية الإلهية

على عاتق الأئمة. ويُنسب إليه فضل إدخال مبدأ التقية، أي إخفاء الشخص لمعتقده الحقيقي في ظل ظروف معادية، وهو المبدأ الذي أصبح في ما بعد جزءاً من مبادئ كل من الإسماعيليين والاثني عشرية. وتمكن الباقر، بالرغم من المصاعب الكثيرة، من توسيع دائرة شيعته خلال فترة إمامته التي امتدت زهاء عشرين عاماً. وكسب إلى جانبه أيضاً عدداً من الموالين من بين أشهر محدثي الكوفة وفقهائها، ولا سيما زرارة بن أعين، الذي كان من مؤيدي زيد في بدايته، ومحمد بن مسلم الطائفي. وكان الكميت بن زيد الأسدي (ت. ١٢٦/ ٧٤٣)، الشاعر المرموق، تابعاً آخر للباقر. وقد دُوّنت أسماء الموالين للباقر وللأئمة الآخرين من نسل الحسين في أقدم مصنّف ضمّ ترجمات لشخصيات شيعية، للمحدث الإمامي الكشّي الذي اشتهر من النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر[٥٥]. ونجد معلومات قيّمة عن الشيعة الإمامية في أعمال لاحقة تنتمي إلى الصنف ذاته من كتب الرجال التي صنّفها باحثون شيعة اثنا عشريون بارزون آخرون هم النجاشي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨)، والطوسي (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧)، وهو من المراجع الشيعية القيادية الذي احتفظ بنسخة ملخصة لعمل الكشي، وابن شهراشوب (ت. ٥٨٨/ ١١٩٢)[٥٦].

ويمكننا الإشارة هنا إلى أن إمامة الباقر قد تزامنت مع المراحل البدائية لعلم الفقه الإسلامي، بينما لم يصبح المفهوم العربي القديم «للسنّة»، العادة المعهودة أو الممارسة القائمة للجماعة، وهو المفهوم الذي أعاد تأكيد ذاته في ظل الإسلام، مقترناً صراحة بسنة النبي عند أهل الصلاح من المسلمين إلا في العقود الأخيرة من القرن الثاني الإسلامي. وقد أوجب هذا الاقتران بدوره، جمع تلك الأحاديث التي زُعم أنها تخبر عن أقوال النبي وأفعاله، ونُقلت بالتواتر الشفوي عبر سلسلة من الرواة الموثوقين. وسرعان ما أصبح جمع الأحاديث ودراستها، وهو النشاط الذي نشأ بداية كتعبير عن معارضة الاستخدام الزائد للاجتهاد العقلي البشري من القضاة المسلمين أساساً، وللاستشهاد بسلطة النبي في تقرير الممارسات الشرعية الصحيحة، حقلاً رئيسياً آخر من حقول العلوم الإسلامية، ومكمّلاً لعلم الفقه الإسلامي. وورد ذكر الباقر في هذه الفترة التكوينية للعلوم

الدينية الإسلامية كراوية للحديث، ولا سيما الأحاديث المؤيدة للقضية الشيعية والمنقولة عن علي. وقد قام الإمامان الباقر والصادق، على كل حال، بتفسير الشريعة اعتماداً على مرجعيتهما الخاصة دون اللجوء كثيراً إلى أحاديث منقولة عن مرجعيات أقدم. وتقضي الإضافة هنا أن رواية الأحاديث عند الشيعة تكون على مسؤولية الأئمة، وهي تشمل أحاديث الأئمة إضافة إلى الأحاديث النبوية. وضمّت تعاليم الباقر بخصوص الجوانب الفقهية والطقسية للإسلام العديد من الخصائص التي أصبحت في ما بعد من الجوانب المميزة للفقه الشيعي الإمامي كتحريم المسح على الخفين وإجازة زواج المتعة، وهو الذي لم يأخذ به الإسماعيليون ولا الزيديون[٥٧]. وتجدر الإضافة أن تعاليم عبد الله بن عباس (ت. ٦٨/ ٦٨٧-٦٨٨)، ابن عم النبي وعلي، كان لها أثر هام على العقيدة الدينية والشرعية للإماميين[٥٨]. وكان الباقر أول إمام حسيني يجتذب إلى صفه عدداً قليلاً من المنظّرين الغلاة. ومن أبرز هؤلاء الغلاة شأناً ممن كانوا أساساً من أتباع الباقر، المغيرة بن سعيد، الذي ورد ذكره بأسماء مختلفة كمولى أو عربي من قبيلة عجل، وأبو منصور العجلي. ومن المفيد النظر في النقاط الكاشفة لأفكارهما، وهي الأفكار التي استبق بعضها جوانب مميزة معينة من الفكر الإسماعيلي المبكر.

لقد أمدّنا كتّاب الفرق بتفصيلات عديدة عن الأفكار التي أذاعها المغيرة[٥٩]. وطبقاً لهذه الروايات المتناقضة أحياناً، يبدو أنه مزج في تعاليمه معتقدات مختلفة من الشرق الأدنى في عهد ما قبل الإسلام، وهي معتقدات تعكس على وجه الخصوص تأثيرات العقائد العرفانية للمانوية والصابئة[٦٠]. وقد نال المغيرة، بروحانيته وثنائيته المعلنة، فضل كونه بالفعل أول شيعي عارف بالله[٦١]. وكان وصفه التشبيهي لله أحد أبرز الملامح المميزة لتعاليمه. فقد أكّد أن الله رجل من نور على رأسه تاج من نور، وهو مفهوم يشابه إلى حد بعيد عقيدة الصابئة بخصوص إلههم، الذي يشيرون إليه باسم «ملك النور»[٦٢]. وأضاف إلى جانب ذلك، أن لله أعضاءً تطابق حروف الأبجدية العربية، وأن هذه الحروف بذاتها اشتقت من اسم الله الأعظم، الذي نُطق به وقت الخلق. وتذكرنا هذه الأفكار

بكل وضوح بتعاليم ماركوس العارف، وهو من الشارحين البارزين للعرفانية الفالنتانية (العشقية)، التي ترى أن الجسم الرئيسي «للحقيقة الأسمى» (أليثيا) يتكون من حروف الأبجدية الإغريقية[٦٣]. وبالإمكان النظر إلى المغيرة باعتباره الشيعي الأول، أو المسلم الأول الذي اشتهر في ذلك المجال، والذي فكّر في الطبيعة الصوفية والرمزية للأبجدية، وسبق بهذا الشكل وجهات نظر الإسماعيليين اللاحقين الذين أحسنوا صياغتها بشكل أفضل. وربما بسبب أفكار المغيرة أيضاً، التي جرى تطويرها على أيدي آخرين، نَسَبَ متطرفون شيعة خواص غيبية معينة إلى الأحرف الثمانية والعشرين في الأبجدية العربية. واشتهر المغيرة، بالتساوي، بنظريته بشأن خلق العالم والكائنات الأولى. وتعكس آراؤه بخصوص نشأة الكون تأثير الأنظمة العرفانية القديمة أيضاً، ويبدو أنه قد استلهمها، كما في حالة تشبيهاته، من تأويل مقاطع قرآنية محددة، وهي طريقة ارتبطت بالإسماعيليين بنحو مميّز. والجانب الأساسي في نظريته هذه عن نشأة الكون هو ثنائيتها العرفانية التي اتصفت بالصراع الأبدي بين النور والظلمة اللذين يرمزان، بارتباط وثيق مع المبدأ الأساسي للمانوية، إلى الخير والشر.

واكتسب المغيرة بمرور الوقت أتباعاً له في الكوفة من بين كل من العرب والموالي، الذين صاروا يعرفون باسم المغيرية ويمثلون واحدة من أكثر مجموعات الغالية أهمية. وقد ملأ المغيرة نفوس أتباعه بشعور من الإيثار والإخلاص لقيادته، الأمر الذي قد يفسّر سبب الإشارة إليهم بالوصفاء أيضاً. ومن الممكن بالفعل العودة بأصول النخبة الدينية عند الشيعة المتطرفين إلى المغيرية. وقد أرست مشاعر النخبة للمغيرية بدورها، التي جعلتهم معادين لأعدائهم، الأساس للنزعة الحربية الدينية؛ وهي أسلوب من الصراع امتازت به مجموعة أبي منصور.

دعا أبو منصور، الذي من المهم جداً معرفة أنه كان أميّاً، إلى إمامة الباقر أيضاً، وأسّس، كالمغيرة، جماعته الخاصة به وهي المنصورية[٦٤]. ثم أخذ يحضُّ، كجزء من سياسته في تلك الفترة، على استخدام الاغتيال للتعامل مع الخصوم[٦٥]. وبعد وفاة الباقر، أكّد أبو منصور أن الإمامة صارت إليه من الباقر نفسه، وزعم أنه هو نفسه كان وصي الباقر، بيد أنه ادّعى النبوة في ما بعد مصرّاً

على أنه قد عرج إلى السماء حيث ربّت الله رأسه، وخاطبه باللغة السريانية، وكلفه تبليغ رسالة نبوية، كما اجتهد أبو منصور بصدد الخلق[٦٦]، واستبقت جوانب معينة من تعاليمه، بنحو بدائي، بعض ما يوازيها من الجوانب الهامة عند الإسماعيليين. وقد آمن بالتتابع غير المنقطع للأنبياء، مضيفاً أن النبوّة بعده سوف تستمر في ذريته لمدة ستة أجيال، وأن آخر هذه الأجيال (أي السابع بدءاً بأبي منصور) سيكون المهدي. يضاف إلى ذلك أنه لجأ إلى تأويل القرآن، واعتقد بأنه بينما قام النبي محمد بإبلاغ رسالة الإسلام، فقد كان من واجبه الذي جاءه بالوحي في تلك الفترة أن يفسّر تلك الرسالة تأويلياً. وقد أنكر القيامة وفسَّر الجنة والنار بطريقة رمزية على أساس الخبرات المكتسبة في هذا العالم.

وقد ورد عن الباقر أنّه تنصّلَ من كل من المغيرة وأبي منصور، مع أن كل واحد منهما ادعى في ما بعد أنه وارثه. كذلك تبرأ جعفر الصادق من أعظم الغلاة شأناً في حاشيته، غير أن الحقيقة تبقى هي أن الغلاة قد انجرفوا نحو تابعية الأئمة الحسينيين منذ زمن الباقر. وكان هذا الأمر حدثاً هاماً سبّب تأثيراً دائماً في القاعدة العقائدية للفرع الإمامي من الحركة الشيعية. وتوفي الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر بعد أن اتخذ خطوات تمهيدية هامة باتجاه تأسيس هوية الحركة الشيعية الإمامية، حوالى ١١٤/ ٧٣٢[٦٧]، أي بعد قرن من وفاة النبي. في غضون ذلك، كانت الخلافة قد انتقلت بعد فترات حكم قصيرة لسليمان، وعمر الثاني التقي (٩٩-١٠١/٧١٧-٧٢٠)، الذي وجه اهتماماً أكبر لمبادئ الإسلام وكان أكثر ودّاً تجاه العلويين حيث أنهى أيضاً سبّ علي على المنابر، ثم يزيد الثاني (١٠١-١٠٥/ ٧٢٠-٧٢٤)، إلى الشخصية القديرة هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥/ ٧٢٤-٧٤٣). وكان تعيين خالد بن عبد الله القسري البارع حاكماً على العراق أحد أول أعمال هشام، وقد بقي خالد في هذا المنصب زهاء خمسة عشر عاماً (١٠٦-١٢٠/ ٧٢٤-٧٣٨)، وهي فترة تفوق فترة أي حاكم أموي آخر باستثناء الحجّاج. وقد حافظ خالد على مراقبة صارمة للكوفيين الشيعة الذين كانوا مستمرين في نشاطاتهم السرية. وكما كان سيتكشّف قريباً، فإن خلافة هشام الطويلة كانت مؤشراً لآخر فترة استقرار في الحكم الأموي.

إمامة جعفر الصادق والعباسيون

انقسم أتباع الباقر إثر وفاته إلى مجموعات متعددة[٦٨]. وبقيت إحداها، وهي الباقرية، تنتظر ظهوره من جديد كمهدي، بينما تحولت أخرى إلى النفس الزكية الحسيني. وكان ثمة من حوّل ولاءه إلى المغيرة وأبي منصور. إلا أن جماعة مخلصة من شيعة الباقر اعترفت في تلك الآونة بابنه الأكبر أبي عبد الله جعفر، الذي عُرف بالصادق في ما بعد، إماماً جديداً لها سُمّي بالنص. واستمرت هذه الجماعة الإمامية الشيعية في تأييدها لجعفر، وحققت مع مرور الوقت توسّعاً هاماً. ويمكن دراسة إمامة جعفر الصادق الطويلة التي استغرقت زهاء نيّف وثلاثين عاماً، وتزامنت مع أشد عهود التاريخ الإسلامي المبكر اضطراباً، بأفضل ما يكون على أساس مرحلتين. ففي المرحلة الأولى، التي استمرت حتى وقت قصير بعد تسلّم العباسيين للسلطة، مكث الإمام جعفر في الظل لأن أدعياء إمامة آخرين تقدموا فيها عليه في الوقت الذي كانت فيه الحركة العباسية تتكشّف بنجاح. وخلال الفترة الثانية التي تغطي العقد الأخير من إمامته على وجه التقريب، حقق جعفر شأناً بارزاً وفريداً. وسنوجه نظرنا الآن إلى حوادث العقدين الأولين من إمامة جعفر، وهي الحوادث التي انتهت أيضاً بإبعاد أكثر منافسيه الهاشميين خطراً.

بحلول زمن جعفر الصادق، كانت حركة زيد بن علي قد رسَّخت أقدامها جيداً. وكان جعفر قد استمر في سياسة والده السلبية تجاه عمه الأكبر، بل وأظهر تعظيماً له أمام العامة. لكن سرعان ما تخلّى عنه بعض أتباع زيد بعد ذلك وانضمّوا إلى الإمام جعفر، ربما بسبب جاذبية إمامة النص التي تمتع بها جعفر. وطبقاً لإحدى الروايات، فإن زيداً أطلق على هؤلاء الفارين اسم الروافض، بسبب رفضهم مساندة ثورته[٦٩]، وهو مصطلح طبّق وأطلق بما يسيء في ما بعد على مجموعات شيعية أخرى، وعلى الإمامية خاصة. وكانت حركة محمد النفس الزكية قد بدأت تكسب زخماً إبّان السنوات الأولى من إمامة جعفر. وقد انطلقت هذه الحركة كما أشرنا، على يد والد محمد، عبد الله، وهو الذي نال اسماً ثانياً هو المحض، لكونه حسنياً من جهة أبيه وحسينياً من جهة أمه فاطمة بنت الحسين

بن علي. وكان عبد الله شيخ الحسنيّين وتمتع بتقدير عالٍ في كامل الأسرة العلوية[٧٠]. وكانت له مخططات طموحة لولده محمد الذي رسمه منذ ولادته عام ١٠٠/٧١٨، على ما يفترض، لدور المهدي المنتظر. وربما لقي ذلك تشجيعاً من تقليد نشره الشيعة، بمعنى أن المهدي الذي سيظهر بمرور الوقت من بين أهل البيت سوف يحمل اسم النبي، أي محمد بن عبد الله.

وبدأت تظهر في تلك الأثناء بوادر وعلامات الانهيار على الحكم الأموي، وذلك خلال السنوات الأخيرة من حكم هشام. وقد دبّر الشيعة، الذين امتنعوا عن النشاطات العلنية كافة زهاء نصف قرن من الزمن لكنهم كانوا أشد نشاطاً في ملاحظة الظروف المتغيرة، دبّروا عدداً من الانتفاضات في الكوفة، انتهت كلها بالفشل لأنها كانت تفتقر إلى تنظيم ودعم كافيين. واعتُقل عام ١١٩/٧٣٧ المغيرة وبيان، اللذان وحّدا صفوفهما بعد وفاة الباقر، مع بضعة رجال من أتباعهما وأُحرقوا جميعاً في الكوفة بناءً على أوامر خالد بن عبد الله. لكن ليس من الواضح ما إذا كان اتخاذ هذا القرار قد تمّ لإجهاض انتفاضة غير ناضجة أو من أجل إخراج المشكوك فيهم من المتمردين إلى العلن. وفي عام ١٢٤/٧٤٢ واجه أبو منصور مصيراً مشابهاً على يدي خليفة خالد، يوسف بن عمر الثقفي، الذي حكم العراق من (١٢٠-١٢٦/٧٣٨-٧٤٤). وانضم جلّ مؤيدي هؤلاء الغلاة الثلاثة من بين صفوف البيانية والمغيرية والمنصورية إلى النفس الزكية في ما بعد.

الأهم من ذلك، أن زيد بن علي شنّ في صفر ١٢٢/كانون الثاني ٧٤٠ ثورة معلنة في الكوفة، وهي الثورة التي كانت أول محاولة شيعية من نوعها في حقيقة الأمر منذ محاولة المختار، والثانية التي يقودها علوي حتى تلك الفترة بعد كربلاء. وباءت الثورة بالفشل، ليس لأن أهل الكوفة كشفوا مرة أخرى عن عدم صدقيتهم ولم ينجحوا في تجنيد ١٠٠,٠٠٠ مقاتل لزيد قطعوا العهد على أنفسهم بهم فحسب، بل ولأن يوسف بن عمر كان قد اكتشف المؤامرة في وقت مناسب أيضاً واتخذ عندها إجراءات قاسية جداً في سبيل القضاء عليها. وكانت نتيجتها ذبح زيد والعصابة الصغيرة من المتشيعين المتحمسين الذين قاتلوا معه على أيدي القوات الشامية. فكانت نهاية مأساوية تذكّر بنهاية الحسين جدّ زيد[٧١]. وأصدر

الخليفة هشام بعد تلك الحادثة بفترة قصيرة أمراً يقضي بأن يلعن جميع الطالبيين زيداً علناً وأن يبرئوا أنفسهم من جميع النشاطات المعادية للأمويين. وقد استجاب عبد الله المحض وابن معاوية، ضمن آخرين، للأمر. أما الإمام جعفر فالظاهر أنه أعفي من هذا الأمر لأن اسمه لم يظهر مرتبطاً بهذه الحادثة ولا في أي مصدر معروف. وقد يدلّ ذلك على أن الإمام جعفراً كان، حتى ثورة زيد، يقف بوضوح ضد أي نشاط حربي للشيعة. إلا أن حركة زيد استمرت بقيادة ولده يحيى، الذي كانت أمه من بنات أبي هاشم. وقد ركّزَ يحيى نشاطه في خراسان، المكان الذي كان قد نُفي إليه العديد من شيعة الكوفة على أيدي حكام العراق. إلا أنه، بعد ثلاث سنوات من الجهود العبثية، سقط تحت ضربات قوات حاكم خراسان، نصر بن سيار، وقُتل يحيى في المعركة قرب جوزجان عام ١٢٥/ ٧٤٣[٧٢]. وتولى قيادة الزيديين بعد ذلك النفس الزكية، وشقيق يحيى، عيسى بن زيد (ت. ١٦٦/ ٧٨٣)، ثم أحمد بن عيسى (ت. ٢٤٧/ ٨٦١)، وآخرون ممن نُظر إليهم كأئمة. وشاركت مجموعات زيدية في ما بعد في عدد من الانتفاضات العلوية الفاشلة في الحجاز وفي أماكن أخرى.

لا تتوفر لدينا سوى تفاصيل قليلة جداً عن الأفكار التي اعتنقها زيد وأتباعه الأصليون. كان زيد، طبقاً لبعض الروايات المتأخرة غير الموثوقة، مزاملاً لواصل بن عطاء (ت. ١٣١/ ٧٤٨)، الذي اشتهر كواحد من مؤسسي مذهب المعتزلة الديني، الحركة الدينية - السياسية أصلاً. وما نعرفه عن المعتزلة هو أنهم كانوا يهدفون في البداية إلى إعادة توحيد الأمة الإسلامية على أساس حل وسط لكل النزاعات القائمة بين الأحزاب السياسية - الدينية المتنوعة. إلا أنهم ركّزوا اهتمامهم على المبادئ الدينية من باب الاهتمام الثانوي بعقيدة الإمامة. وقد أظهر البحث الحديث بصورة متزايدة أن المواقف العقائدية للشيعة والمعتزلة الأوائل كانت متباينة إلى حد ما في ما بينها خلال القرن الثاني/ الثامن، وفي وقت متأخر من القرن الثالث/ التاسع أصبحت الزيدية، وكذلك الشيعة الإمامية، تخضع لتأثير الحركة المعتزلية[٧٣]. ولذلك لم يعد بالإمكان الجزم بأن الزيديين الأقدم عهداً كانوا متأثرين بأفكار المعتزلة.

حافظ الزيديون الأوائل على موقف متشدد سياسياً ومعتدل دينياً، وهو موقف كان سائداً بين شيعة الكوفة الأوائل، غير أن الزيدية ما لبثت أن وضعت صياغة مُحْكمة لعقيدة في الإمامة ميّزتهم بوضوح عن الشيعة الإمامية وفرعيها اللاحقين، الاثني عشرية والإسماعيلية. لم يعترف الزيديون بخط وراثي من الأئمة، ولم يعلّقوا أهمية كبيرة على مبدأ الإمامة بالنص. فقد قبلوا في البداية بأي فرد من أهل البيت إماماً، ولو أن أئمة الزيدية اللاحقين اقتصروا على العلويين الفاطميين. فإذا ما رغب إمام في إثبات مزاعمه بالإمامة علناً فعليه، طبقاً لعقيدة الزيدية، الخروج شاهراً سيفه بيده، إذا لزم الأمر، إضافة إلى معرفته بالعلم الديني المطلوب. وقد استثنى الزيديون، بالمقابلة مع الاثني عشريين والإسماعيليين، الذكور غير البالغين من الإمامة. كما رفضوا الفكرة الإيسكاتولوجية الخاصة بالمهدي الغائب وعودته المتوقعة. وكانت النتيجة أن بقيت النزعات المهدوية ضعيفة إلى حد ما في الشيعة الزيدية. وبسبب تأكيدهم على الحركة والنشاط الفعال، فإن ممارسة التقية كانت هي الأخرى غريبة بالنسبة إلى تعاليم الزيدية.

وانقسم الزيديون عقائدياً خلال القرن الثاني/الثامن إلى مجموعتين رئيسيتين: البتريّة والجارودية. وقد مثّلت البتريّة الفئة المعتدلة من الزيدية المبكرة، حيث اعتقدت بصحة خلافة كل من أبي بكر وعمر. وقالوا إنه على الرغم من كون علي هو الأفضل لخلافة النبي، فإن خلافة أسلافه من المفضولين كانت صحيحة لأن علياً نفسه كان قد بايعهم. أما بالنسبة إلى عثمان فكانت المسألة أكثر تعقيداً. فالبتريّة إما امتنعوا عن إطلاق حكم على ذلك أو تبرّأوا منه خلال السنوات الست الأخيرة من حكمه، وكانت هذه الأفكار مُنفّرة للشيعة الراديكاليين الذين أدانوا الصحابة الأوائل لتجاهلهم حقوق علي بالخلافة، إلا أنها استهوت الأكثرية من المسلمين. والحقيقة أن التقليد البتري الزيدي قد ذاب بمرور الوقت وامتصه الإسلام السني. أما الجارودية فقد تبنّوا، من جهة أخرى، وجهات النظر الشيعية الأكثر راديكالية ورفضوا، كالكيسانيين والإماميين، الخلفاء الذين سبقوا علياً. وبحلول القرن الرابع/العاشر، أصبحت للعقيدة الزيدية، التي تأثرت بعناصر جارودية ومعتزلية، صياغتها العامة وشكلها الذي عرفت به[٧٤].

أخذ تفكك الحكم الأموي يتسارع إثر وفاة هشام عام ١٢٥/ ٧٤٣. ولم تكد تمضي سنة واحدة حتى وُضع حد لخلافة ابن أخي هشام وخليفته الوليد الثاني عام ١٢٦/ ٧٤٤ بانقلاب خطّط له الجيش الشامي بالتعاون مع الأسرة الأموية. وكانت هذه الحادثة التي بلغت مبلغ الانتحار السياسي بالنسبة إلى الأسرة الحاكمة، إيذاناً بالنهاية الوشيكة لما أطلق عليه فلهاوزن اسم «الدولة العربية». فلم يستمر حكم الخليفة التالي، يزيد الثالث، الذي اختاره القواد الثائرون، سوى أقل من ستة أشهر، وحدث المزيد من التنافس على الحكم عقب وفاته المفاجئة، الأمر الذي أدى إلى اشتعال نار الحرب الأهلية. أما إبراهيم بن الوليد الأول فإنه لم يُعترف به خليفة جديداً إلا في جنوب سورية فقط، وتدهورت الحالة العامة خلال فترة حكمه التي دامت زهاء ثلاثة أشهر وتحولت إلى فوضى تامة. وكان مروان الطموح المعروف بمروان الثاني الحمار، وهو من أحد فروع البيت الأموي، الشخص الوحيد في تلك الفترة الذي امتلك قوة عسكرية كافية لفرض شبه نظام في الإمبراطورية وسار، بالتالي، على رأس قوة عسكرية إلى دمشق وخلع إبراهيم وأعلن نفسه خليفة جديداً سنة ١٢٧/ ٧٤٤، غير أن مهمة إنقاذ الحكم الأموي أصبحت في تلك الفترة شيئاً مستحيلاً إلى حد ما لأن الثورات كانت مستعرة في كل ولاية من الولايات تقريباً.

وشجعت الفوضى السائدة الشيعة في الكوفة وفي غيرها من المناطق على بذل جهود أكثر جرأة باتجاه انتزاع الخلافة. ونجح عبد الله المحض في إقناع جميع المشاركين في تجمع للهاشميين أقيم في الأبواء قرب المدينة عام ١٢٦/ ٧٤٤، لمنح ولائهم للنفس الزكية، والاعتراف بأنه أكثر المرشحين ملاءمة لمنصب الخلافة[٧٥]. وكان من بين الذين امتثلوا لهذا الأمر إبراهيم بن محمد، رأس البيت العباسي، وشقيقاه أبو العباس وأبو جعفر، الخليفتان العباسيان اللاحقان، اللذان امتثلا لادعاءات كاذبة. وروي أن الإمام جعفراً، وهو الحسيني الأكثر احتراماً بعد استشهاد زيد، كان الشخصية التي حجبت موافقتها. وبينما يكون عبد الله المحض قد نسب معارضة جعفر إلى التنافس القائم آنئذٍ بين الحسنيين والحسينيين، يجب تذكّر أن جعفراً لم يكن مستعداً لقبول مزاعم ابن

عمه الحسني، أو مزاعم أي علوي آخر، لأنه كان واضحاً أنه يعتبر نفسه إمام الزمان صاحب الحق. وشرع النفس الزكية وأخوه إبراهيم، بعد إعادة توحيد الأسرة، في حملة شرسة تلقت دعم العديد من المعتزلة والزيديين إضافةً إلى عدة مجموعات من الغلاة[٧٦]. غير أن حركتهما افتقرت إلى التنظيم وبعد النظر، ولذلك سقطت بسهولة ثم سحقها العباسيون.

وآخر الثورات الفاشلة في الفترة الأموية، والتي كانت شيعية في معناها الواسع، انطلق بها الطالبي عبد الله بن معاوية الذي كان له، كما ذكرنا، متحزبون متطرفون من الشيعة خاصون به، وهم الجناحية. لكن كان على ابن معاوية أن يقود في تلك الآونة حركة ذات أهمية اجتماعية أكبر ساندها جمع غفير من المجموعات الشيعية وغير الشيعية[٧٧]. فقد حثّ شيعة الكوفة ابن معاوية، الذي كان يقيم مؤقتاً في مدينتهم، آنئذٍ، على الخروج على عبد الله بن عمر، ابن الخليفة الأموي الورع، والذي حكم العراق في ظل خلافتي يزيد الثالث وإبراهيم، مستغلين حالة الفوضى التي أعقبت مقتل الوليد الثاني. غير أن ثورة ابن معاوية المعلنة التي قامت في محرم عام ١٢٧/ تشرين الأول ٧٤٤، سحقها بسهولة ابن عمر باعتبار أن أهل الكوفة أظهروا في النهاية، كما هي الحال دائماً، أنه لا يمكن الركون إليهم أبداً. الزيديون فقط من بين أتباعه هم الذين قاتلوا ببسالة لبضعة أيام، حتى مُنح ابن معاوية أماناً للخروج من الكوفة. فانسحب إلى المناطق الغربية من إقليم فَارس حيث انضم إليه عدد كبير من الأنصار، ولا سيما من بين الموالي الفرس. وتمكن من تأسيس قدم له في اصطخر في إقليم فَارس عام ١٢٨/ ٧٤٥، حيث حكم من هناك لبضع سنوات على مناطق واسعة من فارس.

لقد جمع ابن معاوية حوله ائتلافاً متنوعاً جداً من الجماعات، بل كان المظهر البارز في حركته الثورية، في الحقيقة، هو تلك التعددية المتميزة في تشكيلتها. نقد ضمّت، فضلاً عن الموالي، عدة مجموعات شيعية، والعديد من الخوارج، وأصحاب الشأن من العباسيين، وحتى بعض العناصر الأموية الساخطة. ويكشف ذلك المدى الذي وصل إليه انتشار المشاعر المعادية لنظام الحكم في تلك

الآونة، كما يشير إلى أنه لم تكن لحركة ابن معاوية أية قاعدة أيديولوجية محددة، سواء أكانت تلك القاعدة شيعية أم غير ذلك. ويبدو أن ابن معاوية نفسه أظهر اهتماماً بالسلطة السياسية فاق اهتمامه بالمسائل العقائدية، كما شهدت بذلك رغبته في تلقي الدعم من أحزاب دينية - سياسية متنافرة. وبرهن فقدان الأيديولوجية المحددة لديه على عيب أساسي في هذه الحركة. وقد هُزم ابن معاوية في النهاية على يد جيش كبير أرسله وراءه مروان الثاني عام ١٣٠/٧٤٨، وهو الذي وجّه اهتمامه، بعد أن ثبّت سلطته في الشام والعراق، باتجاه المقاطعات الشرقية التي لم تعد خاضعة للسلطة الأموية الفعالة. وفرّ عبد الله بن معاوية من أعدائه ملتجئاً إلى خراسان حيث قتل هناك عام ١٣١/٧٤٨ على أيدي رفاقه، وربما بناءً على أوامر من أبي مسلم الخراساني، المهندس الرئيس للانتصار العباسي.

كان العباسيون قد تعلموا، في غضون ذلك، دروساً هامة من العديد من الثورات الشيعية الفاشلة في الفترة الأموية. فكرّسوا بالتالي، اهتماماً خاصاً لتطوير تنظيم حركتهم، بينما كانوا ينتظرون دورهم للقيام بمحاولتهم للحصول على السلطة، مركّزين نشاطهم في المقاطعة الشرقية النائية من خراسان(٧٨). وكان محمد بن علي العباسي، كما ذكرنا، قد استولى على حقوق أبي هاشم الحنفي التي كان يطالب بها وعلى تنظيمه للدعوة وحزبه، الهاشمية. بهذه الموروثات القيّمة يبدو أن الدعوة العباسية النشطة كانت قد بدأت ١٠٠/٧١٨، أي بعد وقت قصير من وفاة أبي هاشم(٧٩). وأُرسل العديد من الدعاة من قاعدتها في الكوفة إلى خراسان حيث وُجد تأييد واسع الانتشار للحركة الشيعية بين كل من المستوطنين العرب في الولاية والمواطنين من الموالي الفرس. وسرعان ما أصبحت خراسان، بحاضرتها في مرو، قاعدة هامة لإمداد الحركة العباسية ومركزاً ثورياً لها. وكانت الدعوة للحركة العباسية تجري بذكاء باسم الرضا من آل محمد، وهي عبارة تتكلم عن شخصية غير محددة من آل بيت النبي. وكان الهدف من ذلك، فضلاً عن كونه إجراءً احترازياً، هو جذب الحد الأعظم من الدعم من الشيعة الذين كانوا يتمسكون بزعامة أهل البيت(٨٠).

كان تنظيم الدعوة العباسية يقوم في بداية أمرها في خراسان على أساس

مجموعات السرية الصغيرة، إلا أن العديد من دعاة العباسيين، مع ذلك، قد اكتشفهم الأمويون وقتلوهم. ولذلك، سرعان ما أصبح الأمر ضرورياً من أجل إحداث تنظيم له صفة رسمية أوضح. فأنشئ مجلس أعلى من اثني عشر رئيساً، وهم الذين أُطلقت عليهم تسمية النقباء، في مرو، لتوجيه نشاطات العدد الكبير من الدعاة الذين عينوا حديثاً، وهي طريقة في التنظيم تبنّاها الإسماعيليون أيضاً. وتبيّن أن هذه التعديلات كانت ناجحة، ولا سيما عندما أُرسل عمار بن زيد، المعروف باسم خداش، إلى خراسان ليترأس تنظيم الدعوة الجديدة. والظاهر أنه كان يميل إلى العلويين ونشر عقائد متطرفة، الأمر الذي قد يفسّر سبب تنصّل العباسيين منه في ما بعد. وكان سليمان بن كثير قد خلف خداش الذي اعتقل وقتل عام ١١٨/ ٧٣٦. واستمرت الاتصالات تُقام بين المتشيعين في خراسان وبين الإمام الذي كان يقيم في الحُميمة وبقي من غير تسمية، من خلال زعيم التنظيم العباسي الكوفي، وهو المنصب الذي احتلّه بُكَير بن ماهان منذ عام ١٠٥/ ٧٢٣.

توفي محمد بن علي عام ١٢٥/ ٧٤٣، وأصبح ابنه إبراهيم، المعروف بالإمام، الإمام الجديد لحزب الهاشمية - العباسية، وزعيماً من ثمّ للحركة. وزاد إبراهيم من شدة الحركة العباسية وزخمها، وكان عهده مؤشراً على بدء طور جديد في الدعوة غلب عليه الطابع الحربي. وقد واجهت الحركة نجاحاً متزايداً في ظل الاضطراب السائد، وفي أعقاب هزيمة زيد وابنه يحيى. وفي عام ١٢٨/ ٧٤٥، أرسل إبراهيم مولاه الفارسي، أبا مسلم، الشخصية المشهورة ذات الأصل الغامض، والذي يبدو أنه اتبع المغيرة في وقت سابق، وحاول عبثاً تقديم جهوده إلى الإمام جعفر، كممثل شخصي له إلى خراسان لتنظيم وقيادة الطور الأخير من الحركة[٨١]. وكان أبو سلمة الخلال، القائد الشيعي البارز، قد أصبح، في غضون ذلك، الزعيم الجديد للتنظيم الكوفي عقب وفاة بُكَير عام ١٢٧/ ٧٤٤. وكانت سرعة نجاح أبي مسلم مثيرة للدهشة، فقد تمكن بحلول عام ١٢٩/ ٧٤٧ من نشر الرايات السوداء التي كانت قد أصبحت شعار بني العباس، دلالة على الثورة المعلنة. وتوسّع جيشه الثوري، المسمّى الخراسانية، والمؤلف من الموالي

الفرس والعرب، ولا سيما اليمنية، إلى درجة هامة خلال فترة قصيرة. وفي جيش أبي مسلم تحقق لأول مرة الدمج التام للمسلمين العرب مع غير العرب.

دخل أبو مسلم مرو عام ١٣٠/٧٤٨، ثم استولى على كامل خراسان ما أدّى بحاكمها الأموي المُسنّ، نصر بن سيّار، إلى الخروج منها. وبدأ الجيش الخراساني الذي كان بإمرة قحطبة بن شبيب، أحد النقباء الأساسيين، انطلاقته السريعة باتجاه الغرب في السنة ذاتها، ملحقاً الهزائم بالجيوش الأموية على طول الطريق. وفي محرم من عام ١٣٢/آب ٧٤٩، هُزمت قوات ابن هبيرة، آخر حاكم أموي في العراق، في معركة قرب الكوفة، خسر فيها قحطبة حياته. ودخلت القوات الخراسانية المنتصرة الكوفة بعد ذلك بأيام قليلة. وتم تسليم السلطة بعدئذ إلى أبي سلمة الخلال الذي اعتُرف به على الفور وزيراً لآل محمد. وكانت فكرة الوزير، التي كان المختار أول من أدخلها بمعنى ضمني غامض إلى العرب المسلمين، على وشك أن تتطور في تلك الآونة إلى منصب إداري هام في ظل العباسيين.

وأخيراً حان الوقت للكشف عن اسم الرضا من آل البيت الذي كان عليه أن يكون مقبولاً للجميع. وكان إبراهيم الإمام قد توفي قبيل سقوط الكوفة بقليل في سجن مروان الثاني في حرّان، حيث كان قد احتجز هناك لعدة شهور إثر اكتشاف الخليفة لدوره في الدعوة العباسية. فأصبح الأمر متروكاً لأبي سلمة للكشف عن هوية خليفة إبراهيم في تلك الآونة، الذي كان سينصّب على أنه الخليفة الجديد. وكان أبو سلمة يفضّل شخصياً رؤية أحد العلويين يأتي إلى الخلافة(٨٢). فاتصل بثلاثة من العلويين البارزين في تلك الآونة، من بينهم الإمام جعفر وعبد الله المحض. إلا أنهم قابلوا عرض أبي سلمة بخصوص تسلم الخلافة بالرفض، وكذلك كان الأمر في ما يتعلق بطلبه إنشاء مجلس علوي يختار المرشح المناسب. وفي نهاية الأمر، بعد شهرين من الترقب والحذر، أخذت الخراسانية الأمور على عاتقها وقررت أن يكون أخو إبراهيم غير الشقيق، أبو العباس، الخليفة الجديد. وكان أبو العباس مع أفراد آخرين من البيت العباسي قد انتقلوا قبل فترة وجيزة من الحميمة إلى الكوفة حيث مكثوا مختبئين بناءً على تعليمات

من أبي سلمة. غير أن أبا مسلم نفسه كان لا يزال يقيم في خراسان بعيداً عن الواجهة. وفي ١٢ ربيع الثاني ١٣٢/٢٨ تشرين الثاني ٧٤٩ نودي بأبي العباس أول خليفة عباسي في مسجد الكوفة، ولقب بالسفاح. واضطر أبو سلمة إلى التسليم على الخليفة وتقديم فروض الولاء، واستمر في منصبه وزيراً. إلا أنه سرعان ما نُفذ به حكم الإعدام بعد ذلك بناءً على أوامر الخليفة وبموافقة أبي مسلم.

وفي عام ١٣٢/ ٧٥٠ حققت القوات الخراسانية انتصارها النهائي على القوات الأموية في معركة الزاب الكبير في شمال العراق. وفرّ مروان الثاني المهزوم باتجاه مصر حيث لاقى مصيره في السنة ذاتها. وهكذا نجح العباسيون، بعد أكثر من ثلاثين سنة من التخطيط المتقن، في وضع حد لمصير الأمويين. فنصبوا سلالتهم الخاصة في الخلافة وحكموا أقساماً متباينة من العالم الإسلامي زهاء خمسة قرون حتى أطاحهم المغول عام ١٢٥٨/٦٥٦.

مثّلت الثورة العباسية نقطة تحول في التاريخ المبكر للإسلام، حيث لم تمثّل تغيراً في الأسرة الحاكمة فحسب، بل وتغييرات إضافية هامة أخرى أيضاً. وانهار مع سقوط الأمويين نظامهم الاجتماعي الذي منح العرب مركزاً مميزاً. وقام العباسيون بتوزيع السلطة السياسية على نطاق أوسع وأزالوا الفوارق بين العرب والموالي، الذين لم يعد للكثيرين منهم أي انتماء إلى أي من القبائل العربية. ووصلت هيمنة الأرستقراطية العربية خلال نصف القرن الأول من الحكم العباسي إلى نهايتها بسرعة ولم يعد لتلك الامتيازات التي قامت على المولد أو العرق أو الانتماء القبلي أهميتها السابقة. وظهرت في تلك الفترة طبقة حاكمة جديدة متعددة الأجناس، توحدت في مظهر واحد هو الإسلام، وحلت محل الطبقة الحاكمة العربية في الفترة الأموية. وبتحرير الموالي وفرز الطبقات على أساس غير عرقي، تحققت بعض أكثر مطالب حركات المعارضة إلحاحاً، ولا سيما مطالب الراديكاليين الشيعة. ولم يعد للحركة الشيعية الثورية، بالنتيجة، أي ارتباط، منذ تلك الآونة فصاعداً، بتطلعات الموالي، الذين كانوا قد حصلوا على مساواتهم وسرعان ما اختفوا كطبقة اجتماعية متميزة. وأصبحت هذه الحركة توفر، بدلاً من

ذلك، منفذاً مناسباً لنطاق أوسع من الجماهير المسحوقة والمحرومة اقتصادياً إضافة إلى أولئك الشيعة الذين كان هدفهم إعادة الخلافة إلى العلويين.

إلاّ أن الانتصار العباسي تحوّل، على أية حال، إلى مصدر خيبة أمل في نواحٍ أخرى، ولا سيما بالنسبة إلى الشيعة الذين حافظوا على ولائهم للقضية العلوية. فالعباسيون مارسوا دعوتهم السرية وسيّروها باسم أهل البيت وعلى أساس شيعي إلى حدٍّ كبير. من هنا كان التوقع بأن يستتبع انتصارهم الانتصار الشيعي الذي طال انتظاره. إلا أن فأل الشيعة خاب إلى حدٍّ كبير، ومنذ البدايات الأولى للحكم العباسي، عندما تكشّف أن الرضا الذي كان مجهولاً حتى ذلك الوقت، والذي نُصِّبَ في مركز الخلافة في تلك الآونة، ينتمي إلى الفرع العباسي من بني هاشم بدلاً من كونه علوياً هاشمياً. وزادت حدة خيبة الأمل الشيعية عندما اختار العباسيون الانتماء إلى الجماعة وتحولوا إلى مؤيدين شديدي الغيرة على الإسلام السني. وأدرك العباسيون أنه لا بُدّ لهم من التنصل من ماضيهم المتطرف كي يحوزوا قبول ورضى أكثرية المسلمين بهم حكّاماً شرعيين. فبدأوا، بالتالي، فور تسلمهم مقاليد الأمور تقريباً، بقطع جميع علاقاتهم بأنصارهم من الشيعة المتشددين وبالقادة الثوريين الذين أسهموا في مجيئهم إلى السلطة. فأُعدم على عجل كل من أبي سلمة وسليمان بن كثير، كما سُحقت بصورة وحشية ثورة شيعية، الأولى من نوعها في العهد العباسي، قادها شخص يقرب اسمه من شريك بن شيخ المهري في بخارى عام ١٣٣/ ٧٥٠[٨٣]. وبعد ذلك بفترة وجيزة، أي في عام ١٣٧/ ٧٥٥، استُدرج أبو مسلم إلى العراق حيث قتل بناءً على أوامر أبي جعفر المنصور (١٣٦-١٥٨/ ٧٥٤-٧٧٥)، الشقيق الأكبر والأقوى وخليفة أبي العباس، وهو الذي عمل على تدعيم الحكم العباسي وأقام عاصمة دائمة للإمبراطورية الإسلامية في بغداد، المدينة التي أُسست حديثاً في مكان قريب من خرائب المدائن، عاصمة الإمبراطورية الساسانية.

وتبنّى الخليفة المنصور إجراءات قمعية أشد ضد العلويين والشيعة. ففي عام ١٤١/ ٧٥٨، قام بمذبحة ضد مجموعة من الراوندية الذين حاصروا قصره وراحوا يعظمونه باعتبار أن الألوهية قد حلّت فيه[٨٤]. وبعد ذلك بسنوات قليلة أمر بقتل

أو سجن العديد من العلويين، ولا سيما من الفرع الحسني. واكتمل في النهاية انشقاق العباسيين عن أصولهم الشيعية، وكذلك جهودهم لإثبات شرعية حقهم بالخلافة بقدوم الخليفة محمد المهدي (١٥٨-١٦٩/ ٧٧٥-٧٨٥)، وهو الذي تخلى عن حق العباسيين في وراثة أبي هاشم وأعلن، بدلاً من ذلك، أن النبي كان بالفعل قد عيّن عمه العباس لخلافته. وقد تضمّن ذلك، بالطبع، إنكاراً للحقوق المشابهة التي يدّعيها العلويّون. وأصبح أتباع العباسيين من المتطرفين الشيعة ممن لم يتفرقوا نتيجة هذه التطورات العدائية، منتبذين. فوجد البعض منهم ممن كان في فارس وأواسط آسيا مخرجاً له في سلسلة من الحركات الدينية - السياسية سُمّيت الخرمية، بينما ظل آخرون في العراق ملتفين إلى جانب الفاطميين، وهم الذين أصبحوا في تلك الآونة العلويين البارزين، كما انضم العديد منهم في ما بعد إلى الحركة الإسماعيلية التي كان عليها استئناف التطوير المنقطع للحركة الشيعية الثورية.

في ظل هذه الظروف، كان الوقت قد حان لتصعد إمامة جعفر، الذي صار يُعرف بالصادق في تلك الفترة، إلى القمة، وهو الأمر الذي حدث إبان العقد الأخير من حياته على وجه التقريب، وفي العقد الأول من خلافة المنصور. وكان لهذه الظاهرة أسباب متعددة. فالشيعية المتطرفة للموالي في العهد الأموي، وهي التي تشبثت بها، كما ذكرنا، مختلف المجموعات الكيسانية التي ساندت سلسلة الأئمة الحنفيين أو أولئك الذين استمدوا حقوقهم من هؤلاء الأئمة، أحبطتها وأجهضتها القضية العباسية بنحو أساسي، وكان من بقي منهم على قيد الحياة على استعداد للانضمام إلى مطالبين علويين آخرين. وبخروج الحنفيين من الطريق، أصبح البيت العلوي، في الوقت نفسه، مقتصراً على فرعين اثنين هما الحسني والحسيني، اللذين كان محمد النفس الزكية وجعفر الصادق، على الترتيب، شخصيتيهما الرئيسيتين. وبكلمات أخرى، فإن جلّ الشيعيين كانوا مضطرين في تلك الآونة إلى اتباع أي واحد من هذين الإمامين الفاطميين. ومنذ ذلك الحين زاد التأكيد الذي ألقي على الانتساب المباشر إلى النبي عبر فاطمة وعلي، واكتسب النسب الفاطمي أهميته الخاصة عند الشيعة لكونه استعمل معياراً

أيضاً لتحديد العناصر المؤلفة لأهل البيت. ومما لا شك فيه أن مطالب النفس الزكية بحقه كمخلّص وتوجهه الحربي، وهو الذي كان قد رفض مبايعة المنصور واختفى بالنتيجة، عن الأنظار إعداداً للثورة، احتفظت بجاذبية أكبر لبعض الأكثر نشاطاً على الأقل. لكن سرعان ما انتهت هذه الحركة الحسنية بهزيمة. فالثورة المعلنة لمحمد النفس الزكية في الحجاز وثورة أخيه إبراهيم المساندة في العراق قُمعتا عام ١٤٥/ ٧٦٢ وقتل الشقيقان على أيدي قوات عيسى بن موسى العباسي، وهو الذي حكم الكوفة لحوالى خمسة عشر عاماً، أي من ١٣٢/ ٧٥٠ - ١٤٧/ ٧٦٤. وبإزاحة النفس الزكية، برز جعفر الصادق كنقطة تحشّد رئيسية لولاية الشيعيين، ولا سيما في جنوب العراق، ووفرت إمامته الأساس لأكثر فرق الشيعة أهمية، الاثني عشرية والإسماعيلية، بينما استمر الزيديون في اتباع أئمتهم الخاصين بهم. وكان الإمام جعفر قد أصبح في ذلك الوقت شخصية ذات شأن بارز يمكن أن تعزى، فضلاً عن العوامل الآنفة الذكر، إلى شخصيته الخاصة وشهرته العلمية، والتجاوب الذي لقيته أفكار بعينها قام بتدريسها هو وبعض أصحابه.

تعاليم الإمام جعفر الصادق

كان الصادق من نوعية ثقافية متفوّقة بالنسبة إلى أقاربه العلويين، فاكتسب سمعة واسعة الانتشار في المعارف الدينية[٨٥]. فكان راوية للحديث يُستشهد به بكل احترام في الأسانيد المقبولة حتى لدى أهل السنة أيضاً. يُضاف إلى ذلك، أنه علَّمَ الفقه وإليه، بناءً على أعمال والده، يعود فضل تأسيس ما أصبح في ما بعد المذهب الشيعي، وهو المذهب الذي يختلف بشكل ما عن المدارس السنية الأربعة[٨٦]. وإنه لأمر هام الإشارة إلى أن جعفر الصادق كان مرجعية تعليمية مقبولة لا عند شيعته الخاصين فحسب، بل وعند دائرة أوسع بكثير، بمن فيهم أهل الصلاح من مسلمي المدينة والكوفة. فأبو حنيفة النعمان (ت. ١٥٠/ ٧٦٧) ومالك بن أنس (ت. ١٧٩/ ٧٩٥)، الفقيهان الشهيران وصاحبا مدرستي الحنفية والمالكية الفقهيتين السنيتين، على سبيل المثال، درسا على يديه أو رجعا إليه

على نحو ما ذكر. وبمرور الوقت، جمع جعفر حول شخصه مجموعة من المفكرين الذين يستحقون التقدير، وأصبح موضوعاً لاجتهادات الغلاة بنحو فاق أقرانه من العلويين الآخرين. إنه، في حقيقة الأمر، واحد من أكثر أئمة الشيعة والمراجع الدينية احتراماً عند كل من الاثني عشرية والإسماعيلية.

كان جعفر الصادق، في عموم السنوات المضطربة التي سبقت الثورة العباسية، وفي السنوات التي تلتها أيضاً، عندما كانت هناك دعوة أساسية لإعادة توجيه الحركة الشيعية بعد خيبة أمل الشيعة الكبرى، كان يطرح بهدوء وجهات نظره بخصوص الإمامة. وقد سبق لبعض وجهات النظر هذه أن صاغها بشكل أولي الإمام محمد الباقر، إلا أن أمر تطويرها بشكل أكثر دقة وتنظيماً إلى المفهوم الأساسي لعقيدة الإمامة قد تُرِكَ للإمام جعفر الصادق وأصحابه، ولا سيما المرجعية الإمامية ذات الشأن الرفيع، هشام بن الحكم (ت. ١٧٩/ ٧٩٥). وسنقتصر في اهتمامنا هنا على مبادئ معينة تضمنتها هذه العقيدة الشيعية المركزية؛ وهي المبادئ التي أكدها جعفر في رده على متطلبات الزمان المثيرة للتحدي، وبرهنت بهذا الشكل على فاعليتها في تقوية إمامته ودعمها[٨٧].

أول هذه المبادئ هو أن الإمامة بالنص، وقد عُرِّفت بأنها حق خاص يُنعم به الله على شخص مختار من أهل البيت، وينقل هذا الشخص قبيل وفاته وبهداية إلهية الإمامة إلى خلفه بواسطة نص واضح جلي. لقد ادعى آخرون، كما أشرنا، الحق بإمامة النص، إلاّ أن المظهر المميز في تعليم جعفر الصادق كان إصراره على معنى أن الإمامة تبقى محصورة، تبعاً لمسؤولية النص، في فرد محدد، سواء أكان لهذا الفرد حق مطالب به في الخلافة أم لا. وهكذا، فقد آمن جعفر بأن هناك إماماً صاحب حق موجوداً دائماً، مُعيناً بنصٍّ من إمام سابق، اجتمعت فيه جميع سلطات الإمام الشرعي والوحيد، سواء أكان يحكم الأمة في زمانه أم لا. وعلاوة على ذلك، فإن أسبقية النص بالنسبة إلى الإمام جعفر تعود إلى علي، وهو الذي يُعتقد بأنه قد عُيِّن وصياً للنبي وخليفة له. وقد بقي هذا النص الأول، الذي ابتدأه النبي بناءً على أمر أو وحي إلهي، في سلسلة الأئمة الحسينيين، إذ انتقل على التوالي من علي إلى الحسن ثم إلى الحسين، وزين العابدين، والباقر،

حتى وصل إلى جعفر الصادق، الذي كان في تلك الآونة المدعي الوحيد من بين الأسرة العلوية لإمامة النص. وكان لمبدأ النص هذا نتيجتان هامتان. الأولى هي أنه لم تعد هناك ضرورة بالنسبة إلى الإمام أن يثور على النظام القائم من أجل إثبات دعواه أو أن يصبح حاكماً فعلياً. وبكلمات أخرى، فقد جرى التفريق بين مؤسستي الإمامة والخلافة الواحدة عن الأخرى عن طريق السماح بوجود إمام غير حاكم لم يكن مُلزماً بالقبض على سلطة الخلافة إذا كانت الظروف لا تسمح بذلك. وهذا يفسر لماذا بقي جعفر الصادق غير ملتزم هو نفسه، إلى هذا الحد، أيّاً من الانتفاضات العلوية في زمانه، بينما تجنّب الحسينيون الاضطهاد الذي مارسه المنصور عموماً على الحسنيين[٨٨]. والثانية هي أن إمامة النص وفّرت، كما أشار هدجسون، أساساً هاماً للاستمرارية الطائفية للحركة الشيعية، لأنها جعلت «بالإمكان استمرار كتلة مخالفة من الناس مرتبطة بسلسلة مستمرة من الأئمة بغض النظر عن مصير حركات سياسية مخصوصة. كما أنها شجعت تطويراً منظماً لبعض الأفكار الدينية التي يمكن أن تلقى قبولاً عند مثل هذه الكتل المخالفة دون أن تنافس للحصول على اهتمام جميع المسلمين عموماً»[٨٩].

المبدأ الأساسي الثاني الذي تضمنته عقيدة الإمامة، وارتبط بمبدأ النص ارتباطاً وثيقاً، وأكده جعفر الصادق، هو أن الإمامة تقوم على قاعدة من العلم أو المعرفة الدينية الخاصة. ويصبح الإمام صاحب الحق، في ضوء هذا العلم الذي يأتي نتيجة إلهام إلهي وينتقل بالنص من الإمام السابق، المصدر المأذون الخالص للمعرفة بخصوص تحديد أمور الخير والشر للمسلمين والسير بهم على الصراط المستقيم. وسيكتسب الإمام بالتالي الوظائف ذات الأهمية الكلية التي تهيّئ الهداية الروحية لمن يواليه، وتشرح المعنى الباطني للقرآن وأوامر الدين وأهميتها، حتى في الوقت الذي لا يكون فيه مشغولاً بوظيفة الحاكم الزمني للأمة. لقد اكتسب جعفر الصادق، ضمن السياق المعاصر للعلوم الدينية المتطورة، وبفضل إمامة النص ونسبه الفاطمي، مركزاً فريداً بين جميع المراجع الذين كانوا مشغولين في تلك الآونة بإعداد تفاصيل حياة التقى. ونَسَب إليه أتباعه علماً موثوقاً فريداً، وهو العلم الضروري لهداية ضمائر المؤمنين الحقيقيين وأرواحهم. ويعود مصدر العلم

عند الإمام جعفر، كما في حالة النص، إلى علي عبر السلسلة الحسينية، وهو (أي علي) الذي اكتسبه عن النبي.

ويمكن إضافة القول بأن الإمام الصادق، تمشياً مع سلبيته وحكمته، قد أقدم على تهذيب مبدأ التقية الوثيق الصلة، وجعله ركناً مطلقاً ونهائياً في العقيدة الشيعية[٩٠]. لقد كان من الخطر، بلا شك، على الأئمة وأتباعهم الدعوة علناً إلى معتقداتهم الموجهة للأقلية، والإعلان العام بأن أفراداً بعينهم، غير الخلفاء الحاكمين، قد عُيّنوا بأمر إلهي قادة دينيين للمسلمين. وقد وفرت ممارسة التقية حماية مناسبة للشيعة، ولا سيما الإسماعيليين في ما بعد، من الملاحقة والاضطهاد، وأسهمت في الحفاظ على وجودهم الطائفي في ظل ظروف معادية. وبالجملة، فإن جعفراً الصادق قدّم، من خلال تأكيده على الإمامة المرتكزة على نص وعلم، وتوصيته باستخدام التقية، تفسيراً جديداً لصفات الإمام ووظائفه. وقد تبيّن أنه كان لهذا التفسير، بإمام غير حاكم يقتصر عمله، حتى يشاء الله، على الهداية الروحية والتعليم الديني، أهمية بالغة في منع الشيعية من الذوبان في التركيب السني للإسلام الذي كانت تُعدّه، في الوقت ذاته، المجموعات الممثلة للجماعة. لقد جعل الإمام جعفر، من خلال تأكيده على الصفات الموروثة التي وهبها الله لكل من النص والعلم، أمر قداسة أهل البيت في تلك الآونة مقتصراً، في الوقت نفسه، لا على العلويين، ولا سيما الفاطميين منهم، ومستثنياً العباسيين وجميع الهاشميين غير العلويين فحسب، بل وعلى سلسلته الخاصة من الأئمة الحسينيين بنحو أكثر تخصيصاً. والسبب في ذلك هو أن الحسين كان قد ورث الإمامة عن أخيه الحسن الذي لم تدَّعِ ذريته إمامة النص البتة.

وقد ضُمّن هذا المفهوم الأساسي لعقيدة الإمامة عند الإماميين في أحاديث كثيرة رويت عن جعفر الصادق بشكل أساسي، وحُفظت في أقدم مصنفات الحديث الشيعية لأبي جعفر محمد يعقوب الكليني (ت. ٣٢٩/ ٩٤٠)، وحافظ عليها الإسماعيليون في مصنفهم الفقهي الأكثر شهرة، الذي صنفه القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤)[٩١]. وقد ارتكز هذا المفهوم على حاجة البشر الدائمة إلى إمام له هداية إلهية ومعصوم لا يخطئ، وسيعمل كمعلم

موثوق ومرشد للناس في شؤونهم الدينية والروحية كافة. وبإمكان الإمام ممارسة التقية، وهو بخلاف محمد الذي كان خاتم الأنبياء، لا يتلقى أي وحي إلهي، كما لا يأتي برسالة جديدة وتشريع جديد كما فعل النبي المرسل. ومع أن الإمام مخوّل القيادة الزمنية بالمقدار نفسه الذي هو مخول فيه السلطة الدينية، فإن تفويض الأمر إليه لا يعتمد على ممارسته الحكم فعلياً ولا على محاولته الحصول على ذلك. ويُعتقد زيادة على ذلك، أن النبي محمداً كان قد عيّن علي بن أبي طالب وصياً وخليفة له بموجب نص جلي في ظل أمر إلهي، غير أن أكثرية الصحابة تنكروا لهذا النص وارتدوا عنه بتجاهلهم لهذه الوصية. وبعد علي، كان على الإمامة أن تنتقل من الأب إلى الابن عن طريق النص، بين ذرية علي وفاطمة، وبعد الحسن والحسين، في ذرية الأخير وحتى نهاية الزمان. لقد وهب الله هذا الإمام، وهو الوارث لعلم محمد السري أيضاً، علماً خاصاً ولديه فهم تام بجوانب القرآن ومعانيه وبالشريعة الإسلامية الظاهرية والباطنية. فالعالَم، حقاً، لا يمكن أن يخلو ولو للحظة من إمام، هو حجة الله على الأرض. وحتى لو لم يبقَ على سطح الأرض سوى رجلين، لكان أحدهما هو الإمام. ولا يمكن أن يكون هناك سوى إمام واحد في وقت واحد، مع أن من الممكن وجود إمام صامت، أي خليفته، إلى جانبه. وبالجملة، فإن وجود الإمام في العالم الأرضي هو من الضروري بحيث إن معرفته وطاعته أصبحتا الواجب المطلق لكل مؤمن ومؤمنة، ومن هنا كان الحديث الشهير المنقول عن الإمام الصادق، «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية»[٩٢].

وتُعرف الوظيفة الروحية ذات الأهمية الكلية للإمام في الفكر الشيعي، والتي تقوم على التفسير الباطني لمعاني التنزيل الذي أعلنه النبي، بالتأويل. وأصبح مصطلح «ولاية»، الذي يعني موالاة الأئمة والإخلاص لهم، يُستعمل بهذا المعنى في بعض الأحيان. وليس لمصطلح «الولاية» هذا أي معادل مناسب في أي من اللغات الغربية، وهو الذي تمّ تبنّيه في العصور الحديثة، ولا سيما من هنري كوربان، إلا أن من الممكن ترجمته ترجمةً تقريبيةً إلى «*initiation*»[٩٣]. وطبقاً للمنظور الشيعي، فإن دائرة النبوّة، وهي تمثل تبليغ شرائع جديدة من أنبياء

مختلفين يؤدون بهذا الشكل وظيفة نبوية ظاهرية، قد وصلت مع النبي محمد إلى نهايتها، لكن عندئذٍ ظهرت الحاجة الدائمة إلى وظيفة تأويلية ارتبطت بشرح المعنى الباطني الروحاني للرسالة الإسلامية. والشخص الذي من واجبه القيام بوظيفة التأويل (أو الولاية)، التي لا تنفصل عن الإمامة، في كل عصر هو الإمام صاحب الحق. ومن خلال هذه الوظيفة أصبح الأئمة أولياء الله. إن فكرة التأويل، كما سنرى، تؤكد الاعتقاد الشيعي بوجود البعدين الظاهري والباطني المنفصلين في جميع الكتب والتعاليم الدينية المقدسة، ما يستدعي بالضرورة الفهم الروحي والتلقين في معانيها الحقيقية المستورة وتأويلها. وفي هذا يكمن جوهر دور الإمام، وتعليل الأهمية المنسوبة عموماً إلى الباطنية والعرفان في الإسلام الشيعي. ثم وجدت الباطنية الشيعية تطورها الأكمل في الإسماعيلية.

أخيراً، من العوامل الأخرى التي أسهمت في دعم وتقوية إمامة جعفر الصادق تلك التي دارت حول نشاطات دائرة المفكرين الذين أحاطوا به، ومقدرته الخاصة في ضبط أكثر التيارات الفكرية تطرفاً داخل حاشيته. فقد اجتذب الإمام جعفر مجموعة من المفكرين النشطين الذين تعاملوا مع المسائل الفكرية ومشكلات تلك الآونة بهمة عالية واندفاع. وعاش معظم أفراد هذه المجموعة في الكوفة، مثل جلّ شيعة جعفر من بين كل من الشيعة الإماميين العاديين الذين تمسكوا بشرعية سلسلة الأئمة الحسينيين، وأولئك الأكثر راديكالية الممثلين لميراث المتطرفين الشيعة الأقدم. وفي الوقت الذي كان فيه الإمام جعفر يشجع تلامذته وأصحابه على إعمال الفكر والنظر في بعض الأمور، فإنه حقق لنفسه نقطة إيجابية من خلال إحاطة هؤلاء ووضعهم داخل حدود مسموح بها، عن طريق فرض انضباط عقائدي معيّن. ويبدو أن هذا الضبط الرسمي كان قد فُرض على وجه الخصوص بعد تولي المنصور العباسي لمقاليد السلطة، وكردة فعل على سياسات الأخير المعادية للشيعة. وكانت النتيجة أنه بينما بقيت إمامة جعفر تتقوّى وتتنشّط بأفكار الغلاة وغيرهم من أصناف المفكرين الآخرين في حاشيته، بقيت مثل هذه الأفكار تحت السيطرة، وكثيراً ما جرى التوفيق بينها وذلك لكي لا يسمح لها بالشطط بعيداً خارج الحدود المقبولة عند كل من الجماعة والأكثرية من

المسلمين. وقد برهنت هذه السياسة في نهاية الأمر على الأهمية البالغة في جعل سلسلة الأئمة الحسينيين هم الأكثر قبولاً من بين الأئمة العلويين لدى الشيعة.

إلى جانب عدد من الفقهاء المحدثين الذين ركزوا على مسائل فقهية بصورة أساسية[٩٤]، فقد ضمّت دائرة الأصحاب الوثيقة الصلة بجعفر بعضاً من أشهر المتكلمين من أصحاب النظر في تلك الآونة. وقدّم هؤلاء المتكلمون من أمثال زرارة بن أعين، ومؤمن الطاق، وهشام بن سالم الجواليقي، وعلي بن إسماعيل الميثمي، وفوق كل هؤلاء هشام بن الحكم، الأسبق في مجال تمثيل علم الكلام الإمامي، إسهامات هامة في مجال صياغة عقيدة الإمامة عند الإماميين[٩٥]. والجدير أيضاً إفراد ذكر منفصل للشخصية المحيّرة جابر بن حيان، الكيميائي المرموق، الذي اعتبر جعفر الصادق معلماً له وتأثّر بعرفانية غلاة الشيعة الأوائل إلى حد بعيد. وقد جرى الكثير من الجدل حول مؤلف مجموعة الكتابات المنسوبة إليه، حيث إن بعضاً من هذه الأعمال، وهي التي تؤدّي الخواص السحرية لحروف الأبجدية دوراً هاماً فيها، ينتمي، على الأرجح، إلى دوائر وثيقة الصلة بإسماعيليين من عصور متأخرة جداً[٩٦]. وكان هناك أيضاً العديد من الغلاة البارزين ممن أسهموا في إغناء وتنويع الحياة الثقافية لصحابة جعفر. ولم يكن من بين هؤلاء أفراد كجابر الجُعفي (ت. ١٢٨/ ٧٤٥)[٩٧]، الذي صنفه جفري ضمن ما أطلق عليهم بأشباه الغلاة[٩٨]، بل والأهم من ذلك كله، أبو الخطاب محمد بن أبي زينب مقلاس الأجدع الأسدي، الأعلى شأناً من بين جميع الغلاة الأوائل.

ربما كان أبو الخطاب، الكوفي وأحد موالي قبيلة أسد، أول شيعي ينظم حركة ذات طابع باطني حصراً، أي باطنية وعرفانية تحديداً[٩٩]. وكان قد أمضى وقتاً لا بأس به في صحبة وثيقة بجعفر الصادق الذي كان قد عيّنه كبير دعاته في الكوفة، وهي مركز شيعة جعفر الذي كان الإمام يزوره بين فترة وأخرى قادماً من المدينة. وقد جمع أبو الخطاب عدداً من الأنصار الخاصين به، وهم الذين عرفوا بالخطابية، بينما بقي هو تلميذاً غيوراً للإمام جعفر، وقام بنشر الدعاوى المغالية حوله إضافة إلى تمسكهِ بوجهات نظر متطرفة أخرى. وكما كان متوقعاً، أصبحت

حالة هذا التلميذ المجاهر خطرة بنحو لا يحتمل بالنسبة إلى إمامه المُسالم. واتُهم أبو الخطاب، بالتالي، بارتكاب الخطأ، وهو الذي وجد أحد أبناء الإمام، أي إسماعيل بن جعفر، مستجيباً على ما يبدو لآرائه وأهدافه العدوانية، فقام جعفر الصادق بلعنه على الملأ. وقد أحدث هذا الإنكار، الذي يبدو أنه جرى بعد اعتلاء المنصور سدة الخلافة في ذي الحجة ١٣٦/ حزيران ٧٥٤، بفترة قصيرة، هلعاً كبيراً بين صفوف أتباع الإمام. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في ١٣٨/ ٧٥٥، تجمّع سبعون من مؤيدي أبي الخطاب المتحمسين، بصحبة زعيمهم المخلوع، في مسجد الكوفة في ظروف غامضة، ربما كانت بغرض العصيان. غير أنهم هُوجموا وذُبحوا على أيدي قوات حاكم المدينة المتيقظ، عيسى بن موسى، الذي قام في ما بعد بسحق ثورة الأخوين الحسنيين. واعتُقل أبو الخطاب الذي صُلب بناءً على أوامر حاكم المدينة. وانقسمت الخطابية، التي اقترنت عند النوبختي والقمي بالإسماعيلية الوليدة، بوفاة أبي الخطاب الذي بقي وفياً لجعفر الصادق حتى آخر رمق من حياته، إلى مجموعات متعددة. فقد حوّل بعض الخطابيين ولاءهم إلى إسماعيل بن جعفر، جد الإسماعيلية والصاحب المقرب إلى العناصر الراديكالية في شيعة والده، وإلى ولد الأخير، محمد بن إسماعيل. ويعود نقاش إضافي لهذه التطورات إلى الفصل التالي [من هذه الدراسة]. ويكفي هنا القول إننا بدراستنا لأبي الخطاب، والخطابية المبكرة وإسماعيل، نكون قد بدأنا عملياً دراسة المحيط الاجتماعي المباشر الذي مهّد السبيل لنشوء بواكير الإسماعيلية.

ليس لدينا سوى معلومات مجتزأة عن العقائد التي آمن بها أبو الخطاب والخطابيون الأوائل. فقد ادعى، قبيل إنكاره والتنصل منه، أنه نائب الإمام جعفر ووصيّه، وأن الإمام بزعمه قد علّمه اسم الله الأعظم، بكل ما يتضمّنه ذلك من معجزات. وفضلاً عن النظر في مسائل لها صفة الشمولية، كما هي الحال مع الغلاة الآخرين، فالظاهر أن أبا الخطاب وتلامذته قد أبدوا اهتماماً خاصاً بالمراتب الروحانية والتبني الروحاني. فقد رتبوا أشخاصاً في مراتب الملائكة، أو الأنبياء، أو الرسل الربانيين، أو حتى الآلهة، ولو أن تلك المراتب لم تكن تجعلهم في منافسة حقيقية مع الله الواحد، بل بالأحرى ممثلين له. وقيل إن أبا الخطاب قد

علّم أن من الواجب في كل الأزمان، وجود نبيّين اثنين، أحدهما ناطق والآخر صامت، وفي زمن محمد كان هو النبي الناطق وعليٌّ النبي الصامت، وأن جعفراً وأبا الخطاب كانا في تلك الآونة نبيين هما على الترتيب الناطق والصامت. كذلك بشّر الخطابيون الأوائل بألوهية الأئمة على أساس النور الإلهي الذي يتوارثونه. وإليهم يُنسب فضل التأكيد على التأويل الباطني للقرآن وتعاليم الدين، وهي طريقة تبنّاها الإسماعيليون وبلغت عندهم غاية تشكيلها وتهذيبها. أما في ما يتعلق بنظرتهم إلى الكون ونشأته، فقد استبدلوا استخدام الأحرف الأبجدية، كما أدخله المغيرة، بالقيم العددية المطابقة الخاصة بهم. وكذلك، فإن بعض الأفكار أو المصطلحات التي أدخلها أو استخدمها أبو الخطاب قد تبنّاها الإسماعيليون الأوائل الذين كانوا، كالخطابيين، مشغولين بمسائل الباطنية والدورية والهرمية والتفاسير المجازية.

تلك كانت هي الظروف التي في ظلها التجأ جعفر الصادق إلى المشاعر العاطفية الشيعية عقب عقود من الهزائم والمآسي والاستشهاد للشيعة الموالين لقضية العلويين. وقد أسهمت في تقوية مركز إمامته، في الوقت الذي كانت الحركة الشيعية الإمامية تضع فيه قدمها على الطريق الصحيح الذي أدّى بها إلى اكتساب هويتها المميزة. وتوفي أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق، آخر إمام اعترفت به كل من الاثني عشرية والإسماعيلية، باعتباره الإمام السادس بالنسبة إلى الاثني عشرية والخامس إلى الإسماعيليين، (أو دُسَّ له السم طبقاً لبعض الشيعة، بناءً على أوامر من الخليفة المنصور) سنة ١٤٨/ ٧٦٥ بعد أن أكمل توحيد الحركة الشيعية وتدعيمها، وأسّس قاعدة صلبة لتطورها العقائدي اللاحق. ودُفن في مقبرة البقيع في المدينة إلى جانب والده وجده والحسن بن علي، وقد دمَّرَ الوهابيون قبورهم جميعاً في الأزمنة الحديثة. وتسبّب النزاع على خلافة الإمام جعفر الصادق بانقسام تاريخي بين أتباعه، وأصبح مؤشراً على بداية ما أصبح يسمّى في ما بعد الفرع الإسماعيلي من الإسلام الشيعي.

حواشي الفصل الثاني

١. ب. كرون و م. هندس، **خليفة الله: السلطة الدينية في القرون الأولى من عصر الإسلام** (كامبردج، ١٩٨٦)، ص. ٤-٢٣ بنحو خاص.

٢. أنتج و. مادلونغ دراسة تحليلية شاملة للكتابات التاريخية المتوفرة في كتابه **خلافة محمد: دراسة في الخلافة المبكرة** (كامبردج، ١٩٩٧)؛ وانظر مقالته «الشيعية في عصر الخلفاء الراشدين» في: ل. كلارك، مح.، **التراث الشيعي: مقالات في التقاليد الكلاسيكية والحديثة** (بنغامبتون، نيويورك، ٢٠٠١)، ص ٩- ١٨؛ ومقالته «شيعة» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، ص ٤٢٠-٤٢٤؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، تح. مادلونغ (بيروت، ٢٠٠٣).

٣. كتب المبشر اليسوعي هنري لامنس مقالة مناوئة لفاطمة في **الموسوعة الإسلامية**، م٢، ص. ٨٥-٨٨؛ وكتاباً مماثلاً **فاطمة ابنة محمد** (بالفرنسية) (روما، ١٩١٢). الدراسة الموضوعية والشاملة هي من انتاج ل. فيشيا فاكليري، «فاطمة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، ص. ٨٤١-٨٥٠. وفي دور فاطمة وموقعها في الفكر الشيعي، انظر ماسينيون في مقالته في مجلة *EJ*، بيرسون (برنستون، ١٩٧٧)، ص. ٥١-٧٣ وغيرها.

٤. سيد حسين نصر، **مثاليات الإسلام وحقائقه الواقعة** (كامبردج، ٢٠٠١)، ص. ١٤١ وما بعدها.

٥. و.م.واط، **العظمة التي كان عليها الإسلام** (لندن، ١٩٧٤)، ص. ٦٥-٦٦.

٦. أفضل عرض حديث لوجهة النظر الشيعية نجده عند السيد محمد الطباطبائي (١٩٠٣-١٩٨١)، **الشيعة في الإسلام**، تح.س.ح. نصر (لندن، ١٩٧٥)، ص. ٣٩-٥٠، ١٧٣ وما بعدها. ولكوربان مقالة ذات صلة في مجلة *EJ*، ٣٠ (١٩٦١)، ص. ٦٩-١٢٥؛ وكتابه **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (باريس، ١٩٦٤)، ص. ٦٢-٧٩؛ وكتابه **في الإسلام الإيراني** (باريس، ١٩٧١-١٩٧٢)، م١، ص. ٣٩-٥٣، ٢١٩- ٢٣٥؛ آية الله جعفر سُبحاني، **عقائد الإسلام الشيعي**، تح.وتر. رضا شاه كاظمي (لندن، ٢٠٠١)؛ وغيرهم.

٧. انظر ل.فيشيا فاكليري، «غدير خم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٩٩٣-٩٩٤.

٨. يجدر ذكر كتاب س. حسين م.جفري، **أصول الإسلام الشيعي وتطوره المبكر** (لندن، ١٩٧٩)؛ م.مؤمن، **مقدمة إلى الإسلام الشيعي** (نيوهافن، ١٩٨٥)؛ هـ. هالم، الشيعية، تر.واطسون وهيل (أدنبره، ٢٠٠٤)؛ س.ح. نصر، مح.، **الشيعية: العقائد والفكر والروحانية** (ألباني، ١٩٨٨)؛ د.م. دونالدسون، **الدين الشيعي** (لندن، ١٩٣٣).

٩. في نشاطات علي خلال هذه الفترة انظر أبو عبد الله محمد المفيد، **كتاب الإرشاد**، تر. هوارد (لندن، ١٩٨١)، ص. ١٤٣ وما بعدها؛ جفري، **أصول**، ص. ٥٨-٧٩.

١٠. في أسباب الاستياء من خلافة عثمان انظر هاملتون جب، «تفسير التاريخ الإسلامي» في مجلة التاريخ العالمي، ١ (١٩٥٣)، ص. ٣٩ وما بعدها؛ م.آ شعبان، **التاريخ الإسلامي: تفسير جديد** (كامبردج، ٩٧١-١٩٧٦)، م١، ص. ٦٠-٧٠؛ ومقالة م. هندس، «مقتل الخليفة

عثمان» في مجلة *IJMES*، ٣ (١٩٧٢)، ص. ٤٥٠-٤٦٩.

١١. لمزيد من التفاصيل حول هذه المدن الثغور الهامة انظر مارشال هدجسون، **مغامرة الإسلام**، (شيكاغو، ١٩٧٤)، م١، ص. ٢٠٦-٢١٧.

١٢. جفري، **أصول**، ص. ١١٧-١٢٣؛ هندس، «الإنحياز السياسي الكوفي ودوافعه»، *IJMES*، ٢ (١٩٧١)، ص. ٣٥٨-٣٦٥؛ شعبان، **التاريخ الإسلامي**، م١، ص. ٥٠-٥١؛ ومقالة جوينبول عن القرّاء في مجلة *JESHO*، ١٦ (١٩٧٣)، ص. ١١٣-١٢٩؛ ومقالة ت. نجيل «القرّاء» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ٤٩٩-٥٠٠.

١٣. المعالجة الكلاسيكية للحرب الأهلية الأولى في الإسلام نجدها عند ج. فلهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، تر. م. ج وير (كلكوتا، ١٩٢٧)، ص. ٧٥-١١٢؛ بيترسن، **علي ومعاوية في التراث العربي المبكر** (كوبنهاغن، ١٩٦٤)؛ مقالة كرون، «عثمانية» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ٩٥٢-٩٥٤؛ مقالة فيشيا فاكليري عن الصراع بين علي ومعاوية في مجلة *AIUON*، NS، ٤(١٩٥٢)، ص. ١-٩٥ والعدد ٥ (١٩٥٣)، ص. ١-٩٨؛ ومقالتها «علي بن أبي طالب» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٣٨١-٣٨٦، وغيرها.

١٤. عن الخوارج انظر مقالات م. غيدي في *ROS*، ٢١ (١٩٤٤)، ص. ١-١٤؛ فيشيا فاكليري، في *ROS*، ٢٦ (١٩٥١)، ص. ٤١-٤٦؛ واط في *Der Islam*، ٣٦ (١٩٦١)، ص. ٢١٥-٢٣١؛ وكتابه **فترة تكوين الفكر الإسلامي** (أدنبره، ١٩٧٣)، ص. ٩-٣٧؛ مقالة ت. لويكي، «الإباضية» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٦٤٨-٦٦٠.

١٥. أبو جعفر بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تح. دي غويه (ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١)، م١، ص. ٣٣٥٠ وما بعدها.

١٦. و. م. واط، **الفلسفة والثيولوجيا الإسلامية** (أدنبره، ١٩٦٢)، ص. ٢-٩؛ وانظر مقالته عن مفهوم الجماعة الكارزماتية في *Numen*، ٧ (١٩٦٠)، ص. ٧٧-٩٠؛ وكتابه **فترة تكوين الفكر الإسلامي**، ص. ٣٦-٣٧؛ ومقالته عن الشيعية في ظل الأمويين في مجلة *JRAS*، (١٩٦٠)، ص. ١٥٨-١٧٢. وغيرها.

١٧. لمزيد من التفاصيل، انظر فلهاوزن، **الدولة العربية**، ص. ١٠٤-١١٢؛ جفري، **أصول**، ص. ١٣٠-١٥٤؛ فيشيا فاكليري، «الحسن بن علي بن أبي طالب»، في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٢٤١-٢٤٢؛ مادلونغ، «حسن بن علي»، في مجلة *EIR*، م١٢، ص. ٤١١-٤١٢.

١٨. في تسمية السنية انظر مقالة فيشيا فاكليري في كتاب *Studi Orient a alistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* (روما، ١٩٥٦)، م٢، ص. ٥٧٣-٥٨٥؛ ومقالة ل. كارديت، «الجماعة»، في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٤١١-٤١٢

١٩. ج. فلهاوزن، **الفرق الدينية - السياسية في الإسلام المبكر**، تر. أوستل وولزر (أمستردام، ١٩٧٥)، ص. ٩٦-١٠١؛ وكان الأصل الألماني للكتاب قد نُشر في (برلين، ١٩٠١).

٢٠. يُعَدّ أبو مخنف (ت. ١٥٧/ ٧٧٤) أقدم مؤرخ مسلم يدوّن ثورات الشيعة زمن الأمويين. لكن رواياته حُفظت في كتب المؤرخين السنة المشهورين كالبلاذري (ت. ٢٧٩/ ٨٩٢) والطبري (ت. ٣١٠/ ٩٢٣) وهي مصادر أساسية لفلهاوزن؛ جفري، **أصول**، ص. ١٧٤-٢٢١؛ فيشيا فاكليري، «الحسين بن علي بن أبي طالب»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٦٠٧-٦١٥؛ مادلونغ، «حسين بن علي»، في مجلة *EIR*، م١٢، ص. ٤٩٣-٤٩٨؛ المسعودي، **مروج الذهب**، تح. دو مينرد ودو كورتيللي (باريس، ١٨٦١-١٨٧٦)، م٥، ص. ١٢٧-١٤٧؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، تح. أ. صقر (القاهرة، ١٩٤٩)، ص. ٩٨-١٢٢، وغيرها.

٢١. في ثورة المختار، انظر الطبري، **تاريخ**، م٢، ص. ٥٢٠-٧٥٢؛ فلهاوزن؛ **الفرق الدينية - السياسية**، ص. ١٢٥-١٤٥؛ مقالة هاوتنغ «المختار» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٥٢١-٥٢٤. وانظر أيضاً ك. آ. فريق، **قصة دبلوماسي عربي** (نيودلهي، ١٩٦٧).

٢٢. الدراسة الكلاسيكية للموالي قام بها النمساوي ألفريد فون كريمير (ت. ١٨٨٩)، ولا سيما *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebite des Islam* (Leipzig, 1873)؛ وانظر فون كريمر، **المشرق في ظل الخلفاء**، تر. خُدا بُخش (كلكوتا، ١٩٢٠)، م٢، ص. ١٠٧ وما بعدها؛ غولدزيهر، دراسات محمدية (هال، ١٨٨٩-١٨٩٠)، تر. إنكليزية، **دراسات إسلامية**، على أيدي باربر وشتيرن (لندن، ١٩٦٧)، م١، ص. ١٠١-١٣٦؛ ب. لويس، **العرب في التاريخ** (نيويورك، ١٩٦٠)، ص. ٧٠ وما بعدها؛ أشتور، **التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق الأدنى في العصور الوسطى** (لندن، ١٩٧٦)، ص. ٢٢-٢٩؛ كرون، مقالة «موالي» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦، ص. ٨٧٤-٨٨٢.

٢٣. حالة الموالي الفرس بحثها بالتفصيل عبد الحسين زرينكوب (ت. ١٩٩٩)، **تاريخ إيران بعد الإسلام** (طهران، ١٩٧٦)؛ م١، ص. ٢٨٣-٢٨٤؛ «الفتح العربي لإيران وما أعقبه» في تاريخ كامبردج لإيران، م٤؛ **الفترة من الغزو العربي وحتى السلاجقة**، تح. ن. فريا (كامبردج، ١٩٧٥)، ص. ١-٣٨؛ وانظر م. عزيزي، **المشاعر القومية الإيرانية في ظل الحكم العربي** (باريس، ١٩٣٨)، ص. ٢٨-٧٢.

٢٤. على الرغم من أن العناصر العرقية أدّت دوراً في تطور الحركة الشيعية إلا أنها كانت من أصل عربي، ويجب ألا يُنظر إلى الشيعية على أنها تعبير عن الطموحات «القومية» الفارسية. انظر مقالة ب. لويس، «بعض الملاحظات عن أهمية الإلحاد في تاريخ الإسلام» في **دراسات إسلامية**، ١ (١٩٥٣)، ص. ٤٤ وما بعدها؛ دوزي، **مقالات في تاريخ الإسلام** (بالفرنسية)، ص. ١٨٩-٢٢١.

٢٥. أحمد بن علي بن عنبة، **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب**، تح. الطالقاني (النجف، ١٩٦١)؛ ومقالة ب. لويس «العلويين» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٤٠٠-٤٠٣.

٢٦. و. مادلونغ، «هاشمية الكميت والشيعية الهاشمية»، **دراسات إسلامية**. ٧٠ (١٩٨٩)، ص. ٥-٢٦؛ هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م١، ص. ٢٥٩-٢٦٠؛ واط، **الفكر السياسي الإسلامي** (أدنبره، ١٩٦٨)، ص. ٤٥؛ مقالة «أهل البيت» لغولدزيهر وآخرين في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٢٥٧-٢٥٨؛ هاورد، «أهل البيت» في مجلة *EIR*، م١، ص. ٦٣٥.

٢٧. ب. لويس، أصول الإسماعيلية (كامبردج، ١٩٤٠)، ص. ٢٤.

٢٨. انظر كلود كاهن، **الشعوب الإسلامية في تاريخ العصور الوسطى** (دمشق، ١٩٧٧)، ص. ١٢٠-١٢٨، حيث يناقش الأسس التي قامت عليها المزاعم العلوية في الإمامة، وهي الانتساب إلى علي.

٢٩. أكثر الروايات دقة عن الكيسانية (مجموعة الحركات التي نبعت من حركة المختار) وردت عند النوبختي، فرق الشيعة، تح. ريتر (إستانبول، ١٩٣١)، ص. ٢٠-٣٧، ٤١-٤٧؛ والترجمة الفرنسية من قبل مشكور (طهران، ١٩٨٠)؛ القمي، **كتاب المقالات والفرق**، تح. مشكور (طهران، ١٩٦٣)، ص. ٢١-٢٣، ٢٥، ٥٥، ٦٤؛ مقالة مادلونغ، «الكيسانية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ٨٣٦-٨٣٨؛ وناقش مادلونغ مرجعية القمي والنوبختي في أدب الفرق في مجلة *Der Islam*، ٤٣ (١٩٦٧)، ص. ٣٧ وما بعدها.

٣٠. انظر النوبختي، **فرق**، ص. ٢٠-٢١؛ القمي، **مقالات**، ص. ٢١-٢٢؛ فريدلاندر، «ضلالات الشيعة كما قدمها ابن حزم»، *JAOS*، ٢٩ (١٩٠٨)، ص. ٣٣-٣٤، ٩٣-٩٥؛ هالم، **العرفان الإسلامي** (زوريخ، ١٩٨٢)، ص. ٤٣ وما بعدها؛ ديكسون، مقالة «كيسان» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ٨٣٦؛ فان أرندونغ، «الخشبية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ١٠٨٦.

٣١. في حالة الكيسانية بين وفاة المختار ووفاة ابن الحنفية، انظر وداد القاضي، **الكيسانية في التاريخ والأدب** (بيروت، ١٩٧٤)، ص. ١٣٩-٢٠١؛ فان إس، «الحسن بن محمد بن الحنفية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٣٥٧-٣٥٨.

٣٢. المراجع الموثوقة عن الكيسانية وغيرها من فرق الشيعة المبكرة هي النوبختي والقمي. يضاف إليها أعمال لاحقة مثل الأشعري، **كتاب مقالات الإسلاميين**، تح. ريتر (إستانبول، ١٩٢٩)، ص. ١٨-٢٣؛ الملطي، **كتاب التنبيه والرد**، تح. ديدرينغ(إستانبول، ١٩٣٦)، البغدادي، **الفرق بين الفرق**، صفحات كثيرة؛ ابن حزم، **كتاب الفصل في الملل** (القاهرة، ١٨٩٩)، م٤، ص. ١٧٩ وما بعدها؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، تح. الوكيل (القاهرة، ١٩٦٨)، م١، ص. ١٤٧-١٥٤، وترجمتيه إلى الفرنسية والإنكليزية.

٣٣. في مفهوم المهدي، انظر مارغليوث، «في المهدي والمهدية»، **وقائع الأكاديمية البريطانية**، ٧(١٩١٥-١٩١٦)، ص. ٢١٣-٢٣٣؛ ومقالته «مهدي» في *ERE*، م٨، ص. ٣٣٦-٣٤٠؛ ماكدونالد، «المهدي»، **الموسوعة الإسلامية**، م٣، ص. ١١١-١١٥؛ مادلونغ، «المهدي» **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ١٢٣٠-١٢٣٨؛ «المهدية في الإسلام» لفريدلاندر؛

ج.م. حسين، **غيبة الإمام الثاني عشر** (لندن، ١٩٨٢)؛ بليخفيلد، **المهدية المبكرة** (ليدن، ١٩٨٥).

٣٤. جميس دامستتر، **المهدي** (باريس، ١٨٨٥)، ص. ٢٦-٣٢؛ كوربان، **الجسم الروحاني**، الصفحات ١٣، ٣٦، ٦٨وغيرها؛ ومقالته «الإمام الثاني عشر» في **الطاولة المستديرة**، ١١٠(١٩٥٧)، ص. ٧-٢٠؛ ومقالات أخرى في مجلة *EJ*، ٢٨(١٩٥٩)، ص. ٤٧-٨٧؛ و٣٢ (١٩٦٣)، ص. ٣١-٨٧؛ **تاريخ**، ص. ١٠١-١٠٩... وغيرها.

٣٥. انظر مقالة هيبرغرونج، «في المهدي»، في مجلة *Revue Coloniale Internationale*، ١ (١٨٨٦)، ص. ٢٥-٥٩؛ غولدزيهر، **مقدمة إلى علم الكلام الإسلامي**، تر. هاموري (برنستون، ١٩٨١)، ص. ١٩٢-٢٠٢، ٢١١-٢١٢؛ فريدلاندر، «ضلالات...»، ص. ٣١٤-٣١٥.

٣٦. س. مسقطي، «أبو هاشم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٢٤-١٢٥؛ نجل، «أبو هاشم» في مجلة *EIR*، م١، ص. ٣١٤-٣١٥.

٣٧. النوبختي، **فرق**، ص. ٣٠-٣١؛ القمي، **مقالات**، ص. ٣٧-٣٨؛ الأشعري، **مقالات**، ص. ٥-٦، ٢٣؛ البغدادي، **الفرق**، ٢٢٧-٢٢٨؛ توكر، «بيان بن سمعان والباطنية»، **العالم الإسلامي**، ٦٥(١٩٧٥)، ص. ٢٤١-٢٥٣؛ هالم، **العرفان الإسلامي**، ص. ٥٥-٦٤؛ هدجسون، «بيان بن سمعان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١١١٦-١١١٧.

٣٨. النوبختي، **فرق**، ص. ٢٨؛ القاضي، **الكيسانية**، ص. ٢١٢-٢٣٧.

٣٩. النوبختي، **فرق**، ص. ٢٨-٣٠، ٤٦-٤٧؛ القمي، **المقالات**، ص. ٣٩-٤٠، ٦٩.

٤٠. سباتينو مُسقطي، «شهادة أبي هاشم»، *ROS*، ٢٧(١٩٥٢)، ص. ٢٨-٤٦؛ ومقالة أخرى في *ROS*، ٣٠(١٩٥٥)، ص. ٢٥٨ ومابعدها.

٤١. انظر فلهاوزن، **الدولة العربية**، ص. ٥٠٣ وما بعدها.

٤٢. كاهن، «نقاط»، ص. ١٢٥-١٢٧؛ ب.لويس، «هاشمية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٢٦٥.

٤٣. النوبختي، **فرق**، ص. ٢٩-٣٢، ٣٥؛ القمي، **مقالات**، ص. ٢٦-٢٧، ٣٩-٤٠، ٥٦؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٣٤ وما بعدها؛ فريد لاندر، «ضلالات...» ص. ٤٤-٤٥، ١٢٤-١٢٦؛ القاضي، **الكيسانية**، ص. ٢٠٨ وما بعدها؛ هالم، **العرفان الإسلامي**، ص. ٦٤ وما بعدها.

٤٤. حول انشقاقات الجناحية انظر، الأشعري، **مقالات**، ص. ٦، ٢٢؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٣٥-٢٣٦؛ الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٥١-١٥٢؛ مُسقطي، «شهادة»، ص. ٣٢-٣٣، ٤٦ تكر، «عبد الله بن معاوية والجناحية» دراسات إسلامية، ٥١(١٩٨٠)، ص. ٤٩-٥٥؛ هدجسون وكانرد، «الجناحية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٤٤١.

٤٥. النوبختي، **فرق**، ص. ٣٢، ٤١ وما بعدها؛ القمي **مقالات**، ص. ٤٤؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٥١-٢٥٢؛ س. أموريتّي، «فرق وضلالات» في **تاريخ كامبردج لإيران**، م٤، ص. ٤٩٤-٥١٩؛ فريا، **العصر الذهبي لفارس** (لندن، ١٩٧٥)، ١٢٦-١٣٧؛ مادلونغ، **التيارات الدينية في إيران المسلمة المبكرة** (ألباني، ١٩٨٨)، ص. ١-١٢؛ ومقالته، «خرمّية» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ٦٣-٦٥.

٤٦. ندين بهذه النقاشات عن الغلاة لآراء م. هدجسون في، **مغامرة الإسلام**، م١، ص. ٢٥٨-٢٦٧؛ ومقالته، «كيف أصبحت الشيعية فرقة؟»، مجلة *JAOS*، ٧٥(١٩٥٥)، ص. ٤-٨؛ ومقالته «غلاة» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ١٠٩٣-١٠٩٥.

٤٧. فريد لاندر، «عبد الله بن سبأ...» في، *Zeitschrift für Assyrologie*، ٢٣(١٩٠٩)، ص. ٢٩٦-٣٢٧ و٢٤ (١٩١٠)، ص. ١-٤٦؛ هالم، **العرفان الإسلامي**، ص. ٣٢-٤٢؛ هدجسون، «عبد الله بن سبأ»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٥١.

٤٨. انظر على سبيل المثال النوبختي، ص. ١٩؛ القمي، ص. ١٩-٢١؛ الأشعري، ص. ١٥، الملطي، **التنبيه**، ص. ١٤، ١٨؛ والبغدادي، عدة صفحات، وغيرهم.

٤٩. حول تطور معايير الغلو خلال القرون الثلاثة الأولى من الإسلام انظر وداد القاضي، «تطور مصطلح غلو في الأدب الإسلامي»، نشره ديتريتش، مح، ومقالتها، «كيسانية»، ص. ٢٣٨-٢٦٧.

٥٠. اعتمدنا بشكل أساسي على النوبختي، ص. ٣٢، ٣٥؛ والقمي، ص. ٤٤، ٤٨؛ والبغدادي، ص. ٢١٤.

٥١. حول عقيدة المانوية المركزية في التناسخ والنجاة، انظر مقالة هنري بوتش في مجلة *EJ*، ٤(١٩٣٦)، ص. ١٨٣-٢٨٦؛ ج. وايدنفرن، **ماني والمانوية** (بالألمانية)، تر. سي. كيسلر (نيويورك، ١٩٦٥)، ص. ٥٩-٦٩؛ جيس ب. أسموسن، **الأدب المانوي** (ديلمر، نيويورك، ١٩٧٥)، ص. ٦، ٨، ٤٧-٥٣، ٧٨-٩٧.

٥٢. و. مادلونغ، «علي بن الحسين»، *EIR*، م١، ص. ٨٤٩-٨٥٠؛ كوهلبرغ، «زين العابدين»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٤٨١-٤٨٣.

٥٣. جفري، **أصول**، ص. ٢٤٦؛ هدجسون، «كيف»، ص. ١٠؛ كوربان، **في الإسلام**، م١، ص. ٥٣ وما بعدها.

٥٤. النوبختي، **فرق**، ص. ٥٢-٥٣؛ القمي، **المقالات**، ص. ٧٤-٧٦.

٥٥. أبو عَمْرو محمد بن عُمر الكشي، **اختيار معرفة الرجال**، تلخيص محمد الطوسي، تح. المستوفي (مشهد، ١٩٦٩).

٥٦. أحمد النجاشي، **كتاب الرجال** (بومباي، ١٨٩٩)؛ شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي، **فهرست كتب الشيعة**، تح. سبرنجر (كلكوتا، ١٨٥٣)؛ وكتابه **رجال الطوسي**، تح. بحر العلوم (نجف، ١٩٦١)؛ محمد بن علي بن شهراشوب، **معالم العلماء**، تح. إقبال (طهران، ١٩٣٤).

٥٧. حول جوانب من تعاليم الباقر، أرزينا لالاني، **الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام محمد الباقر** (لندن، ٢٠٠٠)، ص. ٨٤-٩٥، ١١٤-١٢٦ بشكل خاص.

٥٨. و. مادلونغ، «عبد الله بن عباس والفقه الشيعي»، في كتاب **الشريعة والمسيحية والحداثة في المجتمع الإسلامي**، تح. فان ريث (لوفن، ١٩٩٨)، ص. ١٣-٢٥.

٥٩. النوبختي، ص. ٣٧، ٥٢، ٥٤؛ القمي، ص. ٤٣، ٥٥، ٧٤، ٧٦-٧٧؛ الأشعري، **مقالات**، ص. ٦-٩، ٢٣-٢٤؛ الملطي، **التنبيه**، ص. ١٢٣ وما بعدها؛ البغدادي، ص. ٢٢٩-٢٣٣؛ ابن حزم، **الفصل**، م٤، ص. ١٨٤-١٨٥؛ فريد لاندر، «ضلالات»، ص. ٥٩-٦٠؛ الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٧٦-١٧٨؛ الكشي، **الرجال**، ص. ١٩١، ٢٢٣، ٢٩٠، ٣٠٢، ٣٠٥، ٤٨٣.

٦٠. بخصوص مصادر حول أفكار المغيرة، انظر فريدلاندر، «ضلالات»، ص. ٧٩-٨٥، ٩١؛ مقالة تكر، «متمردون وعارفون...» مجلة *Arabica*، ٢٢ (١٩٧٥)، ص. ٣٩-٤٤؛ هالم، **العرفان الإسلامي**، ص. ٨٩-٩٦.

٦١. كوربان، **تاريخ**، ص. ١١٢.

٦٢. حول وجود الصابئة وعقائدهم انظر مقالة ت. فهد، «الصابئة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٦٧٥-٦٧٨.

٦٣. كوربان، **تاريخ**، ص. ١١١-١١٢؛ حول المدرسة الفالنتانية العرفانية انظر مقالة «الفالنتانية» في مجلة *ERE*، م١٢، ص. ٥٧٢-٥٧٦؛ هـ. جوناس، **الدين العرفاني** (بوسطن، ١٩٦٣)، ص. ١٧٤-١٩٧؛ ب. ليتون، **إعادة اكتشاف العرفانية**، م١(ليدن، ١٩٨٠).

٦٤. النوبختي، ص. ٣٤-٣٥؛ القمي، ص. ٤٦-٤٧؛ الأشعري، ص. ١٨٥؛ الملطي، **التنبيه**، ص. ١٢٠؛ البغدادي، ص. ٢٣٤-٢٣٥؛ ابن حزم، **الفصل**، م٤، ص. ١٨٥؛ فريد لاندر، «ضلالات»، ص. ٦٢-٦٥؛ الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٧٨-١٧٩؛ هالم، **العرفان**، ص. ٨٦-٨٩.

٦٥. و.ف. تكر، «أبو منصور العجلي والمنصورية...» في مجلة *Der Islam*، ٥٤(١٩٧٧)، ص. ٦٦-٧٦.

٦٦. حول مرتبة علي والمسيح في كوزموغونية المغيرة انظر فريدلاندر، «ضلالات»، ص. ٨٩-٩٢.

٦٧. هذه هي السنة الأكثر وروداً. جفري، **أصول**، ص. ٢٥٥؛ لالاني، **الفكر الشيعي**، ص. ٥٥-٥٧؛ مادلونغ، «الباقر»، مجلة *EIR*، م٣، ص. ٧٢٥-٧٢٦؛ كوهلبرغ، «محمد بن علي الباقر»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٣٩٧-٤٠٠.

٦٨. النوبختي، فرق، ص. ٣٤، ٥٣-٥٥؛ القمي، **المقالات**، ص. ٧٦-٧٨.

٦٩. الطبري، **تاريخ**، م٢، ص. ١٧٠٠؛ فريدلاندر، «ضلالات»، ص. ١٣٧-١٥٩؛ كريمير، «رافضة»، مجلة *SEI*، ص. ٤٦٦؛ واط، «رافضة»، *Oriens*، ١٦(١٩٦٣)، ص. ١١٠؛ ومقالة «رافضة»، في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٣٨٦-٣٨٩.

٧٠. انظر الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ١٧٨-١٨٤؛ ومقالة «عبد الله بن الحسن» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٤٥.

٧١. حول ثورة الزيدية انظر الطبري، **تاريخ**، م٢، ص. ١٦٦٧-١٦٨٨؛ المسعودي، **مروج**، م٥، ص. ٤٦ وما بعدها؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ١٣٣-١٥١؛ ويلهاوزن، الدولة العربية، ص. ٣٣٧-٣٣٨؛ وكتابه **الفرق الدينية - السياسية**، ص. ١٦٢؛ مقالة «زيد بن علي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٤٧٣-٤٧٤، لمادلونغ.

٧٢. الطبري، **تاريخ**، م٢، ص. ١٧١٠، ١٧٧٠-١٧٧٤؛ المسعودي، **مروج**، م٦، ص. ٢-٤؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ١٥٢-١٥٨؛ ويلهاوزن، **الدولة العربية**، ص. ٣٣٨-٣٣٩، ٣٥٩، ٤٩٩؛ مقالة مادلونغ، «يحيى بن زيد»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٢٤٩-٢٥٠.

٧٣. حول تأثير المعتزلة في الشيعة الزيدية انظر مادلونغ، **الإمام القاسم بن إبراهيم والزيدية** (بالألمانية) (برلين، ١٩٦٥)، ص. ٧-٣٤؛ ومقالته «الإمامية والعلوم الدينية للمعتزلة» في ت. فهد، مح.، **الشيعية الإمامية** (باريس، ١٩٧٠)، ص. ١٣-٢٩.

٧٤. بحلول النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع، تمكن الزيديون من تأسيس دولتين، الأولى على شواطئ قزوين الجنوبية والثانية في اليمن. شتروتمان، **الدولة الزيدية** (ستراسبورغ، ١٩١٢)؛ ومقالته «الزيدية»، **الموسوعة الإسلامية**، م٤، ص. ١١٩٦-١١٩٨؛ مادلونغ، الإمام القاسم، ص. ٤٤-١٥٢؛ ومقالته، «الزيدية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٤٧٧-٤٨١؛ ومقالة م. خان، «التاريخ المبكر للشيعة الزيدية.....» مجلة *ZDMG*، ١٢٥ (١٩٧٥)، ص. ٣٠١-٣١٤؛ سيرجنت، «الزيديون»، في **الدين في الشرق الأوسط**، تح. أربيري (كامبردج، ١٩٦٩)، م٢، ص. ٢٨٥-٣٠١، وغيرها.

٧٥. الطبري، **تاريخ**، م٣، ص. ١٤٣ وما بعدها؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ٢٠٦-٢٠٩، ٢٥٣.

٧٦. الطبري، **تاريخ**، م٣، ص. ٦٦، ١٤٣-٢٦٥؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ٢٠٥-٢٢٩، المسعودي، **مروج**، م٦، ص. ١٨٩-١٩٧؛ فيشيا فاكليري، «إبراهيم بن عبد الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٩٨٣-٩٨٥؛ ف. بوهل، «محمد بن عبد الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٣٨٨-٣٨٩.

٧٧. حول حركة ابن معاوية، انظر الطبري، **تاريخ**، م٢، ص. ١٨٧٩-١٨٨٩، ١٩٤٧-١٩٧٦؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ١٦١-١٦٩؛ فلهاوزن، **الدولة العربية**، ص. ٣٨٣، ٣٩٣؛ شعبان، **التاريخ الإسلامي**، م١، ص. ١٦١-١٦٣؛ مقالة «عبد الله بن معاوية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٤٨-٤٩؛ د.م. دنلوب، «عبد الله بن معاوية»، ***EIR***، م١، ص. ١٨٣-١٨٤.

٧٨. إضافات جديدة إلى تاريخ العباسيين جاءت من كتاب مجهول المؤلف بعنوان **أخبار الدولة العباسية**، تح.ع. الدوري ومطلّبي (بيروت، ١٩٧١)؛ انظر أيضاً ف.عمر، **الخلافة العباسية**

(بغداد، ١٩٦٩)؛ شعبان، الثورة العباسية (كامبردج، ١٩٧٠)؛ هـ. كيندي، **الخلافة العباسية المبكرة** (لندن، ١٩٨١)؛ ب. لويس، مقالة «العباسيين» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٥ وما بعدها، وغيرها.

٧٩. انظر حول أصول الحركة العباسية كتاب ت. نجيل (بالألمانية) الصادر في بون، ١٩٧٢؛ وم. شارون، **رايات سوداء من الشرق: تأسيس الدولة العباسية** (القدس - ليون، ١٩٨٣)؛ وكتابه، **رايات سوداء من الشرق٢: جوانب اجتماعية وعسكرية من الثورة العباسية** (القدس، ١٩٩٠).

٨٠. ب. كرون، «معنى الدعوة العباسية إلى الرضا» في بوزورث، مح.، «العالم الإسلامي: من الأزمنة الكلاسيكية وحتى الوقت الحاضر....» (برنستون، ١٩٨٩)، ص. ٩٥-١١١؛ كوهلبرغ، **العصر الوسيط الإسلامي**، ص. ٨٧-٩٨.

٨١. زرينكوب، **تاريخ إيران**، م١، ص. ٣٩٠-٤٠٤؛ ر. ن. فريا، «دور أبو مسلم الخراساني في الثورة العباسية»، **العالم الإسلامي**، ٣٧(١٩٤٧)، ص. ٢٨-٣٨؛ س. مُسقطي، «أبو مسلم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٤١؛ شارون، **رايات سوداء١**، ص. ٢٠١-٢٢٦؛ ج. ح. يوسفي، «أبو مسلم الخراساني»، *EIR*، م١، ص. ٣٤٠-٣٤٤.

٨٢. انظر على سبيل المثال، الطبري، **تاريخ**، م٣، ص. ٢٧ وما بعدها؛ المسعودي، مروج، م٦، ص. ٩٣-٩٦؛ شعبان، **التاريخ الإسلامي**، م١، ص. ١٨٥-١٨٧؛ جفري، **أصول**، ص. ٢٧٣-٢٧٤؛ هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م١، ص. ٢٧٥-٢٧٦؛ س. مسقطي، «أبو مسلم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٤٩؛ ر. و. بوليت، «أبو سلمة الخلاّل»، *EIR*، م١، ص. ٣٨٢-٣٨٣.

٨٣. الطبري، **تاريخ**، م٣، ص. ٧٤؛ محمد بن جعفر النرشخي، **تاريخ بخاری** (بخاری، ١٩٠٤)، ص. ٧٩-٨٢؛ وترجمته الإنكليزية (كامبردج، ١٩٥٤).

٨٤. الطبري، م٣، ص. ١٢٩-١٣٣، ٤١٨-٤١٩؛ فريدلاندر، «ضلالات»، ص. ١٠٠-١٠١، ١٢١-١٢٤؛ ليسنر، **تشكيل**، ص. ١٠٩-١١١، ١٥٩-١٦٠.

٨٥. انظر جفري، **أصول**، ص. ٢٥٩-٢٨٣؛ مؤمن، **مقدمة إلى الإسلام الشيعي**، ص. ٣٨-٣٩، ٦٤-٦٥، ٧٠، ١٥٤؛ هالم، **الشيعية**، ص. ٢٨-٣١؛ هدجسون، «جعفر الصادق»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٣٧٤-٣٧٥.

٨٦. ج. شاخت، أصول الفقه المحمدي (إكسفورد، ١٩٥٠)، ص. ٢٦٢-٢٦٨؛ آصف فيضي، «النظريات الفقهية الشيعية»، في **التشريع في الشرق الأوسط**، تح. م. خدوري (واشنطن، ١٩٥٥)، م١، ص. ١١٣-١٣١؛ فيضي، **الخطوط العامة للتشريع المحمدي** (ط٤، دلهي، ١٩٧٤)، ص. ٤٣-٤٨، ٨٠-٨٧.

٨٧. هدجسون، «كيف»، ص. ١٠-١٣؛ **مغامرة الإسلام**، م١، ص. ٢٥٩-٢٦٠؛ جفري، **أصول**، ص. ٢٨٩-٣٠٠؛ الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص. ١٧٣-١٩٠؛ سبحاني، **عقائد**، ص. ٩٦-١١٢؛ مؤمن، **مقدمة**، ص. ١٤٧-١٦٠؛ أمير معزي، **المرشد الإلهي**

في **الشيعية المبكرة**، تر. سترايت (ألباني، ١٩٩٤)، ص. ٢٩-٩٧. مادلونغ، «إمامة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ١١٦٦-١١٦٧.

٨٨. الطبري، م٣، ص. ١٦٩-١٨٩، ٤٤٥ ٤٤٦؛ المسعودي، **مروج**، م٦، ص. ١٩٨-٢٠٣؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ١٧٨ وما بعدها؛ عمر، «بعض جوانب»، ص. ١٧٣-١٧٥.

٨٩. هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م١، ص. ٢٦٠.

٩٠. النوبختي، فرق، ص. ٥٦-٥٧؛ القمي، **المقالات**، ص. ٧٨-٧٩؛ الكليني، **الأصول من الكافي**، تح. علي الأكبر الغفاري (طهران، ١٩٦٨)، م٢، ص. ٢١٧-٢٢٦. ومقالة غولدزيهر (بالألمانية) عن التقية في الإسلام، *ZDMG*، ٦٠ (١٩٠٦)، ص. ٢١٣-٢٢٦؛ شترونمان وجبلي، «التقية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ١٣٤-١٣٦؛ الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص. ٢٢٣-٢٢٥؛ كوهلبرغ، «آراء شيعية إمامية حول التقية»، *JAOS*، ٩٥ (١٩٧٥)، ص. ٣٩٥-٤٠٢.

٩١. توجد هذه الأحاديث في افتتاحية **الأصول من الكافي** للكليني، م١، ص. ١٦٨؛ وفي كتاب **الولاية** للقاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، تح. فيضي (القاهرة، ١٩٥١-١٩٦١)، م١، ص. ١٤-٩٨؛ ناجي، «نظرية الولاية الإسماعيلية للقاضي النعمان» في **مقالات في الحضارة الإسلامية**، تح. ليتل (لندن، ١٩٧٦)، ص. ٢٦٠-٢٧٣؛ مؤمن، مقدمة، ص. ١٤٧-١٦٠

٩٢. الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٣٧٦-٣٧٧.

٩٣. قام كوربان باستقصاء شامل لموضوع الولاية. انظر أعماله: **تاريخ**، ص. ٤٥ وما بعدها؛ «فلسفة النبوة في الإسلام الشيعي»، *EJ*، ٣١ (١٩٦٢)، ص. ٦٧ وما بعدها؛ «مفهوم الولاية في الإسلام الشيعي»، في **القيم والقواعد المتبعة في الإسلام المعاصر**، تح. كارفي (باريس، ١٩٦٦)، ص. ٣٨-٤٧؛ **في الإسلام**، م١، ص. ٣٩ وما بعدها.

٩٤. الكشي، **الرجال**، ص. ١٦٧، وما بعدها؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ١٠، ٩٠، ١١٠وما بعدها؛ الطوسي، **رجال**، ص. ١٤٢-٣٤١؛ ابن شهراشوب، **مناقب آل أبي طالب** (بومباي، ١٨٩٦)، م٥، ص. ٥٥؛ جفري، **أصول**، ص. ٣٠٩-٣١٠.

٩٥. الكشي، **الرجال**، ص. ١٣٣-١٦١، ١٨٥، ٢١٣، وغيرها؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ١٧٦، ٢٢٨ وغيرها؛ الطوسي، ص. ٣٠٥؛ مادلونغ، «هشام بن الحكم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٤٩٦-٤٩٨.

٩٦. ج. روسكا، «جابر بن حيان وجعفر الصادق»، *Der Islam*، ١٦(١٩٢٧)، ص. ٢٦٤-٢٦٦؛ ومقالته «تاريخ مشكلة جابر»، مجلة الثقافة الإسلامية، ١١(١٩٣٧)، ص. ٣٠٣-٣١٢؛ كوربان، «كتاب المجد لجابر بن حيان»، مجلة *EJ*، ١٨(١٩٥٠)، ص. ٤٧-٨٦؛ كوربان، تاريخ، ص. ١٨٤-١٩٠؛ كراوس وبليسنر، «جابر بن حيان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٣٥٧-٣٥٩.

٩٧. الكشي، **الرجال**، ص. ١٩١-١٩٨؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ٩٣-٩٤؛ **هالم، العرفان**

الإسلامي، ص. ٩٦ وما بعدها؛ مادلونغ، «جابر الجُعفي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٢٣٢-٢٣٣.

٩٨. جفري، **أصول**، ص. ٣٠١-٣٠٣.

٩٩. حول أبي الخطاب والخطابية وتفرّعاتها انظر النوبختي، **فرق**، ص. ٣٧-٤١، ٥٨؛ القمي، **المقالات**، ص. ٥٠ وما بعدها؛ الكشي، **الرجال**، ص. ٢٢٤ وما بعدها؛ الكليني، **الروضة من الكافي**، تح. بهبودي وغفّاري (طهران، ١٩٧٧)، م٢، ص. ٤٢-٣٤؛ الأشعري، **مقالات**، ص. ١٠-١٣؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٣٦؛ ابن حزم، **الفصل**، م٤، ص. ١٨٧؛ الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٧٩؛ لويس، **أصول**، ص. ٣٢ وما بعدها؛ هالم، **العرفان**، ص. ١٩٩؛ ساتشدينا، «أبو الخطاب»، *EII*، م١، ص. ٩٥١؛ ومقالته «أبو الخطاب» في *EIR*، م١، ص. ٣٢٩؛ أنصاري، «أبو الخطاب»، *GIE*، م٥، ص. ٤٣٢؛ مادلونغ، «خطابية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ١١٣٢-١١٣٣.

الفصل الثالث

الإسماعيلية المبكرة

تُعدّ فترة ما قبل الفاطميين، طوراً أساسياً من أكثر الأطوار غموضاً في تاريخ الإسماعيلية بأكمله. وتمتد هذه الفترة من أصول بواكير الإسماعيليين للحركة في منتصف القرن الثاني/ الثامن وحتى تأسيس الخلافة الفاطمية في عام ٢٩٧/ ٩٠٩ فترة عمرها زهاء قرن ونصف من الزمان. ولا تتوفر لدينا سوى معلومات قليلة يمكن الاعتماد عليها بخصوص تاريخ وعقائد الإسماعيليين الأوائل الذين أسهموا في نجاح وتطور هذا الفرع من الشيعية. ولهذا، تبقى جوانب عديدة من الإسماعيلية المبكرة في ظلال الشك، مسببة، بالنتيجة، اختلافات بين الباحثين العصريين لا يمكن التقريب بينها بخصوص بعض المسائل الحيوية.

تنبع صعوبات خاصة في دراسة الإسماعيليين الأوائل جزئياً من الندرة العامة في المعلومات الصحيحة عن الحركة الشيعية خلال الفترة المبكرة من العهد العباسي، عندما كانت فرقتا الشيعة الأساسيتان، الاثنا عشرية والإسماعيلية، في طور النشوء آنئذٍ، وكانتا تعانيان من اضطهاد شديد في معظم الأوقات دفعهما إلى اللجوء إلى التقية لحماية وجودهما. والأهم من ذلك، على أية حال، هو أن صعوبات البحث تعود إلى حقيقة أن عدداً قليلاً من المصادر الإسماعيلية الصحيحة عن هذه الفترة المبكرة هي التي بقيت في حيز الوجود. والاحتمال الأكبر هو أن الإسماعيليين الأوائل، الذين عاشوا في محيط اجتماعي معادٍ إلى حد التطرف، لم يتركوا أي إنتاج أدبي ذي أهمية، مفضلين، بدلاً من ذلك الدعوة إلى عقائدهم عن طريق الكلمة الشفوية بشكل أساسي. ولقد أك

الاكتشاف الحديث للأدب الإسماعيلي هذا الظن. ويبدو أن الإسماعيليين الأوائل لم ينتجوا سوى عدد محدود من الرسائل التي جرى تداولها بين أكثر أعضاء الجماعة وثوقاً. وحتى في مثل هذه الحالة، فإن أقصى الجهود قد بُذِلت من أجل إخفاء هوية المؤلفين. وكائناً ما يكون الأمر، فإن مجموعة صغيرة من النصوص الإسماعيلية من فترة ما قبل العهد الفاطمي قد بقيت في حيز الوجود حتى يومنا هذا. إلاّ أن معالجة المرحلة الأولى من الإسماعيلية تتصف بغموض شديد في جميع النصوص الأولى، وكذلك في الكتب اللاحقة. وتبقى الروايات الموجزة التي أوردها مؤلفا كتب الفرق الإماميان، النوبختي والقمي، والتي كُتبت قبل ٢٨٦/ ٨٩٩، كما هو واضح، المصدر الأساسي للمعلومات عن هذه المرحلة الأقدم من تاريخ الحركة. وقد طوّرت نتائج البحث الحديث حول الموضوع أيضاً فهمنا للتاريخ المبكر للإسماعيلية إلى حد كبير.

أوائل الإسماعيليين

يمكن العودة بتاريخ الإسماعيلية، كحركة مستقلة، إلى النزاع الذي وقع على خلافة الإمام جعفر الصادق، الذي توفي عام ١٤٨/ ٧٦٥. وطبقاً لغالبية المصادر المتوفرة، فإن جعفراً الصادق قد نص على ولده الثاني إسماعيل (جد الإسماعيلية) لخلافته بموجب أحكام النص. وليس هناك أدنى شك بخصوص صحة هذا النص، وهو الذي يشكل أساس الدعوة الإسماعيلية وكان يجب أن يضع حداً لمسألة خلافة الصادق في الوقت المناسب. لكن إسماعيل توفي قبل والده، كما ورد في معظم المصادر، وأن وفاته أثارت بعض التساؤلات في أذهان بعض أتباع الصادق الذين لم يفهموا كيف لإمام تتولاه الرعاية الإلهية أن يكون معرضاً للخطأ في مسألة خطيرة إلى هذا الحد كمسألة النص. وقد سبق لمجموعة من أولئك الشيعة الإماميين، الذين أصبحوا متشككين في علم الصادق وادعائه للإمامة، أن تخلت عنه في حياته[١]. وتضيف المصادر المعادية للإسماعيليين إلى ذلك أن إسماعيل كان قد حُرِم من حقوق الولاية بسبب تورطه في شرب الخمر. ومن المحتمل أن مثل هذه التقارير الخاصة باتهام إسماعيل بشرب المسكرات وتبرؤ

والده منه، ولا سيما بالشكل الذي وردت فيه في مصادر الاثني عشرية، تمثّلُ افتراءات لاحقة دبّرها أولئك الذين لم يقبلوا بسلسلة الأئمة الإسماعيليين[٢]. وليس هناك تأكيد مطلق فيما إذا كان جعفر الصادق قد نصّ على ولد آخر من أولاده بعد إسماعيل، مع أن الشيعة الاثني عشرية اللاحقين يدّعون أن مثل هذا النص وقع على موسى بن جعفر، الأخ الأصغر غير الشقيق لإسماعيل، مُقدمين أحاديث متعددة لهذا الغرض[٣]. وتبقى الحقيقة، أن إسماعيل لم يكن موجوداً عند وفاة الإمام الصادق، عندما ادعى في وقت واحد ثلاثة من أبناء الصادق الباقين على قيد الحياة حق خلافته، في الوقت الذي لم يستطع أي واحد منهم أن يبرهن بشكل مقنع على اعتماده على نص ثان. وكانت النتيجة أن انقسم شيعة الإمام الصادق المتحزبون إلى مجموعات ست، اثنتان منها شكّلت نواة الإسماعيلية الوليدة[٤].

وكانت جماعة صغيرة قد رفضت الاعتراف بوفاة الصادق، وبقيت تنتظر ظهوره من جديد بصورة المهدي؛ وقد أُطلق على هؤلاء اسم الناووسية نسبة إلى زعيمهم المعروف باسم يقرب من عبد الله (أو عجلان) بن الناووس. وقال عدد قليل آخر منهم بإمامة محمد بن جعفر المعروف باسم الديباج، وهو الأخ الشقيق الأصغر لموسى، وصاروا يتميزون باسم الشميطية (أو السميطية) نسبة إلى زعيمهم يحيى بن أبي الشميط (أو السميط). وقام محمد الديباج بثورة فاشلة عام ٢٠٠/ ٨١٥ ضد الخليفة المأمون (١٩٨-٢١٨/ ٨١٣-٨٣٣)، وتوفي بعد ذلك بفترة قصيرة، أي في عام ٢٠٣/٨١٨. إلا أن أكثرية شيعة الصادق قبلت في تلك الآونة إمامة ولده الأكبر الباقي على قيد الحياة عبد الله الأفطح، وهو الأخ الشقيق لإسماعيل، باعتباره الإمام الجديد لهم. ويبدو أن عبد الله قد ادعى حقه في نص ثانٍ من والده، وأن أنصاره الأفطحية أو الفطحية أوردوا حديثاً عن الإمام الصادق بمعنى أن الإمامة يجب أن تنتقل من خلال الابن الأكبر للإمام. لكن عندما توفي عبد الله بعد حوالى سبعين يوماً من وفاة والده، تحوّل جلُّ مؤيديه إلى موسى بن جعفر الذي أطلق عليه لقب الكاظم في ما بعد، وكان بعض الإمامية قد اعترفوا به خلفاً لوالده. وقد شكّل الشيعة الإماميون الذين واصلوا

اعترافهم بعبد الله باعتباره الإمام صاحب الحق قبل موسى، فرقة إمامية ذات شأن في الكوفة حتى القرن الرابع/ العاشر.

وهكذا، سرعان ما تلقى موسى الكاظم ولاء أكثرية الإماميين الشيعة بمن فيهم أكثر العلماء شهرة في حاشية الصادق مثل هشام بن الحكم ومؤمن الطاق، اللذين سبق لهما أن أيّدا موسى منذ البداية. وامتنع موسى، وهو الذي عُدَّ الإمام السابع للاثني عشرية في ما بعد، عن أي نشاط سياسي، وكان أكثر استكانة من والده. وكان في الحقيقة أحد اثنين من العلويين روي أنهما رفضا تأييد الحسين بن علي المعروف بصاحب فخ. وكان هذا العلوي الحسني، وهو ابن الأخ الأكبر لعبد الله المحض، قد ثار في الحجاز إبان خلافة الهادي القصيرة (١٦٩-١٧٠/ ٧٨٥-٧٨٦)، وقُتل في فخ قرب مكة هو والعديد من العلويين الآخرين، وذلك سنة ١٦٩/ ٧٨٥[٥]. ومع ذلك، فإن موسى لم ينج من الاضطهاد العباسي للشيعة. فقد اعتقل مراتٍ عديدة وتوفي أخيراً (ربما مسموماً) عام ١٨٣/ ٧٩٩ بينما كان في السجن في بغداد بناءً على أوامر الخليفة هارون الرشيد. واعترفت مجموعة المتحزبين لموسى في وقت لاحق بإمامة ولده الأكبر علي بن موسى الرضا.

وحاول الخليفة المأمون تحقيق مصالحة بين العباسيين والعلويين عن طريق تعيين الرضا ولياً لعهده سنة ٢٠١/ ٨١٦، وتزويج الإمام بابنته[٦]. غير أن علي الرضا سرعان ما توفي بعد ذلك في خراسان سنة ٢٠٣/ ٨١٨، وتتبّع معظم أتباعه الإمامة في أربعة آخرين من الأئمة المنحدرين مباشرة من الرضا، وهم تحديداً محمد التقي (ت. ٢٢٠/ ٨٣٥) وعلي النقي (ت. ٢٥٤/ ٨٦٨) والحسن العسكري (ت. ٢٦٠/ ٨٧٤) ومحمد المهدي (ولد ٢٥٥/ ٨٦٩). وصارت هذه الفرقة المتفرعة تُعرف بالنتيجة باسم الاثني عشرية، أي الإماميين الذين اعترفوا بسلسلة الأئمة الاثني عشر بدءاً بعلي بن أبي طالب وانتهاءً بمحمد بن الحسن المهدي، صاحب الزمان الذي لا يزال ظهوره منتظراً[٧].

وخرجت مجموعتان أخريان اثنتان تؤيدان حق إسماعيل بن جعفر وولده محمد من بين صفوف الإماميين الشيعة أتباع الإمام الصادق، وشكّلتا بواكير

الإسماعيليين. وكانت هاتان المجموعتان الكوفيتان قد ظهرتا فعلياً إلى الوجود في وقت أسبق باعتبارهما فئتين من الإمامية مناصرتين لإسماعيل أو الإسماعيلية الأولى أو الأم. غير أن هاتين المجموعتين لم تنشقا عن بقية الإمامية إلا بعد وفاة الصادق. وإحدى هاتين المجموعتين، التي نفت وفاة إسماعيل خلال حياة أبيه، قالت بأنه هو الذي كان الإمام الصحيح بعد الصادق؛ وآمنوا إضافة إلى ذلك بأن إسماعيل بقي حياً وأنه سيعود بالنتيجة في صورة المهدي. ودافع هؤلاء الشيعة عن مزاعمهم بالإشارة إلى أن الصادق لم يفعل شيئاً، وهو الإمام الذي لا يمكن أن يقول إلا الحقيقة، لنقض حقوق إسماعيل الوراثية في الإمامة؛ وطبقاً لذلك، فليس هناك من سبب يدفعهم إلى التخلي عن ولائهم لإسماعيل. واعتقدوا أن إعلان الإمام الصادق وفاة إسماعيل كان مجرد خدعة لكي يحمي ولده، فستره لأنه خاف على حياته. ويطلق النوبختي والقمّي على أفراد هذه المجموعة التي أقرّت بأن إسماعيل هو إمامها - المهدي، اسم «الإسماعيلية الخالصة»[٨]، بينما أطلق بعض كتّاب الفرق اللاحقين، ولا سيما الشهرستاني، على هذه المجموعة اسم «الإسماعيلية الواقفة»، إشارة إلى أولئك الذين أوقفوا سلسلة أئمتهم مع إسماعيل[٩].

ووجدت مجموعة ثانية من الموالين لإسماعيل اعترفوا بإمامة محمد بن إسماعيل في تلك الآونة، بعد أن أكدوا وفاة إسماعيل خلال حياة الصادق. وقد آمنوا بأنه الوريث الحق لإسماعيل، وأن الإمام الصادق شخصياً قد نصَّ عليه كذلك بعد وفاة إسماعيل. فالإمامة، طبقاً لهؤلاء المتحزبين لمحمد، لا يمكن أن تنتقل من أخ إلى أخ آخر بعد حالة الإمامين الحسن والحسين. وهذا هو سبب رفضهم لمزاعم موسى وإخوة إسماعيل الآخرين، وكما فعلوا ذلك بالنسبة إلى إمامة محمد بن الحنفية الذي ادعى الإمامة باطلاً، طبقاً لرأيهم، في منافسة منه لعلي بن الحسين زين العابدين. ويطلق كتّاب الفرق الإماميون على هذه المجموعة اسم المباركية، نسبة إلى زعيمهم المفترض المبارك، أحد موالي إسماعيل[١٠]. غير أن إيفانوف[١١] بيّن أن «المبارك» كانت نعتاً لإسماعيل نفسه، حسب إشارات للداعي الإسماعيلي المشهور السجستاني من القرن الرابع/ العاشر

إضافة إلى مصادر أخرى[١٢]. ويبدو من المرجح إذاً أن المباركية كانوا من المتمسكين بإمامة إسماعيل وأنه بعد وفاة الصادق انضم جلّ مؤيدي إسماعيل إلى جانب محمد بن إسماعيل واعترفوا به إماماً جديداً لهم. وكان على إسماعيل، في الوقت نفسه أن يرقى، إذا ما عدنا بذاكرتنا إلى الماضي، إلى مقام الإمامة[١٣]. وفي جميع الأحوال، من المؤكد أن «المباركية» كانت الاسم الأصلي للإسماعيلية الوليدة.

ويقرن القمّي ما بين «الإسماعيلية الخالصة» والخطابية، وللنوبختي قول مماثل[١٤]. وعلاوة على ذلك، فإن كلا المؤلفين، وهما الحريصان على إظهار تأثير الخطابيين على الإسماعيلية الوليدة، يرويان أن جماعة من أتباع أبي الخطاب انضمت بعد وفاته إلى مؤيدي محمد بن إسماعيل، زاعمين أن روح الإمام الصادق انتقلت إلى أبي الخطاب ومنه إلى محمد بن إسماعيل[١٥]. وتتحدث مصادر عديدة لاحقة عن الارتباطات الوثيقة بين الإسماعيليين الأوائل والخطابيين[١٦]. وتبقى الطبيعة الدقيقة للعلاقات بين الإسماعيلية الخالصة والمباركية من جهة، والخطابية من جهة أخرى، غامضة إلى حد ما. لكن من المؤكد أن جميع هذه المجموعات من أتباع الإمام الصادق كانت تتألف من الراديكاليين الشيعة الذين هيّأوا المناخ الذي نشأت فيه الإسماعيلية.

لا تتوفر لدينا سوى تفاصيل قليلة عن سيرة إسماعيل الشخصية. فبالنسبة إلى الإسماعيليين هو إمام، وهو السادس في السلسلة. وهو بهذا الشكل، يتمتع بتقدير عالٍ عندهم، لكن مما يؤسف له أن المصادر الإسماعيلية مثل **عيون الأخبار** لا تضم سوى القليل من المعلومات التاريخية التي تخصه. ومن جهة أخرى، فإن مصادر الاثني عشرية، وهي في ما يتعلق بالانقسامات الشيعية أفضل من المصادر السنية، هي معادية من حيث الأساس لإسماعيل وللمزاعم والحقوق المُطالب بها باسمه. فاهتمام الاثني عشرية، وهم الذين اعترفوا بموسى الكاظم إماماً لهم بعد الصادق، منصب على التمسك بحقوق موسى ضد إسماعيل[١٧]. وعلينا إبقاء هذه التحفظات في الذهن، ونحن نستخدم المصادر الاثني عشرية بخصوص إسماعيل، الذي لا نعرف عنه سوى القليل جداً.

كان أبو محمد إسماعيل بن جعفر (المبارك)، هو وأخوه الشقيق عبد الله، أكبر أبناء الإمام الصادق من زوجته الأولى فاطمة، الحفيدة الكبرى للإمام الحسن بن علي. وقد روي أن الصادق لم يتزوج بامرأة ثانية طوال فترة حياة فاطمة، وكانت النتيجة أن أصبح هناك فرق شاسع في العمر بين عبد الله وإسماعيل من جهة، وموسى وإسحق ومحمد، أبناء الصادق من سريته المسترقة المدعوة حميدة، من جهة ثانية. وإن تاريخ ميلاد إسماعيل غير معروف؛ لكن يظهر أنه كان ابناً ثانياً في الترتيب للصادق، الذي ولد ما بين ٨٠-٨٣/ ٦٩٩-٧٠٢، وأنه كان يكبر موسى ببضع وعشرين سنة، وهو الذي ولد عام ١٢٨/ ٧٤٥-٧٤٦. فيبدو، إذاً، أن إسماعيل كان أشبه ما يكون قد ولد في وقت ما في السنوات الأولى للقرن الثاني الإسلامي[١٨]. كما يبقى تاريخ وفاته بالتحديد وظروف هذه الوفاة غير معروفة هي الأخرى أيضاً. وطبقاً لبعض المؤلفين الإسماعيليين، فإن إسماعيل قد بقي حياً بعد الإمام الصادق. لكن أكثرية المصادر تروي أنه توفي في المدينة قبل والده، وأنه دُفن في مقبرة البقيع. ويروي حسن بن نوح البهروجي، أحد المؤلفين الإسماعيليين الهنود، أنه زار ضريح إسماعيل عام ٩٠٤/ ١٤٩٨[١٩]. وتكرر مصادر إسماعيلية وغير إسماعيلية عديدة قصة مفادها أن الإمام جعفراً تعمّد، قبل سير جنازة إسماعيل وخلاله، الكشف عن وجه ولده المتوفى للشهود[٢٠]، مع أن بعض هذه المصادر تورد أيضاً رواية تشير إلى أن إسماعيل شوهد في البصرة بعد ذلك بفترة قصيرة. ثمة بضع حقائق أخرى غير قابلة للجدل، تتوفر حول سيرة حياة إسماعيل. فالكشي يروي صوراً متعددة لحادثة تتعلق بكيفية تصرف إسماعيل باسم والده محتجاً على مقتل المعلا بن خُنيس، أحد أتباع جعفر الصادق المتطرفين[٢١]. وكان إعدام المعلا، وهو الذي أثار غضب الإمام الشديد، قد تمّ بناءً على أوامر حاكم المدينة، داؤد بن علي. وبما أن ولاية الأخير لم تستمر إلا لشهور قليلة في عام ١٣٣/ ٧٥٠، فبالإمكان استنتاج أن إسماعيل كان ما يزال على قيد الحياة في تلك السنة. وثمة مصدر واحد فقط يحدد بالفعل سنة الوفاة بـ١٣٣هـ[٢٢]. أما المصادر الأخرى فتذكر سنوات لاحقة، آخر واحدة منها هي سنة ١٤٥/ ٧٦٢[٢٣]. يضاف إلى ذلك أنه

أثناء الحديث عن وفاة إسماعيل وجنازته فإن اسم المنصور، وهو الذي خلف أخاه عام ١٣٦/ ٧٤٥، هو الذي يرد عادة باعتباره الخليفة العباسي الحاكم آنئذٍ. ولذلك، من المأمون استنتاج أن وفاة إسماعيل المبكرة قد حدثت في وقت ما إبان الفترة من ١٣٦-١٤٥/ ٧٥٤-٧٦٣، والأرجح بعد سنة ١٣٦هـ بقليل.

وفي ما يتعلق بنشاطات إسماعيل، فقد سبقت الإشارة إلى اتصالاته بالشيعة المتطرفين من أتباع والده. وتلمح أحاديث متعددة رواها الكشي[٢٤] إلى هذه الاتصالات صراحة، مظهرة شعبية بين الشيعة الراديكاليين وارتباطه بهم، ولا سيما مع المفضّل بن عمر الجُعفي، المرابي. وتكشف هذه الأحاديث في الوقت نفسه عن استياء الصادق من العناصر الشيعية الراديكالية التي كانت تسير بولده في طريق الانحراف. وكان المفضل، وهو المؤلف المزعوم للعديد من الأعمال[٢٥]، قد نقل تعاليم عرفانية بعينها والنظرة إلى التاريخ الدوري التي ارتبطت بأوائل الكيسانيين. كما كان هو نفسه أحد تلامذة الصادق المتطرفين وارتبط في بداياته بأبي الخطاب. وذُكر أيضاً أنه كان زعيماً لجماعة متفرعة هي المفضلية، وهي التي نتجت عن انقسام الخطابية عقب إنكار الإمام الصادق لأبي الخطاب وتبرّئه منه[٢٦]. غير أن المفضلية، بخلاف المجموعات الخطابية الأربع المتفرعة الأخرى، أنكرت أبا الخطاب وتنصّلت منه. وجعفر الصادق لم يُنكر المفضل علناً البتة كما فعل مع زعماء الخطابية الآخرين، ولو أن إشارات فيها انتقاص من قدر المفضل ظهرت عنه. بل ثمة تقارير في الواقع تفيد أن جعفراً الصادق قد عيّن المفضل لتوجيه أتباعه من أهل الكوفة، أو على الأقل، أولئك الذين كانوا قد أيّدوا أبا الخطاب من بينهم، في وقت تلى قطيعة الإمام مع الأخير. وفي جميع الأحوال، فإن المفضل أصبح من أنصار موسى الكاظم في ما بعد حيث توفي خلال إمامته، مع أنه لم يسهم في تأييد دوائر إمامية معينة في حكمها على إسماعيل والسخط عليه. وطبقاً لتقرير آخر، فقد كان واضحاً أن إسماعيل تورّط في مؤامرة مناوئة للعباسيين بالتعاون مع آخرين عديدين، بمن فيهم بسّام بن عبد الله الصيرفي، أحد المتطرفين الشيعة والمرابي في الكوفة[٢٧]. وبعث الخليفة المنصور بطلب إسماعيل بصحبة الإمام الصادق بالإضافة إلى بسام وإحضارهم إلى

عاصمته الإدارية في الحيرة قرب الكوفة. وأُحضر المتآمرون المتهمون أمام الخليفة الذي أمر بإعدام بسام لكنه أبقى على حياة إسماعيل. ويحدد ماسينيون تاريخ هذه الحادثة بسنة ١٣٨/ ٧٥٥، ويرى أن بساماً كان هو المسؤول عن تمويل المؤامرة المزعومة(٢٨). وهذه هي إحدى المناسبات التي وردت في المصادر الإمامية والتي عبّر فيها الصادق عن سخطه الشديد بخصوص مثل هذه النشاطات.

يؤكد هذا الدليل بكامله وجود علاقة وثيقة بين إسماعيل والدوائر الراديكالية في أتباع الصادق، ويضع إسماعيل الشاب بنحو قاطع بين أولئك الشيعة الذين لم يكونوا راضين عن سلبية إمامهم وسياسته المحافظة. ولم يكن بإمكان جعفر الصادق الموافقة على مثل هذه النشاطات المتعارضة مع جهوده الرامية إلى توحيد الحركة الشيعية وتوطيدها على قاعدة من الهدوء والسكون. لقد قرنت بعض المصادر الإمامية، كما سبقت الإشارة، بين الخطابية المبكرة، إحدى أكثر مجموعات الشيعة تطرفاً، والإسماعيلية الوليدة. وفي العصور الحديثة أيضاً وُجد من قال بهذا الاقتران ولا سيما ماسينيون وكوربان(٢٩). بل إن ماسينيون اقترح في حقيقة الأمر أن أبا الخطاب كان الأب الروحي أو المتبنّي لإسماعيل، ومن هنا كانت كنيته بأبي إسماعيل(٣٠). وصاغ في هذا المجال فرضية عامة تزعم أن تعبير «أنت منا أهل البيت» الذي استخدمه النبي قاصداً سلمان الفارسي، قد اكتسب، كما جاء في الحديث، قيمة طقسية منذ بداية القرن الثاني الإسلامي تشير إلى «التبني الروحي» عند الشيعة الثوريين الذين رأوا أن إقامة العلاقات العائلية الحقيقية تكون من خلال الأبوّة الروحية أو التبني الروحي أو حتى التلقين الروحي. وتقبّل لويس فكرة «التبني الروحي» أيضاً وتصوّر وجود تعاون وثيق بين إسماعيل وأبي الخطاب الذي كان في رأي لويس، يعمل على إيجاد فرقة شيعية ثورية تتألف من جميع المجموعات الشيعية الثانوية، تلتف حول إمامة إسماعيل وإمامة المنحدرين من صلبه(٣١).

غير أنه يجب ألا نضخم مثل هذه الاتصالات المتداخلة بين بواكير الإسماعيليين والخطابيين الأوائل، ولا سيما في المجال العقائدي، ولو أن أفكاراً ومصطلحات معينة منسوبة إلى أبي الخطاب وأتباعه قد تبنّاها الإسماعيليون

الأوائل في ما بعد[٣٢]. فالخطابية، كما سبقت الإشارة، آمنت بألوهية الأئمة وقالت أيضاً إن روح الإمام الصادق قد انتقلت إلى أبي الخطاب، بينما قال البعض الآخر منهم إن هذه الروح قد آلت إلى محمد بن إسماعيل بعد وفاة الصادق. أما المباركية وخلفاؤها فلم يتقبلوا، من جهة أخرى، مثل هذه المعتقدات، وتمسكوا بإمامة محمد بن إسماعيل الذي أصبح في ما بعد يُعدّ المهدي المنتظر لدى أكثر الإسماعيليين الأوائل. ثم إن الإسماعيلية الفاطمية، في حقيقة الأمر، اعتبرت أبا الخطاب ملحداً وأنكرت الخطابية وتنصلت منها[٣٣].

وهناك، علاوة على ذلك، الكتاب المثير للحيرة، **أم الكتاب**[٣٤]، الذي يحتفظ به إسماعيليو آسيا الوسطى النزاريون، والذي يرد فيه ذكر الخطابيين باعتبارهم مؤسسي الإسماعيلية. وهو ينصّ، بصيغة أكثر تحديداً، على أن المذهب الإسماعيلي هو ذلك المذهب الذي أسّسه أبناء (ربما كانت كلمة فرزندان الفارسية تشير إلى تلامذة) أبي الخطاب، وهم الذين ضحوا بأرواحهم في سبيل حب إسماعيل بن جعفر الصادق، وأنه سيستمر من خلال دور الدوائر[٣٥]. ويضم هذا الكتاب، وهو باللغة الفارسية القديمة فحسب، أحاديث الإمام محمد الباقر في ما يخص ردوده على مسائل طرحتها مجموعة من التلاميذ جمعتهم مفارقة تاريخية، منهم جابر بن عبد الله الأنصاري وجعفر (أو جابر) الجعفي ومحمد بن المفضل. ويظهر الإمام الباقر هنا في هيئة طفل عمره خمس سنوات، الأمر الذي يذكّر بأناجيل معينة مزوّرة منسوبة إلى المسيح[٣٦]. إن **أمّ الكتاب**، وهو الذي يضم عقائد عناصر معينة من غلاة الشيعة، هو عمل مزيج يعكس تأثيرات متنوّعة لتقاليد دينية ومدارس فكرية غير إسلامية كالعرفانية الفالنتانية (أو العشقية) والمانكية (أو المانوية). ويبقى مؤلف (أو مؤلفو) هذه الرسالة وتاريخ التأليف أمراً مجهولاً. وطبقاً لإيفانوف، فإنها يجب أن تكون قد كُتبت قبل بداية القرن الخامس/ الحادي عشر. أما كوربان فنسب أصولها إلى تلك المناخات الشيعية التي أنتجت بواكير الإسماعيليين في القرن الثاني/ الثامن، بينما يقف ماديلونغ مع الرأي القائل بأنه ربما كانت الصياغة النهائية لهذا الكتاب تعود في تاريخها إلى أوائل القرن السادس/ الثاني عشر[٣٧].

وقد كشف البحث الحديث، عن طريق معاينة النظرة إلى نشأة الكون والمصطلحات العائدة لـ **أم الكتاب** والتي جرى التعبير عنها في شكل أسطورة عرفانية، أن الرسالة كانت، في جميع الاحتمالات، من إنتاج جماعة شيعية مبكرة تدعى المخمّسة(٣٨). ويؤيد هذا الاستنتاج الخصائص العقائدية الأخرى للرسالة، مثل اعتقادها بفكرة تناسخ الأرواح، والدور الهام الذي تنسبه إلى سلمان الفارسي الذي يظهر هنا باسمه العرفاني «السلسل». وفي حقيقة الأمر، فإن ذكر سلمان الفارسي وأبي الخطاب يرد مشتركاً، ويتكرر في صيغة مقدسة من أول النص وحتى آخره. فالمخمّسة هي عبارة عن جماعة شيعية مغالية نشأت في الكوفة في النصف الثاني من القرن الثاني/الثامن، وبقيت على قيد الحياة عقب ذلك، كالخطابية، على هامش الإمامية لبعض الوقت. ثم إن القمّي، وهو الوحيد من بين كتّاب الفرق الأوائل الذي يناقش المخمّسة بشيء من التفصيل، يقرن هذه الجماعة بالخطابية(٣٩). وطبقاً لروايته، فإن المخمّسة كانت تبشّر بأن النبي محمداً هو الله الذي كان قد ظهر من خلال خمسة أجسام أو أشخاص مختلفين هم تحديداً محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين. وكان محمد الشخص الوحيد من بين هؤلاء الشخوص الإلهية الخمسة الذي كانت له شخصية حقيقية ومثّل المعنى الحقيقي؛ فهو المخلوق الأول والناطق الأول. وقالوا أيضاً إن محمداً كان هو آدم ونوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى، يظهر باستمرار بين العرب وغير العرب، وكان سلمان الباب الذي ظهر دائماً مع محمد. فعقائد المخمّسة هذه وغيرها نجدها متمثلة بقوة في **أم الكتاب**.

ويصف القمّي جماعة مغايرة للمخمّسة تدعى العُليائية أو البائية، وهم أتباع بشار الشعيري، أحد غلاة الشيعة في الكوفة الذي قيل إن جعفراً الصادق قد أنكره(٤٠). وتمسك أعضاء هذه الجماعة بألوهية علي بدلاً من ألوهية محمد، وكانت هذه النقطة هي الأساس الذي يميّزهم عن بقية المخمّسة. وقد أوجدت عقائد المخمّسة، ولا سيما تلك التي آمنت بها العُليائية، قاعدة معتقدات النصيرية المتأخرة، إحدى أكثر فرق الشيعة المتطرفة شهرة(٤١). ونجد في **أم الكتاب** أفكاراً معادلة للأفكار المتعلقة بنشأة الكون والعلم الأخروي التي آمن بها

النصيريون، وهم الذين استمدوا اسمهم من محمد بن نصير (ت. ٢٧٠/ ٨٨٣) الذي كان في بداية أمره من أتباع الإمام العاشر من أئمة الاثني عشرية لكنه لم يلبث أن أظهر مزاعم لنفسه فيها تطرّف وغلوّ. إن النصيريين الذين لا يزالون يعيشون في سورية حيث كانت لهم منافساتهم الدائمة مع جيرانهم من الإسماعيليين النزاريين، التي استمرت لقرون، يؤلهون علياً وينظرون إلى محمد باعتباره نبيّه، فيما يحتل سلمان إلى جانب هذين الاثنين مرتبة خاصة بالنسبة إليهما[٤٢]. فإذا كان علي هو الإدراك الأصلي أو المعنى الحقيقي، ومحمد هو اسمه، فإن سلمان إذاً هو الباب الذي يؤدي إلى «الاسم» وإلى «المعنى». ويُعطى لهذا الثالوث شكل رمزي هو «ع. م. س»، وهو يمثل الأحرف الأولى من أسماء علي ومحمد وسلمان، وتطابق «المعنى» و«الاسم» و«الباب». وتُعدَ مثل هذه التسميات العرفانية، واستخدام الخواص الرمزية لحروف الأبجدية، من الخصائص الهامة أيضاً لـ أم الكتاب.

وقد دُمجت المصطلحات التقنية لتراث المخمّسة - العُليائية بالتساوي في كتاب الهفت الذي سبقت الإشارة إليه، وهو نصٌّ مفضّلي - نصيري في جوهره. وقد وَجَدَ هذا الكتاب، وهو المعروف أيضاً عند الطيبية، طريقه إلى الإسماعيليين النزاريين عندما استولى هؤلاء على بعض المواقع والحصون في وسط سورية، ودخل في دعوتهم العديد من المستجيبين الجدد من الطائفة المهزومة في النصف الأول من القرن السادس/ الثاني عشر. وأصبح الإسماعيليون ينظرون إلى هذا الكتاب، موضوع حديثنا، باعتباره خاصاً بهم مع أنه لم يضم أية أفكار إسماعيلية. وربما واجه كتاب أم الكتاب لنزاريي آسيا الوسطى مصيراً مشابهاً. ومن المأمون استخلاص أن أم الكتاب قد ظهر في النصف الثاني من القرن الثاني/ الثامن على وجه الاحتمال، في بيئة الشيعة الغلاة في جنوب العراق، وهي البيئة التي مهدت السبيل لظهور تراث المخمّسة ثم النصيرية في ما بعد. إنه يمثل أقدم سجل شيعي لا يزال في حيز الوجود لهذا الصنف من المخمّسة - العُليائية ذات المعتقدات المتميزة تماماً عن تلك التي للإسماعيليين الأوائل، ولا سيما في ما يتعلق بمسألة الخلق. ومن الواضح أن هذا النص قد دخل في نهاية الأمر في

الأدب الإسماعيلي ووجد طريقه، في ظل ظروف غامضة، إلى المكتبات الخاصة لنزاريي شوغنان وواخان وشيترال في منطقة جيحون العليا، وهي المكان الذي يزعم الطائفيون فيها أن هذا الكتاب هو لهم. وقد تقدم فيليباني - رونكوني بفرضية معقدة بخصوص جذور هذا العمل والطريقة التي وصل بها إلى آسيا الوسطى(٤٣).

وكما في حالة إسماعيل، فإن القليل هو ما نعرفه عن محمد بن إسماعيل، الإمام السابع للإسماعيلية. ولا تروي الكتابات التاريخية الإسلامية أية تفاصيل عنه باعتبار أنه لم يشارك في أية ثورة مناوئة للعباسيين. وعالجت كتب الأدب الإسماعيلي موضوعه بإيجاز وبكثير من المفارقات التاريخية. وقد جُمعت المعلومات ذات العلاقة التي ضمتها كتب الأدب الإسماعيلي على يد إدريس عماد الدين، وهو الذي يعطينا أكثر الروايات تفصيلاً عن سيرة حياته(٤٤). لقد كان محمد الابن الأكبر لإسماعيل الذي كان له ولد آخر على الأقل يسمّى علياً، وهو الحفيد الأكبر للإمام الصادق أيضاً وكان عمره، طبقاً للتراث الإسماعيلي، ستاً وعشرين سنة في زمن وفاة الصادق(٤٥). يضاف إلى ذلك، أن جميع المصادر تُجمع على أنه كان أكبر سناً من عمه موسى بحوالى ثمانية أعوام. وتأسيساً على هذه التفاصيل، فإن ولادة محمد يجب أن تكون حوالى سنة ١٢٠/٧٣٨. ويحدد **دستور المنجمين** ولادته، في حقيقة الأمر، في ذي الحجة ١٢١/٧٣٩(٤٦). وكان إماماً للمباركية وأكبر أفراد أسرة الإمام الصادق الذكور بعد وفاة عمه عبد الله الأفطح. وقد تمتع بدرجة معينة من الاحترام والتفوق في هذا الفرع الفاطمي من البيت العلوي. غير أن مركز محمد أصبح ضعيفاً إلى حد ما لا يمكن الدفاع عنه في موطنه الحجاز حيث كان يعيش عمه ومنافسه الرئيسي موسى أيضاً، وذلك بعد اعتراف أكثرية أتباع الصادق بإمامة موسى الكاظم. ومن المحتمل أنه منذ تلك الفترة إذاً، لا بعد وفاة الصادق بفترة طويلة، كان محمد قد غادر المدينة باتجاه الشرق، ودخل كهف التقية؛ واكتسب منذ تلك الآونة فصاعداً لقب المكتوم. وكانت النتيجة أنه نجا من اضطهاد العباسيين في الوقت الذي حافظ فيه باستمرار على علاقات وثيقة بالمباركية الذين كانوا، كأكثرية المجموعات الشيعية الراديكالية

الأخرى في تلك الآونة، يتمركزون في الكوفة. وتحدد مصادر مختلفة مواضع ومناطق متنوعة كانت المحطة الأخيرة لمحمد، لكن من المؤكد أنه ذهب إلى جنوب العراق أولاً ثم إلى فارس بعد ذلك[٤٧]. وقد شكلت هذه الهجرة، طبقاً للإسماعيليين المتأخرين، بداية دور الستر في الإسماعيلية المبكرة، وهو الستر الذي انتهى بتأسيس الخلافة الفاطمية.

يبدو أن محمد بن إسماعيل قد أمضى القسم الأخير من حياته في خوزستان في جنوب غرب فارس حيث يوجد عدد معيّن من مؤيديه، ومن هناك كان يرسل بدعاته الخاصين به إلى المناطق المجاورة. أما تاريخ وفاة محمد بالضبط فيبقى مجهولاً. إلا أن من شبه المؤكد أنه تُوفي إبان خلافة هارون الرشيد المشهور (١٧٠-١٩٣/ ٧٨٦-٨٠٩)، وربما بعد سنة ١٧٩/ ٧٩٥ بقليل[٤٨]، وهي السنة التي قام فيها الرشيد، جرياً على سياسة أسلافه المناوئة للعلويين، باعتقال موسى الكاظم في المدينة ونفاه سجيناً إلى العراق. وترى مصادر الاثني عشرية، وهي المعادية لمحمد بن إسماعيل، أنه هو من أفشى سر موسى للعباسيين، مع أن هذه المصادر تروي قصة المصالحة بين هذين الفاطميّين في الفترة التي سبقت مغادرة محمد إلى العراق[٤٩]. وكان لمحمد خلال وجوده العلني في المدينة ولدان على الأقل هما إسماعيل وجعفر. وصار له أربعة آخرون بعد هجرته، بمن فيهم عبد الله الذي كان، طبقاً للإسماعيليين المتأخرين، خلفه الشرعي[٥٠].

ولا نعرف شيئاً تقريباً عن تاريخ الإسماعيلية الأقدم عهداً بعد بدايات بواكير الإسماعيليين هذه. وربما يمكن الظن، تأسيساً على الملاحظات الأولية للنوبختي والقمّي حول القرامطة، وفي ضوء تاريخ الإسماعيليين اللاحق، أن المباركية قد انقسمت إلى فرعين عقب وفاة محمد بن إسماعيل[٥١]. والظاهر أن مجموعة واحدة صغيرة ومجهولة تتبعت الإمامة في أعقاب الإمام المتوفى. غير أن الوجود المنفصل لهذه الجماعة لم يدوّن في أي من المصادر المعاصرة حتى قيام عبد الله (أو عبيد الله في المصادر غير الإسماعيلية)، الزعيم المقبل للحركة، بتبنّي إمامة الإسماعيليين علناً لنفسه ولأجداده. وكانت ثمة مجموعة ثانية صغيرة أيضاً لكنها تألفت من أكثرية المباركية، رفضت الإقرار بوفاة محمد بن إسماعيل. وكان

محمد بن إسماعيل بالنسبة إلى هؤلاء الطائفيين، وهم الذين عرّفهم كتّاب الفرق الإماميون بأنهم الأسلاف المباشرون للقرامطة، إمامهم السابع والأخير الذي كان من المنتظر أن يظهر من جديد باعتباره المهدي أو القائم. ويجدر أن نضيف أن مصطلحات المهدي والقائم هي مترادفات في أساس الاستعمال الشيعي لها، مع أن الإسماعيليين صاروا يفضلون استعمال مصطلح القائم، ولا سيّما بعد اعتلاء عبد الله عرش الخلافة الفاطمية. وكانت مثل هذه الفرق التي أُطلق عليها اسم «الواقفية»، أي أولئك الذين وقفوا بثبات مع آخر إمام لهم، وقالوا بعودته الوشيكة في صورة المهدي ليملأ الأرض عدلاً، قد وُجدت بكثرة خلال القرن الثاني/ الثامن. وكان من السهل تأهيل محمد بن إسماعيل، وهو الذي تمتع بتابعية لا بأس بها، لمنصب المهدي الإيسكاتولوجي.

ويمكن الحصول على المزيد من التفاصيل بخصوص المعتقدات الأصلية للإسماعيليين بصورة انتقائية وحذرة مما يرويه النوبختي والقمّي عن القرامطة[٥٢]. فهذان الكاتبان لا يذكران أية جماعة إسماعيلية محددة في زمانهما، وما يرويانه سابق في الزمان لتبنّي عبد الله العلني للإمامة وللانشقاق الذي حدث في الحركة سنة ٢٨٦/ ٨٩٩. وطبقاً لروايتهما، فإن القرامطة، وهم الذين نشأوا من المباركية، حصروا عدد أئمتهم بسبعة، وهو الشيء الذي يفسّر أيضاً سبب اكتساب الإسماعيلية تسمية إضافية في ما بعد هي السبعية[٥٣]. وهؤلاء الأئمة هم علي بن أبي طالب، وهو الذي كان إماماً ورسولاً في وقت واحد، والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وأخيراً محمد بن إسماعيل بن جعفر، وهو الذي كان الإمام القائم المهدي ورسولاً أيضاً. إنه لأمر هام أن كلا الكاتبين، من أجل البقاء ضمن حدود السبعة ابتداءً بعلي، يحذفان اسم إسماعيل بن جعفر من سلسلة الأئمة التي تقرّ بها القرامطة. غير أن هذين المؤلفين الإماميين يناقضان نفسيهما في الوقت نفسه عندما يضيفان أن الإمامة طبقاً للقرامطة قد انتقلت بالنتيجة خلال حياة الإمام الصادق إلى ولده إسماعيل، تماماً كما أن مركز مبعوث الله ورسوله قد انتقل بأمر النبي في غدير خم من محمد إلى علي بينما كان الأول لا يزال على قيد الحياة. ويقتضي تأسيساً على هذا التقدير اعتبار

إسماعيل إماماً وهو السابع، ما يؤدي إلى أن يصبح ابنه محمد عندئذ الإمام الثامن في السلسلة. والمسألة هي، على أية حال، غير واضحة المعالم. فالظاهر أن بعض القرامطة أو الإسماعيليين الأوائل يدرجون إسماعيل كإمام، بينما يحذفه آخرون. ويكتسب علي في الأدب الإسماعيلي المتأخر مرتبة أعلى من تلك التي للإمام العادي لأنه اعتُبر أساس الإمامة، وأُدرج إسماعيل دائماً في قائمة الأئمة. وطبقاً لهذه الطريقة من التعداد، وهي التي ما يزال المستعليون يتمسكون بها، فإن الحسن يُعد الإمام الأول ويحتل إسماعيل ومحمد على التوالي المركزين السادس والسابع. وقد عدّل النزاريّون نظام العد الأخير إلى حد ما مؤكدين مساواة جميع الأئمة، واعتبروا علياً الإمام الأول والحسين الإمام الثاني. واستثنى النزاريون الحسن الذي كان في رأيهم إماماً مؤقتاً أو مستودعاً تمييزاً له عن أئمة الاستقرار.

وفي جميع الأحوال، فإن القرامطة وأسلافهم آمنوا بأن محمد بن إسماعيل، الذي كان قد بقي على قيد الحياة، كان القائم وآخر الرسل - الأنبياء العظام. وسيقوم عند ظهوره من جديد بإبلاغ شريعة دينية جديدة تنسخ رسالة النبي محمد المعلنة. واعترف القرامطة بسلسلة من سبعة من مثل هؤلاء الأنبياء الشارعين، وهم الذين يُعرفون بأُولي العزم، هم على وجه التحديد نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي ومحمد بن إسماعيل، حيث إن الأخير هو خاتم هذه السلسلة. وإدراج علي في هذا السياق لا يمكن فهمه بسهولة. وبما أن الإسماعيليين الأوائل أكدوا التمييز بين الجوانب الظاهرة والباطنة للنصوص والتعاليم الدينية، فقد يكون من المحتمل أن هذا الإدراج عائد إلى فهم الدور الذي كان لعلي باعتباره صاحب تنزيل المعنى الباطن الأكثر شمولية للشريعة التي بلّغها محمد، أكثر منه لكونه أعلن شريعة خاصة به حلت محل شريعة محمد. والدور الأخير محفوظ بوضوح للقائم محمد بن إسماعيل. ولا مجال للشك في أن جلّ الإسماعيليين (القرامطة)، في واقع الأمر، قد دعوا أصلاً إلى فكرة أن محمد بن إسماعيل هو المهدي المنتظر. ولدينا فضلاً عن شهادة كتّاب الفرق الإماميين ما يؤكد هذا الأمر، وذلك هو الرسالة التي سبق ذكرها المنسوبة إلى الخليفة الفاطمي الأول[٥٤]، إضافة إلى بضعة مصادر إسماعيلية مبكرة لا تزال في

حيز الوجود. فكتاب **الرشيد**، على سبيل المثال، يتمركز حول فكرة ظهور المهدي مرة ثانية، وهو الناطق السابع والإمام الثامن وأن اسمه هو محمد[٥٥]. وهناك نص إسماعيلي مبكر آخر هو **كتاب الكشف**، وهو مجموعة من ست رسائل كُتبت منفصلة لكنها نُسبت إلى جعفر بن منصور اليمن الذي يظهر أن دوره فيها اقتصر على التصنيف والتحقيق للمجموعة. وفي هذا العمل أيضاً، يؤدّي انتظار عودة الناطق السابع بصفة المهدي أو القائم، وهو الذي كثيراً ما يُشار إليه «كصاحب الزمان»، دوراً هاماً[٥٦]. ويضم الفصل الأخير من **أم الكتاب** أيضاً، ومن خلال صلة وثيقة بأفكار الإسماعيليين الأوائل، إشارات موجزة إلى أدوار الأنبياء السبعة، وأسماء هؤلاء هنا هي آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم الذي بعودته، باعتباره آخر الأنبياء، سيبتدئ الدور السابع والأخير[٥٧].

الدعوة في القرن الثالث/ التاسع

فجأة، وبعد هذه البدايات الغامضة والمستورة التي استمرت زهاء قرن من الزمان، ظهرت الحركة الإسماعيلية على المسرح التاريخي بعد منتصف القرن الثالث/ التاسع بقليل. وقد برزت الحركة في تلك الآونة كمنظمة ثورية مرنة تمارس نشاطات دعاوية مكثفة من خلال شبكة من الدعاة. وبإمكان أحدنا تبيُّن وجود أيادٍ هادية لقيادة مركزية سرية وحيوية كانت تقف بوضوح وراء ذلك النشاط المتفجّر. وينفي شتيرن وجود استمرارية تاريخية صارمة بين حركة الإسماعيلية تلك وبين مجموعة أو مجموعات الإسماعيليين الأقدم (أو بواكير الإسماعيليين) من القرن الثاني/ الثامن، مع أنه يعترف بوجود بعض الاستمرارية كما تمثّلت بأفضل ما يكون من خلال الدور الذي أُعطي لشخص محمد بن إسماعيل في الفكر الإسماعيلي المبكر[٥٨]. وفي جميع الأحوال، بدأ الإسماعيليون الذين كانوا ينتظرون ظهور محمد بن إسماعيل مرة ثانية في صورة القائم بجذب انتباه المسؤولين العباسيين في تلك الآونة، والجمهور عموماً، تحت اسم القرامطة. وفي حقيقة الأمر فإن النوبختي والقمّي، وهما الكاتبان المطلعان والمعاصران، يصفان حالة الإسماعيليين في الفترة التي سبقت سنة ٢٨٦/ ٨٩٩، عندما حصل

انشقاق في الحركة، ولا يذكران وجود أية جماعة إسماعيلية إلى جانب القرامطة. إنهما يرويان أنه في الوقت الذي كتبا فيه ذلك، وجد حوالى مئة ألف قرمطي متمركزين بنحو رئيسي في سواد الكوفة واليمن واليمامة[٥٩]. ومن الواضح أن هذا الرقم والتسمية بالقرامطة كانت تعني الإشارة إلى الحركة بكاملها. وسرعان ما قابلت الدعوة الإسماعيلية نجاحاً لم يسبق له مثيل، فقد تمكنت خلال عقود قليلة من الانتشار بسرعة من جنوب العراق وجنوب غرب فارس إلى العديد من أجزاء العالم الإسلامي، بما في ذلك اليمن والبحرين وسورية والجبال وخراسان وما وراء النهر والسند ثم شمال أفريقيا حيث دشّن الإمام الإسماعيلي خلافة جديدة في نهاية الأمر.

ثمة روايات مختلفة حول بدايات الدعوة الإسماعيلية في القرن الثالث/ التاسع، وحول الأنساب والوظائف الدينية على الضبط للقادة المركزيين الذين كانوا مسؤولين عن تنظيم الحركة وتوجيهها. فهناك رواية رسمية موجزة وغامضة تبنّاها ورعاها الخلفاء الفاطميون الذين استهجنوا الجوانب المتطرفة في أصول المذهب وحذفوها. ولُخّصت هذه الرواية في المجلد الرابع من **عيون الأخبار** للداعي إدريس الذي اعتمد على المصادر التاريخية الإسماعيلية القليلة التي كُتبت في القرن الرابع/العاشر. وهناك من جهة أخرى رواية كتّاب الكراريس والجدليين السُّنة المعادية للإسماعيلية، وهي الرواية التي أفسحت في المجال لظهور «خرافة سوداء» خيالية بخصوص الإسماعيلية المبكرة ومؤسسها المزعوم، الشيطان غير العلوي الخبيث الذي عقد العزم على تدمير الإسلام من داخله. ويمكن، كما سبقت الإشارة، تتبّع هذه الرواية المعادية في شكلها الرئيسي إلى عمل كُتب في نقض الإسماعيلية لأبي عبد الله محمد بن علي بن رِزام (أو رَزّام) الطائي الكوفي الذي اشتهر في العقود الأولى من القرن الرابع/العاشر[٦٠]. وإضافة إلى ذلك، حكاية الطبري عن الطور الافتتاحي لحركة القرامطة في العراق[٦١]. وتقوم هذه الحكاية على تقرير بخصوص استجواب أسير إسماعيلي (أحد أقارب الداعي زكرويه بن مهرويه) على يد مسؤول عباسي هو محمد بن داوود الجراح (ت. ٢٩٦/٩٠٨) وهو حدث وقع حوالى ٢٩١/ ٩٠٣.

وطبقاً للرواية الفاطمية الرسمية، فإن سلسلة من الأئمة المستورين كانت قد سبقت مؤسس الأسرة الفاطمية الحاكمة، عبد الله المهدي، وأن هؤلاء الأئمة قد انحدروا من محمد بن إسماعيل[٦٢]. وصحيح أن النوبختي والقمي يشيران إلى مجموعة متفرعة من المباركية حافظت على الإمامة في ذرية محمد بن إسماعيل، إلا أن أكثرية الإسماعيلية الوليدة التي عرفت باسم القرامطة بحلول منتصف القرن الثالث/التاسع، كما يشير الكاتبان، لم تعترف بأية أئمة بعد محمد بن إسماعيل. والظاهر، كما سنرى في ما بعد، أن أجداد الفاطميين، القادة المركزيين للحركة الإسماعيلية، قد اعتبروا كقائمي مقام أو ممثلين للقائم في بداية الأمر، وأنه بفضل الإصلاح الذي قام به عبد الله فقط صارت الإمامة تُنسب علناً إلى هؤلاء القادة الغابرين. وطبقاً لهذه الرواية الرسمية، فقد عَيّن محمد بن إسماعيل ابنه الأكبر عبد الله خلفاً له، وهو الذي أصبح أول السبعة الثانية من أئمة الإسماعيلية. والتجأ عبد الله، وهو الذي لُقِّب بالرضي في ما بعد، إلى أماكن مختلفة من فارس تفادياً للاضطهاد العباسي، ولم يكشف هويته ومكان إقامته إلا لعدد قليل من أعوانه الموثوقين. واستقرّ في نهاية الأمر في عسكر مكرم قرب الأهواز في مقاطعة خوزستان، وفَرَّ من هناك في ما بعد إلى البصرة ثم إلى سلمية وسط سورية. وتظاهر في سلمية، مقر إقامة الأئمة والقيادة المركزية للدعوة الإسماعيلية لعدة عقود لاحقة، بأنه هاشمي عادي يعمل في التجارة، وكان العديد من هؤلاء مقيمين في تلك المحلة[٦٣]. وكانت بلدة سلمية القديمة في ذلك الوقت، الواقعة على حافة البادية السورية وتبعد حوالى خمسة وثلاثين كيلومتراً إلى الجنوب الشرقي من حماه، قد أعاد إعمارها محمد بن عبد الله بن صالح، الحاكم العباسي لتلك المحلة. وكان الدعاة الإسماعيليون قد حصلوا على قطعة أرض لعبد الله في سلمية التي أصبحت مقراً دائماً لإقامته. وسمّى عبد الله قبيل وفاته حوالى عام ٢١٢/ ٨٢٧[٦٤]، ولده أحمد خلفاً له. وجاء بعد أحمد، الذي كان مؤلف رسائل إخوان الصفاء الشهيرة طبقاً للتراث الإسماعيلي، ابنه الحسين، ثم ابن الأخير، عبد الله (علي) الملقب بسعيد أيضاً، والذي عُرف في ما بعد بعبد الله المهدي. ولد عبد الله عام ٢٥٩ أو ٢٦٠/ ٨٧٣-٨٧٤، وكان في الثامنة من عمره تقريباً

عندما توفي والده حوالى ٢٦٨/ ٨٨١[٦٥]. وأمضى عبد الله سنوات عديدة تحت رعاية ووصاية عمه، ووالد زوجته لاحقاً، محمد بن أحمد المعروف باسم سعيد الخير والحكيم وبكنية إضافية هي أبي الشلغلغ (أو الشلعلع). وليس من الواضح إذا كان محمد بن أحمد هو الذي قد تولى بنفسه قيادة الحركة في غضون ذلك أو لا[٦٦]. لكن يروى أن عمه محمداً حاول، قبل تولي عبد الله لقيادة الحركة، دون جدوى، اغتصاب القيادة لأبنائه هو عدة مرات، لكنهم ماتوا جميعاً قبل سن البلوغ[٦٧].

ومن الضروري، والأمور في هذه الحالة، الإشارة إلى أن مسألة نسب الفاطميين كانت موضع العديد من النقاشات والجدل، ويبدو أن البعض منها عجز عن تقديم حل مُرْض. وطبقاً للمعتقد الرسمي المتأخر، فإن أجداد الفاطميين كانوا الأئمة الإسماعيليين الذين انحدروا من محمد بن إسماعيل. غير أن المصادر الإسماعيلية مترددة جداً في ذكر أسماء أولئك الذين أُطلق عليهم «الأئمة المستورون»، صلة الوصل بين عبد الله المهدي ومحمد بن إسماعيل بن جعفر، وهم الأفراد الذين عاشوا في ظل ظروف غامضة. ولا نجد ذكراً لأسمائهم، في حقيقة الأمر، في أقدم ما ظهر إلى النور من مصادر الإسماعيلية حتى الآن. فكان أن نشأ بالتالي بعض الاختلاف بين الإسماعيليين بخصوص أسماء وعدد وترتيب وشخصيات المنحدرين فعلاً من «الأئمة المستورين»[٦٨]، على الرغم من وجود رواية فاطمية تقليدية، وهي تحديداً، محمد بن إسماعيل وعبد الله بن محمد وأحمد بن عبد الله والحسين بن أحمد وعبد الله بن الحسين. ومما زاد في بروز الصعوبات هو أن أجداد الفاطميين الذين قادوا الحركة الإسماعيلية استخدموا أسماءً منحولة لحمايتهم، فيما أنتج أعداء المذهب شجرة نسب غير علوية للأسرة الفاطمية الحاكمة.

ولم يساعد إصرار الخلفاء الفاطميين على رفضهم نشر أي نسب رسمي لهم في توضيح الأمور. وما قام به عبد الله المهدي، وهو الوحيد من بين الفاطميين الذي أقدم على مثل هذه المحاولة، كان ببساطة قد زاد المسألة تشويشاً. ففي رسالته إلى الجماعة الإسماعيلية في اليمن، وهي الرسالة التي سجّلها جعفر بن

منصور اليمن من الذاكرة في وقت متأخر لاحق، شرح عبد الله نسب الخلفاء الفاطميين، كاشفاً أسماء «الأئمة المستورين» بالشكل الذي أراده لهم أن يُعرفوا به. إنه يزعم لنفسه نسباً فاطمياً عندما يعلن أنه هو نفسه علي بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن عبد الله بن جعفر الصادق. لكن العجب منه أنه، بدلاً من تتبع نسبه إلى إسماعيل بن جعفر وولده محمد، فإنه يسمّي الابن الأكبر لجعفر الباقي على قيد الحياة، جداً أعلى له، وهو الذي نظر إليه باعتباره صاحب الحق بعد الإمام الصادق[٦٩]. وسيكون لدينا المزيد للحديث عن هذه الرسالة الهامة. وتكفي هنا الإضافة أنه طبقاً لعبد الله المهدي، فإن عبد الله بن جعفر أطلق على نفسه اسم إسماعيل بن جعفر من أجل التقية؛ وبالمثل فإن كل واحد من خلفائه تبنّى لنفسه اسم محمد. وكائناً ما يكون الأمر، فإن ذكر عبد الله لنسبه لم يكن مقبولاً بالنتيجة، بغض النظر عن مزاياه أو صحته، كنسب رسمي للأسرة الفاطمية الحاكمة من خلفائه.

ثمة أيضاً، كما سبقت الإشارة، رواية معادية للإسماعيليين بخصوص حوادث الفاطميين ونسبهم يمكن العودة بها إلى ابن رزام الذي تمكّن، كما يبدو، من الوصول إلى بعض المصادر الإسماعيلية المبكرة. وقد فُقدت رسالة ابن رزام الأصلية الجدلية تلك، مع أن أجزاءً منها قد حُفظت في بعض الأعمال المتأخرة، ولا سيما في **فهرست** ابن النديم. لكنها استخدمت فوق كل ذلك بشكل مكثّف في كتاب آخر مُعادٍ للإسماعيليين كتبه حوالى عام ٣٧٢/ ٩٨٢ الشريف أبو الحسين محمد بن علي، المعروف بأخي محسن، وهو علوي من دمشق ينحدر من محمد بن إسماعيل[٧٠]. وكان أخو محسن المتوفى حوالى ٣٧٥/ ٩٨٥، جدلياً لجوجاً وواحداً من النسّابة الأوائل للأسرة العلوية. وكتابه الذي تضمن أجزاءً تاريخية وعقائدية مفقود هو الآخر أيضاً. إلا أن أقساماً هامة منه قد حفظت كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الأول، في مؤلفات المؤرخين المصريين النويري وابن الدواداري والمقريزي[٧١]. وقد وفّرت رواية ابن رزام - أخي محسن، وهي التي قصدت النيل من سمعة مجمل الحركة الإسماعيلية، الأساس لمعظم الكتابات السنية اللاحقة عن الموضوع[٧٢]. كما كان لها تأثيرها أيضاً في محضر

بغداد الشهير المناوئ للفاطميين والذي صدر عام ١٠١١/٤٠٢ ووقعه عدد من الفقهاء والعلويين[٧٣]. وكان هذا الإعلان، الذي رعاه الخليفة العباسي القادر (٣٨١-٤٢٢/٩٩١-١٠٣١)، الحاكم آنئذ، بمثابة إنكار شعبي لنسب الفاطميين العلوي. وباختصار، فقد أصبحت هذه الرواية المناوئة للإسماعيليين معالجة نموذجية لنشأة الإسماعيلية تبنّتها بهذا الشكل أكثرية مستشرقي القرن التاسع عشر أيضاً.

أما الجانب الأكثر ديمومة وحطاً للقدر فهو الزعم بأن شخصاً غير علوي يقرب اسمه من عبد الله بن ميمون القداح هو مؤسس الإسماعيلية إضافة إلى كونه الجد الأعلى للخلفاء الفاطميين. وطبقاً لهذا الزعم، فقد كان ميمون القداح أحد أتباع أبي الخطاب وأسّس فرقة تسمّى الميمونية. وكان ديصانياً أيضاً مناصراً لابن ديصان رأس هراطقة حرّان الشهير والثنوي المؤسس للمذهب العرفاني المسيحي الديصاني أو البردساني والمتوفى في بداية القرن الثالث الميلادي[٧٤]. ويفسّر ذلك لماذا أُشير إلى ميمون في بعض المصادر المتأخرة، جرياً على ما جاء عند أخي محسن، على أنه ابن ديصان، بينما يذكر محضر بغداد اسماً يقرب من ديصان بن سعيد على أنه جد الفاطميين. ثم تتطور القصة أكثر مع ابن ميمون، عبد الله، الذي زعم أنه نبي، ودعم هذا الزعم بممارسة الشعوذة والحيل. كما نظّم حركة وأسس نظاماً من المعتقدات يتألف من سبع مراحل تبلغ ذروتها بالانحلال الأخلاقي والإلحاد. وتظاهر بأنه يدعو باسم محمد بن إسماعيل باعتباره المهدي المنتظر. وكان عبد الله قد جاء في الأصل من نواحي الأهواز، لكنه انتقل في ما بعد إلى عسكر مكرم[٧٥] ثم إلى البصرة هرباً من الشيعة والمعتزلة وبصحبته أحد معاونيه، الحسين الأهوازي. وقد التجأ في البصرة عند أسرة عقيل بن أبي طالب الهاشمية. وفرّ بعد ذلك إلى سلمية حيث أقام متخفياً هناك حتى وفاته في وقت ما بعد عام ٢٦١/ ٨٧٤. ومن سلمية بعث بالدعاة إلى العراق حيث نجح واحد منهم في تحويل شخص يقرب اسمه من حمدان قرمط إلى مذهبه. وخلف عبد الله ابنه أحمد، ثم أبناء الأخير الذين وسّعوا نطاق الدعوة لتشمل مناطق عديدة، باعتبار أن دعاتهم كانوا يعملون في العراق واليمن والبحرين والري وطبرستان وخراسان

وإقليم فارس. وذهب أحد خلفاء عبد الله القداحيين المدعو سعيد بن الحسين، بالنتيجة، إلى المغرب في شمال أفريقيا وأسس هناك سلالة فاطمية حاكمة. وقد زعم أنه من أسرة محمد بن إسماعيل، ولقّب نفسه بعبيد الله (عبد الله) المهدي.

هذا من حيث الجوهر ما عند أخي محسن ومصدره، ابن رزام، من قول حول ابن القداح وحول أصول الإسماعيلية. ويضمّن أخو محسن كتابه تلخيصاً لعقيدة الإسماعيليين أيضاً. وهو يقتبس فقرات مطولة من كتاب إسماعيلي مزعوم بعنوان **كتاب السياسة**(٧٦) تتحدث عن أساليب العمل التي التزمها الدعاة في كسب المستجيبين الجدد، ودرجات التلقين المتنوعة في الإسماعيلية. وزعم ابن النديم أيضاً أنه شاهد مثل هذه الكتب التي تصف درجات التحصيل التي من خلالها يُلقَّن المستجيب تدريجاً(٧٧). غير أنه ليس للتراث الإسماعيلي معرفة بالكتاب موضوع الحديث إلا من خلال الجدل المنحاز إلى أعدائه(٧٨)، ويظهر أنه يمثل، بالشكل الذي نقله أخو محسن، تزويراً خبيث الطوية(٧٩). ومع ذلك، فإن القسم العقائدي من كتاب أخي محسن يبقى محتفظاً ببعض التفاصيل الصحيحة، مع أنه يجب استبعاد تهمة الانحلال الخلقي والإلحاد، التي يطلقها على الإسماعيليين باعتبار أنها بكليتها لا تقوم على أساس. وتتوافق عقيدة الإمامة التي يصفها وصفاً كاملاً تقريباً مع ما نسبه القمي والنوبختي إلى القرامطة. وتذكر قائمة أخي محسن في سلسلة الأئمة السبعة، التي تبتدئ بعلي بن أبي طالب وتنتهي بمحمد بن إسماعيل، وتنص على أن الإمام السابع هو القائم المنتظر. ولأنه يعدّ علياً أول إمام، فإنه يواجه المشكلة ذاتها التي واجهها كتّاب الفرق الإماميّون، وهو كما فعلوا هم، بأن البعض ضم إسماعيل إلى قائمة الأئمة فيما أغفله آخرون، يذكر معلومة أخرى ذات أهمية في رواية أخي محسن هي إشارته إلى انشقاق في الحركة ناجم عن بعض السياسات الجديدة. ويشير بهذا الخصوص إلى أنه حدث تغيير في الرأي حول محمد بن إسماعيل، وهو الذي طلبوا من الآخرين في بداية الأمر الاعتراف به كإمام - مهدي، لكنهم عادوا واستبدلوه بأحد المنحدرين من عبد الله بن ميمون القداح، الذي تمكنت ذريته من إقامة حكم لها في المغرب ومصر وسورية(٨٠).

لقد أظهر التقدم الحديث في ميدان الدراسات الإسماعيلية بالفعل أن رواية ابن رزام - أخي محسن تلقي ضوءاً هاماً على الإسماعيلية المبكرة على الرغم من نيّاتها المعادية واتهاماتها الكاذبة. وفضلاً عن كونها تتضمن نقاطاً عقائدية معينة صحيحة، فهي مصدر المعلومات الأساسي عن تاريخ الحركة الإسماعيلية خلال النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع. لكن يبدو أن الباعث الذي وقف وراء الجزء الذي تناول ابن القداح باعتباره مؤسس الإسماعيلية وجدّ عبد الله المهدي، وهو الجزء الأكثر جدلاً من الرواية، قد أثَّرت فيه مشاعر قوية معادية للإسماعيلية. فالنوبختي والقمّي لا يذكران، إضافة إلى العديد من المراجع الأوائل الهامين كالطبري (ت. ٣١٠/ ٩٢٣) وعريب بن سعد (ت. ٣٧٠/ ٩٨٠)، أن لابن القداح علاقة بالإسماعيلية، كما أنه لا يرد له ذكر في محضر بغداد المعادي للفاطميين الصادر عام ٤٠٢/ ١٠١١. وكان ماسينيون والقزويني ولويس من أوائل الباحثين العصريين الذين رسموا صورة واضحة لسيرة حياة كل من ميمون القداح وولده عبد الله[٨١]. لكن إيفانوف كان هو من أنتج أكثر الدراسات تفصيلاً عن الشخصيات الحقيقية لهذين الرجلين، وهي دراسة مبنية على مسح شامل لأصناف المصادر الشيعية الاثني عشرية المتنوعة[٨٢]. والحقيقة أن إيفانوف قد بذل كل جهد ممكن من أجل نقض ما أطلق عليه أسطورة ابن القداح، وهي أسطورة ربما كان ابن رزام نفسه، طبقاً لإيفانوف، هو مخترعها.

كان ميمون بن الأسود القداح المكي، أحد موالي بن مخزوم والمقيم في مكة، في واقع الحال، تلميذاً للإمام محمد الباقر الذي عنه روى بضعة أحاديث. أما عبد الله بن ميمون، وهو المتوفى في وقت ما خلال النصف الثاني/ الثامن، فقد كان مصاحباً للإمام جعفر الصادق وراوية لأحاديث كثيرة عنه. وربما كان هذان القداحيان مسؤولين أيضاً عن رعاية أملاك الأئمة في مكة. وفي جميع الأحوال، فقد عُرف كل من ميمون القداح وعبد الله في أدب الاثني عشرية على أنهما محدثان شيعيان من الحجاز[٨٣] لهما مكانتهما، وليسا كديصانيين نشآ في خوزستان. ولذلك، فالمهمّ معرفة سبب اختيار ابن رزام لابن القداح هذا، وهو الذي عاش في القرن الثاني/ الثامن، واعتباره منظم حركة حدثت في القرن

الثالث/التاسع، أي بعد وفاته بعقود عديدة. والوصولُ الحديث إلى المصادر الإسماعيلية جعل من الممكن صياغة جواب معقول لأول وهلة لهذه المسألة.

وكما سبقت الإشارة، فقد عاش قادة الحركة الإسماعيلية الأوائل في سرية مطلقة، وحافظوا على هوياتهم مستورة من أجل تفادي الاضطهاد والملاحقة. ويشرح عبد الله المهدي في رسالته إلى الإسماعيليين في اليمن أن الأئمة الحقيقيين بعد جعفر الصادق قد تبنّوا فعلاً أسماءً أخرى غير أسمائهم، مطلقين على أنفسهم لقب مبارك وميمون وسعيد[٨٤]. وأصبح من الواضح أن مبارك هو لقب لإسماعيل بن جعفر وسعيد هو، طبقاً لمصادر إسماعيلية وغير إسماعيلية جمّة، الاسم الرمزي لعبد الله قبيل قدومه إلى شمال أفريقيا. وبالإمكان الآن حل أسطورة عبد الله بن ميمون إذا ما أظهرنا أن اسم ميمون كان لقباً لمحمد بن إسماعيل. وفي رسالة عبد الله تضمين قوي لهذا الاستنتاج[٨٥]. وتقترح رواية أخرى[٨٦] أيضاً تعود في تاريخها إلى القرن السادس/الثاني عشر تسمية محمد بن إسماعيل إماماً للميمونية، وهي الفرقة التي أسسها، طبقاً لابن رزام، ميمون القداح. وفي جميع الاحتمالات إذاً، يجب أن تكون الميمونية، كالمباركية، إحدى التسميات الأصلية للإسماعيلية الوليدة، وقد سميت في هذه الحالة نسبة إلى لقب محمد بن إسماعيل.

وهناك بالإضافة إلى ذلك، رسالة الخليفة الفاطمي الرابع المعز التي كُتبت عام ٣٥٤/ ٩٦٥ وأُرسلت إلى داعي دعاة السند حلم (أو جلم) بن شيبان[٨٧]. وتعيد هذه الوثيقة، التي ربما تمثّل أقدم نقض رسمي لأسطورة ابن القداح، تأكيد النسب العلوي للخلفاء الفاطميين. وهي تذكر أنه عندما انتشرت الدعوة القائمة باسم محمد بن إسماعيل، أخذ العباسيون يطاردون الشخص الذي كان مسؤولاً عن قيادتها. ولذلك دخل الأئمة كهف التقية وراح الدعاة يطلقون أسماءً مزيفة (أو باطنية) من أجل حماية الأئمة. وعلى سبيل المثال، أشاروا إلى عبد الله، ابن محمد بن إسماعيل وخليفته، كابن ميمون القداح. وتصرُّ الرسالة على أن هذا الأمر كان صحيحاً لأن عبد الله كان ابن ميمون النقيبة والقادح زند الهداية. وطبقت أسماء مشابهة على الأئمة الذين خلفوا عبد الله، وذلك طبقاً لتعليمات

الأئمة وتوجيهاتهم إلى دعاتهم. لكن ما لبثت هذه الأسماء الرمزية أن وصلت إلى أولئك الذين لم يستطيعوا فهم معانيها الحقيقية، ولذلك وقعوا في الخطأ وأضلوا الآخرين. ووجد جوهر هذه الرسالة تأكيداً له في وثيقة أقدم عهداً حُفظت لنا في أحد كتب القاضي النعمان، وهي تروي نقاشاً جرى بين المعز وبعض المبعوثين لأحد دعاة المناطق النائية(٨٨). وأوضح الخليفة الفاطمي في هذه المقابلة التي جرت حوالى عام ٣٤٨/ ٩٥٩ مرة أخرى أن ميمون وقادح هما اسمان مزيفان لأئمة حقيقيين من أهل بيت النبي. وباختصار، أكد المعز أن عبد الله بن ميمون القداح كان اسماً رمزياً لعبد الله بن محمد بن إسماعيل، «الإمام المستور» الذي اعتبره الفاطميون جدهم الأعلى. ولذلك، لا غرابة في أن يصبح اسم عبد الله بن محمد الفاطمي، الذي أطلق عليه باطنياً اسم عبد الله بن ميمون، مشوشاً، بقصد أو دون قصد، باسم المحدث الشيعي من الأزمنة المبكرة، عبد الله بن ميمون القداح.

وجدير بالاهتمام أخيراً مراجعة الأسلوب الذي عولج به ابن القداح في التراث الإسماعيلي(٨٩). إن أقدم المصادر الإسماعيلية لا تذكر ميمون القداح ولا ابنه عبد الله. لكن، بعد أن سبق لابن رزام أن أنتج هذه الرواية، فقد ثابرت العقيدة الفاطمية الرسمية على الدوام في ما بعد على نفيها لأية علاقة بين هذين الشخصين وبين الحركة الإسماعيلية. ومع ذلك، فإن دوائر إسماعيلية معينة من بين الموالين للمعز انشقت في زمنه عن هذا الموقف الرسمي واعتقدت أن قيادة الحركة قد انتقلت بعد محمد بن إسماعيل إلى عبد الله بن ميمون القداح وإلى القداحيين من نسله، لكنها عادت وتحولت في ما بعد إلى ذرية محمد بن إسماعيل، الذرية التي حكمت باسم الخلفاء الفاطميين(٩٠). وقد وجد المعز، كما سلفت الإشارة، أن من الأهمية بمكان نقض وجهات نظر هؤلاء الإسماعيليين الشرقيين المنشقين ودحضها. ويبدو أن الفاطميين موضوع الحديث قد تأثروا ببعض الجماعات القرمطية التي ثابرت على عدم اعترافها بأي إمام بعد محمد بن إسماعيل. بيد أن حميد الدين الكرماني، أحد أكبر دعاة الإسماعيلية علماً، أنتج في ما بعد، حوالى بداية القرن الخامس/ الحادي عشر، نقضه الخاص به للنسب

القداحي للفاطميين. فقد كتب رسالة قصيرة رفض فيها آراء إمام زيدي يقرب اسمه من المؤيد بالله أحمد بن الحسين البُطحاني الهاروني (٣٣٣-٤١١/ ٩٤٤-١٠٢٠)، وهو الذي هاجم قول الخليفة الفاطمي الحاكم في الإمامة فيما قَبِلَ كون ابن القداح الجد الأعلى للفاطميين[٩١]. وبدأت بحلول الفترة ذاتها أيضاً أفكار شديدة التعقيد ومتناقضة في أحيان كثيرة تتعلق بابن القداح بالظهور في الأدب الديني للدروز، وهم الذين انشقوا عن الإسماعيلية. فقد وجد، طبقاً لهذه الأفكار[٩٢]، سبعة من «الأئمة المستورين» لم يكونوا جميعهم علويين صحيحين. فكان عبد الله بن ميمون القداح، وهو الذي ربما كان علوياً، أساساً لمحمد بن إسماعيل، الناطق السابع، ومصاحباً له، والجد أيضاً لبعض خلفاء الأخير بمن فيهم عبد الله المهدي. أما الخليفة الفاطمي الثاني فقد كان سليلاً حقيقياً لمحمد بن إسماعيل. وقد سبق لابن رزام القول إن الخليفة الفاطمي الثاني لم يكن ابناً لعبد الله[٩٣]. وهكذا يكون قد ضمّن القول إن «الأئمة المستورين» وعبد الله المهدي هم وحدهم فقط من نسل ميمون القداح، دون أن يوضح نسب الخليفة الفاطمي الثاني، القائم.

وتعود فكرة أن القائم لم يكن ابناً لعبد الله المهدي إلى الظهور مرة أخرى في أعمال إسماعيلية لبعض الدعاة اليمنيين من فترة ما بعد العصر الفاطمي، وهم الذين رسموا دوراً توفيقياً للقداح ولولده. فقد سعى الخطاب بن الحسن الهمداني (ت. ٥٣٣/١١٣٨) في كتابه الباطني **غاية المواليد** إلى إقامة سوابق تاريخية تدعم آراءه بخصوص الحاجة إلى بديل أو وصي عندما يكون الإمام صاحب الحق دون سن البلوغ؛ والقاصر الذي كان يتكلم عنه حينئذٍ هو الطيِّب، ابن الإمام المستعلي الآمر. ويقول إن إسماعيل بن جعفر استودع ولده الصغير وولي عهده محمداً في كنف ميمون القداح، وهو الذي كان «حجة» محمد[٩٤]. وعند بلوغه سن الرشد، نهض محمد بمسؤولياته واستمرت الإمامة في نسله من أب إلى ابن حتى وصلت إلى علي بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الخطاب يقدّم علي بن الحسين باعتباره الإمام المستور الرابع بعد تعاقب عادي، ويضيف أن هذا الإمام قد سلّم قيادة الدعوة قبيل وفاته وهو في طريقه إلى

المغرب، وجعلها كوديعة عند حجته السعيد، المعروف باسم المهدي. وأعاد المهدي، وهو الذي لم يحدد نسبه، الوديعة في ما بعد إلى صاحبها الشرعي المستقر محمد بن علي القائم، وأن الإمامة استمرت بعد ذلك في ذريته. ليس في مقدورنا تقييم الصحة التاريخية لهذه المقولات الهامة التي ظهرت لأول مرة في أدب الإسماعيلية المستعلية. لكن تكفي الإشارة إلى أن الخطاب، في غمرة حماسته للبرهان على أن عبد الله المهدي كان البديل المؤقت أكثر منه الإمام الحقيقي ووالد الخليفة الفاطمي الثاني الذي يروى أنه كان ابناً لعلي بن الحسين، قد تغاضى عن حقيقة أن اسم علي كان أحد الأسماء التي استعملها عبد الله نفسه، إلى جانب سعيد. إن الخطاب يقدم حالتي القداح وعبد الله كبرهان كافٍ على أن بمقدور حجة الإمام القاصر القيام بمسؤوليات الإمامة مؤقتاً. وبالمثل، فإن معاصر الخطاب الأصغر سناً والداعي اليمني الثاني إبراهيم بن الحسين الحامدي (ت. ٥٥٧/ ١١٦٢) يشير بإيجاز إلى أن عبد الله بن ميمون كان معلماً للإمام محمد بن إسماعيل، ويضيف أن الأخير قد خلفه ابنه عبد الله بن محمد[٩٥]. لكنه يعتبر عبد الله والداً للخليفة الفاطمي الثاني، الذي يسمّيه محمد بن عبد الله المهدي. وقد برهن الاختلاف بين رواية الخطاب وبين الصيغة الفاطمية الرسمية لتعاقب «الأئمة المستورين» على أنه مثير للتشويش عند العلامة الداعي إدريس، الذي بعد ذلك بثلاثة قرون، يورد ذكر ميمون وابنه باعتبارهما حجتين على التوالي للأئمة إسماعيل بن جعفر ومحمد وعبد الله وأحمد[٩٦]. وهو في كتابه الظاهري، **عيون الأخبار**، يتبنّى الصيغة الرسمية التي طبقاً لها يكون الأئمة الحسين بن أحمد وعبد الله المهدي والقائم من سلالة واحدة. لكنه يحاول في كتابه الباطني، **زهر المعاني**، التوفيق بين هذه الصيغة وبين أفكار الخطاب، وهي الأفكار التي تابعها عن كثب، غير أن نتائج ذلك كانت مبهمة جداً بالفعل[٩٧].

ولا تبرهن الأدلة المتوفرة، الإسماعيلية منها وغير الإسماعيلية، على أن عبد الله المهدي لم يكن أباً للقائم، كما لا تؤيد الأصل القداحي المزعوم للسلالة الفاطمية الحاكمة. ونجد أن إيفانوف، وهو من المرجعيين العصريين، قد بذل جهداً دؤوباً لإظهار غياب الصلة بين المحدثين الشيعيين ميمون القداح وابنه من

جهة وبين الحركة الإسماعيلية من جهة أخرى. ويعتقد شتيرن من جهة ثانية، سيراً على اقتراح سابق للقزويني، أن البحث عن الأساس الذي تقوم عليه قصة ميمون وعبد الله يكون في الدور الذي قام به بعض أبنائهما في الحركة الإسماعيلية في القرن الثالث/ التاسع(٩٨). وثمة تفسير لبرنارد لويس للأحداث، وهو الذي يقبل تاريخية أدوار ميمون وابنه غير العلويين في الإسماعيلية المبكرة(٩٩). وهو، أي لويس، باعتماده الرئيسي على تلميحات النصوص الدينية الدرزية وكتاب **غاية المواليد**، وبتأكيده أهمية الأبوّة الروحية والتمييز بين أئمة الاستقرار والاستيداع عند الإسماعيلية، فإنه من أصحاب الرأي القائل بأنه وُجدت سلالتان من الأئمة، في حقيقة الأمر، في دور الستر. وطبقاً لهذا التفسير، فإن ميمون القداح كان وصياً للإمام محمد بن إسماعيل وداعي دعاته؛ وأن عبد الله بن ميمون الذي خلف والده في منصب داعي الدعاة، قد تلقى الإمامة كمستودع لها وأنه أورثها في ذريته حتى وصلت إلى عبد الله المهدي. وهؤلاء هم أئمة الاستيداع الذين كانوا من أصل قداحي، لكنهم ارتبطوا روحياً بالعلويين. غير أنه وُجدت سلالة ثانية من «الأئمة المستورين»، وهم الأئمة الحقيقيون أو المستقرون، ابتدأت بمحمد بن إسماعيل وانتهت بالخليفة الفاطمي الثاني القائم وبه عادت الإمامة إلى الفاطميين. وبكلمات أخرى، فإنه بينما ينسب عبد الله إلى أصل قداحي، يُعتقد أن القائم وخلفاءه كانوا فاطميين حقيقيين. أخيراً، علينا والحالة هذه تذكّر الفرضية التي سبق أن ذكرها الهمداني ودو بلوا، والتي تؤكد أن الصيغة الرسمية لنسب «الأئمة المستورين» والخلفاء الفاطميين قد بُنيت، في الحقيقة، عن طريق الجمع بين خطين متوازيين من سلالة جعفر الصادق، أي المنحدرين من عبد الله وإسماعيل بن جعفر، ما يجعل هذه الصيغة الرسمية للنسب تعكس بهذا الشكل إعادة تنظيم للنسب الذي زعمه عبد الله المهدي لنفسه، وهو الذي كان من سلالة عبد الله بن جعفر.

ويجب أن نتذكر ونحن نستأنف مناقشتنا لتاريخ الإسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع أن مصادر معلوماتنا الرئيسية لا تزال هي رواية ابن رزام - أخي محسن، إلى جانب ما يقوله الطبري عن الحركة القرمطية في العراق.

ومن المؤكد أن عبد الله وسلالته قاموا بتنظيم الدعوة الإسماعيلية بعد محمد بن إسماعيل وقيادتها من خوزستان في بداية الأمر ثم من سلمية في ما بعد. وكثَّفت القيادة الإسماعيلية من نشاطاتها بعد منتصف القرن الثالث/ التاسع بقليل وذلك بإرسال دعاة كُثُر إلى مناطق مختلفة، ولا سيما إلى جنوب العراق والمناطق المجاورة حيث كانت حركات شيعية ثورية سابقة قد نجحت فيها. وينقل ابن النديم عن ابن رزام قوله إن تنظيم الدعوة في العراق كان في عام ٢٦١هـ، أي بعد وفاة إمام الاثني عشرية الحادي عشر وغيبة إمامهم الثاني عشر بقليل. وفي تلك السنة، أو في عام ٢٦٤/٨٧٧، طبقاً لأخي محسن[١٠٠]، تحوّل حمدان قرمط، ابن الأشعث، إلى الإسماعيلية على يدي الحسين الأهوازي. وكان هذا الداعي البارز قد أُرسل إلى جنوب العراق لنشر عقائد الإسماعيلية، وهناك التقى حمدان، الحمّال، وحوّله إلى مذهبه في موطن الأخير في سواد الكوفة[١٠١]. وتفسر كنية حمدان قرمط (أو قرمطويه)، وهي من المحتمل أنها من أصل آرامي، بأشكال متنوعة، منها معناها ذو الساقين القصيرتين أو الأحمر العينين من بين أوصاف واشتقاقات لغوية أخرى.

وقام حمدان بتنظيم الدعوة في القرى المحيطة بالكوفة وأجزاء أخرى من جنوب العراق، وعيّن الدعاة للمناطق الرئيسية. وسرعان ما نجح في كسب العديد من المستجيبين الذين أُطلق عليهم اسم قرمطي (جمعها قرامطة) نسبة إلى أول زعيم محلي لهم. ثم صار هذا المصطلح يُطبق على أقسام من الحركة الإسماعيلية لم يكن لحمدان يد في تنظيمها. في ذلك الوقت، كانت الدعوة واحدة موحدة لها قيادة مركزية تقودها من سورية؛ وقد اعترف حمدان، وهو الذي أقام مركز قيادة له في كلواذة قرب بغداد، بسلطة القادة المركزيين الذين تبادل معهم الرسائل لكن هوياتهم بقيت محفوظة بسرية كاملة. وأحد العوامل الأساسية التي أسهمت في سرعة نجاح حمدان هو ثورة الزنج، وهم العبيد المتمردون الذين نشروا الرعب في جنوب العراق وصرفوا انتباه المسؤولين العباسيين في بغداد لمدة تزيد على خمسة عشر عاماً (٢٥٥-٢٧٠/ ٨٦٩-٨٨٣). وكان عدد قرامطة العراق قد أصبح وفيراً بحلول عام ٢٦٧/ ٨٨٠ عندما وجد حمدان الفرصة سانحة لتقديم اقتراح

تحالف إلى زعيم الزنج علي بن محمد الزنجي. غير أن الأخير، الذي كان في ذروة قوته، رفض الاقتراح[١٠٢]. ويشهد على سرعة نجاح الدعوة في العراق حقيقة أن الإشارات إلى القرامطة بدأت بالظهور بعد ٢٦١/ ٨٧٤ بقليل. وربما تكون نشاطات حمدان، على أية حال، قد بدأت في وقت أبكر من تلك السنة، التي هي أقدم تاريخ مذكور في مصادرنا، ولو أن من المحتمل أن الأمر كان مع ذلك خلال فترة حكم المعتمد (٢٥٦-٢٧٩/ ٨٧٠-٨٩٢). والسبب في ذلك هو أن الفضل بن شاذان، العلامة الإمامي العظيم من نيسابور والمتوفى سنة ٢٦٠/ ٨٧٣، كان قد سبق له كتابة ردٍّ نقض فيه آراء القرامطة[١٠٣]. ولم تلبث الحركة الثورية المهدوية للإسماعيليين (القرامطة) أن حققت نجاحاً خاصاً بين أولئك الإماميين الذين ازدادوا تبرّماً باستكانة الحركة الشيعية الإمامية وعجزها السياسي. يُضاف إلى ذلك أن الإماميين تُركوا في حالة من التشويش إثر وفاة إمامهم الحادي عشر عام ٢٦٠هـ، وهو الذي لم يترك خلفاً ظاهراً له. في ظل مثل هذه الظروف لاقت الدعوة الإسماعيلية استجابة واضحة لها لأنها كانت تعد آنئذٍ بالظهور الوشيك لمحمد بن إسماعيل باعتباره المهدي الذي سيعيد الدين والعدل إلى نصابهما. وكانت النتيجة أن تحوّل العديد من الإماميين الساخطين في جنوب العراق وفي أمكنة أخرى إلى الإسماعيلية، مقدّمين إسهامات هامة في نجاح الحركة الإسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع.

وكان المساعد الرئيسي لحمدان، وأكثر الدعاة الإسماعيليين شهرة، هو صهره عبدان[١٠٤]. وعيّن عبدان، وهو الذي مارس درجة عالية من الاستقلالية، العديد من الدعاة في العراق وربما أيضاً في جنوب فارس والبحرين، مثل زكرويه بن مهرويه وأبي سعيد الجنّابي. وفُرض عدد من الضرائب المختلفة على قرامطة العراق، بما فيها ضريبة الخمس على دخل الفرد من أجل ادخارها للقائم المنتظر. وفي عام ٢٧٧/ ٨٩٠، أسّس حمدان دار هجرة محصنة للقرامطة قرب الكوفة. وفي جميع الأحوال، استمرت الحركة القرمطية في بقائها في منأى عن رقابة العباسيين، الذين لم يتمكنوا من استعادة سيطرتهم الفعالة على جنوب العراق منذ ثورة الزنج. ولم يكن إلا في سنة ٢٧٨/ ٨٩١، وهي السنة التي ذكر الطبري أن

القرامطة كثّفوا فيها نشاطاتهم في السواد، أن بدأ المسؤولون في بغداد يدركون خطر الحركة الجديدة من خلال بعض التقارير الواردة من الكوفة(١٠٥). لكن لم يُتخذ أي إجراء فوري ضد القرامطة الذين دبروا القيام بأول احتجاج لهم عام ٢٨٤/ ٨٩٧. غير أن الخليفة المعتضد الهمام (٢٧٩-٢٨٩/ ٨٩٢-٩٠٢) لم يسمح لأي تمرد قرمطي بالنجاح في العراق، وتمكن من قمع الثورات الثلاث التي جرت محاولاتها خلال الفترة من ٢٨٧-٢٨٩/ ٩٠٠-٩٠٢. ولا بد أن المعتقد الذي بَشَّرَ به كل من حمدان وعبدان كان ذلك الذي نسبه إلى القرامطة النوبختي والقمّي وأكدته رواية ابن رزام - أخي محسن. وليس ثمة ما يُفيد بأن معتقدات قرامطة العراق في تلك الآونة كانت تختلف بأي قدر هام عن تلك التي آمن بها بقية القرامطة (الإسماعيليين). وجدير بالذكر أن حمدان وعبدان لم يُذكرا في أي من المصادر الإسماعيلية المبكرة، الأمر الذي قد يُعزى إلى انشقاقهما بالنتيجة عن القيادة المركزية.

وبدأت الدعوة الإسماعيلية في مناطق أخرى إلى جانب العراق في الأعوام القريبة من ٢٦٠/ ٨٧٠. وكانت الدعوة في جنوب فارس تحت رعاية قادة قرامطة العراق على ما يبدو. وكان أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنّابي، المولود في جنّابة (بالفارسية غنّافة) على ساحل إقليم فارس وتدرّب على يدي عبدان، نشيطاً في البداية هناك وحقق الكثير من النجاح(١٠٦). وفي فارس نفسها، عُيّن المأمون، أخو عبدان، داعياً هناك؛ وقد رُوي أن الإسماعيليين في تلك المنطقة صاروا يُعرفون بالمأمونية نسبة إلى هذا الداعي(١٠٧). أما في اليمن، الذي بقي معقلاً إسماعيلياً هاماً عبر القرون الأحد عشر الماضية، فكانت الدعوة على اتصال وثيق منذ انطلاقتها بالقيادة المركزية للحركة. إن قصة تجنيد داعيتين مشهورين وإرسالهما إلى هذه الزاوية الجنوبية الغربية من شبه الجزيرة العربية عام ٢٦٦/ ٨٨٠ لبدء الدعوة هناك، قد رواها باستيفاء القاضي النعمان(١٠٨). وهذان الداعيان هما علي بن الفضل، أحد شيعة اليمن الذي تحوّل إلى الإسماعيلية إبان زيارته ضريح الإمام الحسين في كربلاء، وأبو القاسم الحسن بن فرج (أو فرح) بن حوشب الكوفي، المعروف باسم منصور اليمن، وهو الذي انحدر من أسرة إمامية

شيعية عالية الشأن. وقد وصل كل من ابن الفضل وابن حوشب، وهما اللذان كانا سيتعاونان بصورة وثيقة لبعض الوقت، إلى اليمن عام ٢٦٨/ ٨٨١. ولم يلبثا أن بدآ، نتيجة نجاحهما الأولي، بالدعوة إلى قضيتهما علناً في وقت مبكر يعود إلى ٢٧٠/ ٨٨٣. وكانت انطلاقة نشاطات ابن حوشب من عدن لاعة قرب جبل مسوّر، المكان الذي بنى فيه دار الهجرة. أما ابن الفضل فقد أسس مركزاً لنفسه في الجَنَد أولاً حيث بنى لنفسه، كما فعل صاحبه، حصناً يلتجئ إليه. وبدأ الإسماعيليون اليمنيون يتغلغلون في المناطق المجاورة انطلاقاً من هذين الحصنين الجبليين، وهي استراتيجية استخدمها الإسماعيليون النزاريون في فارس وسورية في ما بعد. وحظيت الدعوة في اليمن بدعم قبلي قوي، وواجهت نجاحاً مدهشاً. وعندما احتل ابن الفضل صنعاء بحلول عام ٢٩٣/ ٩٠٥، كان اليمن بكامله تقريباً قد خضع لسيطرة الإسماعيليين. لكن كان على الإسماعيليين التخلي عن معظم فتوحاتهم في ما بعد نتيجة ضغوط أئمة الزيدية المحليين الذين كانوا قد أسسوا دولة في شمال اليمن منذ عام ٢٨٠/ ٨٩٣. وقد استُخدم اليمن كقاعدة هامة أيضاً لمدّ نفوذ الدعوة إلى مناطق مجاورة كاليمامة إضافة إلى بلاد نائية. ففي عام ٢٧٠/ ٨٨٣، أرسل ابن حوشب ابن أخيه الهيثم داعية إلى السند، ومن هناك انتشرت الدعوة إلى أجزاء أخرى من شبه القارة الهندية؛[١٠٩] وذهب داعية آخر، كما سنرى، من اليمن إلى المغرب حيث مهَّدَ لقيام الحكم الفاطمي.

وكانت الدعوة، في غضون ذلك، قد ظهرت في مناطق شرق شبه الجزيرة العربية عام ٢٨١/ ٩٨٤، أو حتى في وقت أبكر من ذلك ربما في ٢٧٣/ ٨٨٦. وكان أبو سعيد الجنّابي قد أُرسل إلى البحرين بعد النجاح الأولي لمهمته في جنوب فارس، حيث كلّفه حمدان أمور الدعوة هناك[١١٠]. وقد أوردت أكثرية المصادر خبر ذلك، وتضيف أيضاً أن داعية آخر يقرب اسمه من أبي زكريا التمّامي (أو الزمّامي) كان قد سبق أبا سعيد هناك، ويُعتقد أن ابن حوشب ربما يكون هو من بعث به إلى تلك المنطقة. وتزوج أبو سعيد، وهو الذي تخلص من أبي زكريا مع مرور الوقت، بابنة الحسن بن سنبار، زعيم أسرة محلية بارزة، وسرعان ما استجاب له خلق كثير من بين البدو والفرس المقيمين هناك. وبحلول

عام ٨٩٩/٢٨٦، تمكّن أبو سعيد بمساعدة هامة من قبيلة ربيعة من بني عبد القاف من إخضاع قسم واسع من البحرين لسيطرته، كما تمكّن من أخذ القطيف على الساحل الشرقي لشبه الجزيرة العربية مثيراً بذلك اضطراباً خطيراً في البصرة[١١١]. وفي عام ٢٨٧/ ٩٠٠، كان قرامطة البحرين يسيطرون على ضواحي هجر، العاصمة القديمة للبحرين ومقر إقامة الحاكم العباسي. وأرسل الخليفة المعتضد جيشاً قوامه ٢٠٠٠ رجل انضم إليه عدد كبير من المتطوعين لمواجهة القرامطة، لكن هذه القوة العباسية تعرضت لهزيمة ساحقة. وأخيراً سقطت هجر حوالى عام ٩٠٣/٢٩٠ بعد حصار طويل. وأقام أبو سعيد مقر قيادته في الأحساء، فتحولت إلى عاصمة لدولة القرامطة في البحرين عام ٣١٤/ ٩٢٦، وذلك في عهد الخلف الثاني لأبي سعيد الذي كان قد ابتنى حصناً في ذلك الموضع. ووسّع قرامطة البحرين مجال سيطرتهم في ما بعد إلى مناطق مجاورة، بما في ذلك اليمامة وعُمان.

لقد أسس أبو سعيد بالنتيجة دولة مزدهرة دامت زهاء قرنين من الزمان، وكان مبعث خطر لا على العباسيين السنة فحسب، بل وعلى الفاطميين الشيعة أيضاً. ومع أن الدعوة التي مارسها أبو سعيد لم تتضمّن أي برنامج اجتماعي محدد وواضح، إلاّ أن مبادئ المساواة والمشاعية، مع ذلك، أدّت على ما يظهر دوراً هاماً في تنظيم الدولة القرمطية، ولا سيما في ما يتعلق بملكية العقارات وفلاحة الأراضي وجمع الضرائب وتوزيع الصرف العام وأصناف المساعدات المتنوعة التي تقدمها الدولة إلى المحرومين. وفي ما يتعلق بإدارة شؤون الجماعة، فقد كان أبو سعيد وخلفاؤه يتداولون القرارات الرئيسية في مجلس يُعرف بالعقدانية، وهو المجلس الذي ضم بعض أصحاب الرتب العالية من المسؤولين وممثلين عن الأسر المتنفذة. وقد أثارت عناية الدولة بالرخاء الاجتماعي لقرامطة البحرين، والنظام الخاص الذي أُقيم هناك، إعجاب العديد من المراقبين ذوي العقول الماضية كابن حوقل ثم ناصر خسرو في ما بعد، وهو الذي زار الأحساء سنة ١٠٥١/٤٤٣ عندما كان لا يزال يطلق على القرامطة المحليين لقب الأبو سعيديين نسبة إلى زعيمهم الأول[١١٢].

وانتشرت الإسماعيلية أيضاً في العديد من الأجزاء الغربية الوسطى والشمالية الغربية من فارس، وهي المنطقة التي أطلق عليها العرب تسمية الجبال، بما في ذلك مدن مثل الري وقم وكاشان وهمدان. وبعد سنة ٢٦٠/ ٨٧٣ بقليل، أي في الوقت الذي كان فيه قرامطة العراق في بداية نشاطاتهم، أرسل قادة الحركة المركزيون الدعاةَ إلى منطقة الجبال، وتوسّعت الدعوة في ما بعد لتشمل خراسان ومنطقة ما وراء النهر. وأكثر الروايات تفصيلاً عن هذا الطور من الدعوة المبكرة، والتي تضم أسماء كبار الدعاة حتى العقود الأولى للقرن الرابع/ العاشر، هي التي رواها نظام الملك، الوزير السلجوقي الشهير الذي اغتاله النزاريون الفرس عام ٤٨٥/ ١٠٩٢[١١٣]. وتعود رواية نظام الملك، الذي كان عدواً مجاهراً للإسماعيليين، ويبدو أنه وصل إلى بعض الأعمال المبكرة لابن رزام وأخي محسن، تعود إلى الظهور في مصادر أخرى عديدة استخدمت ذات المراجع المعادية للإسماعيلية[١١٤].

وابتدأت الدعوة في الري، وهي المنطقة التي استُخدمت مقرَّ قيادة للدعوة الإسماعيلية في الجبال، على يد شخص يقرب اسمه من خلف الحلاج، إليه نُسِبَ الإسماعيليون في الري وصاروا يُعرفون باسم الخَلَفية. وكان الحلاج قد أسس نفسه في قرية كُلَين (كُولين) في مقاطعة باشابويا (وهي اليوم فشافويا إلى الجنوب من طهران)، وأخذ يدعو سراً باسم القائم محمد بن إسماعيل. لكن ما كاد خلف يبدأ نشاطه حتى انكشف أمره، واضطر بالتالي إلى التخفي في الري حيث بقي هناك حتى وفاته بتاريخ مجهول. وخلفه ابنه أحمد ثم تلميذ رئيسي للأخير يدعى غياث من مواطني كُلَين. وعقد غياث، الذي كان متمكناً في دراسة الحديث والأدب العربي وكتب في المصطلحات الدينية بعنوان **كتاب البيان**[١١٥]، حلقات لمجادلة أهل السنة المحليين، وكسب لنفسه تلاميذ في مدينتي قم وكاشان. فقام أحد فقهاء السنة، ويدعى الزيفراني، بإثارة الناس في الري ضده وضد الإسماعيليين، وأجبره على الفرار إلى خراسان. وفي مرو الرود (وهي اليوم بالا مورغاب في شمال أفغانستان)، قابل الأمير الحسين بن علي المروزي (أو المرورّوزي) وحوّله إلى مذهبه. وبتأثير من هذا الأمير القوي

الذي أصبح هو نفسه داعياً في ما بعد، اعتنق المذهب الإسماعيلي أيضاً العديد من سكان المقاطعات المجاورة كالطالقان وميمنة وهرات وغرجستان وغور. وعاد غياث إلى الري في ما بعد وعيَّن نائباً له العالم من مقاطعة باشابويا، أبا حاتم أحمد بن حمدان الرازي، داعي دعاة الري لاحقاً وأحد أهم المراجع الإسماعيلية الأوائل[١١٦]. ولم يلبث غياث أن اختفى في ظروف غامضة، وخلفه أبو جعفر كبير من سلالة خلف. وأُصيب الأخير بمرض السوداوية فطرده أبو حاتم وحلّ محله ليصبح داعي دعاة الري الخامس وزعيم الدعوة في منطقة الجبال.

ووسع أبو حاتم نشاطات الدعوة إلى حد كبير إثر تولّيه منصبه خلال العقد الأول من القرن الرابع/ ٩١٢-٩٢٣، حيث أرسل الكثير من الدعاة إلى أصفهان وأذربيجان وطبرستان وجُرجان. كما نجح في تحويل الأمير أحمد بن علي، وهو الذي حكم الري من ٣٠٧-٣١١/ ٩١٩-٩٢٤، إلى مذهبه. وذهب أبو حاتم إلى طبرستان في الديلم، وهي المنطقة الجبلية إلى الجنوب من بحر قزوين والملاذ للعديد من العلويين الفارين من العباسيين، وذلك بعد الغزو الساماني السني للري حوالى عام ٣١٣/ ٩٢٥. واتخذ هناك جانب أصفر بن شيرويه (ت. ٣١٩/ ٩٣١)، وهو قائد عسكري ديلمي سرعان ما أصبح سيداً على طبرستان والري وجرجان... إلخ لفترة قصيرة، ضد الحاكم الزيدي المحلي الحسن بن القاسم، المعروف باسم الداعي الصغير[١١٧]. وتمكن أصفر من قتل هذا الإمام عام ٣١٦/ ٩٢٨، وقبض على الكثير من العلويين الآخرين وأرسلهم إلى بلاط الأمير الساماني نصر الثاني، الذي كان أصفر قد أعلن ولاءه له. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أصفر أسس لنفسه مقراً في قلعة ألموت لبعض الوقت، وهي التي أصبحت مقراً للدولة الإسماعيلية النزارية في ما بعد. أما أبو حاتم فقد كسب العديد من المستجيبين والمتعاطفين في الديلم وجيلان، بمن في ذلك أصفر ونائبه مرداويج بن زيار (ت. ٣٢٣/ ٩٣٥)، الذي ثار على أصفر في ما بعد وأسس الأسرة الزيارية في شمال فارس، وعاصمتها في الري. وطبقاً للداعي الكرماني، فإن المناظرة الشهيرة بين الداعي أبي حاتم والفيلسوف الطبيب أبي بكر محمد بن

زكريا الرازي (في اللاتينية *Rhazes*) قد جرت في حضور مرداويج هذا[١١٨]. ووقف مرداويج في البداية إلى جانب أبي حاتم[١١٩]، لكنه سرعان ما اتخذ موقفاً معادياً للإسماعيليين في ما بعد في المناطق الخاضعة لسيطرته، ربما بسبب فشل نبوءة لأبي حاتم بخصوص تحديد تاريخ لظهور المهدي. وقد أُجبر أبو حاتم، الذي كان قد عاد في غضون ذلك إلى الري، على الفرار بالنتيجة إلى أذربيجان حيث طلب اللجوء إلى حاكم محلي يدعى مفلح. وانتابت الفوضى إسماعيليّي الجبال بعد وفاة أبي حاتم، وانتقلت قيادتهم بالنتيجة إلى شخصين اثنين هما بالتحديد عبد الملك الكوكبي الذي سكن في كردكوه، الحصن النزاري لاحقاً، وشخص يقرب اسمه من إسحق كان يقطن الري، وربما كان الأخير هو نفسه الداعي الشهير أبا يعقوب إسحق بن أحمد السجستاني.

وانتقلت الدعوة إلى خراسان رسمياً حوالى العقد الأخير من القرن الثالث/ ٩٠٣-٩١٣، على يدي عبد الله الخادم، فيما كان غياث قد أدخل الإسماعيلية، كما ذكرنا، إلى تلك المقاطعة بمبادرة خاصة منه في وقت سابق. وربما في ذلك الوقت أيضاً انسلخ أحمد بن الكيال، وهو الداعي في الأصل، عن الدعوة الإسماعيلية وادعى الإمامة لنفسه. وحاز هذا العلامة الشيعي المحيّر، الذي حددته بعض المصادر باعتباره أحد «الأئمة المستورين» للإسماعيلية، رضى البلاط الساماني في ما بعد إبان حكم نصر الثاني (٣٠١-٣٣١/ ٩١٤-٩٤٣)، وكسب تابعية هامة له في منطقة ما وراء النهر[١٢٠]. وفي جميع الأحوال، فقد أسس الخادم نفسه في نيسابور باعتباره أول داعي دعاة خراسان. وخلفه حوالى عام ٣٠٧/ ٩١٩ أبو سعيد الشعراني الذي كان عبد الله المهدي قد بعث به إلى هناك. وقد تمكن هذا الداعي من تحويل العديد من رجال الجيش في تلك الولاية إلى مذهبه. وكان الرئيس الثاني للدعوة في شمال شرق فارس والمنطقة المجاورة هو الحسين بن علي المروزي السالف الذكر، وهو الذي تحول إلى الإسماعيلية على يدي غياث. وفي تلك الفترة تحوّل المركز الإقليمي للدعوة من نيسابور إلى مرو الرود. والحسين المروزي هذا معروف جيّداً في تواريخ الأسرة السامانية[١٢١]. وتولى قيادة القوات السامانية في سيستان (أو سجستان في العربية) خلال حكم

أحمد بن إسماعيل (٢٩٥-٣٠١/٩٠٧-٩١٤). وثار بعد ذلك في هرات على ابن أحمد وخليفته نصر الثاني، ومُني بالهزيمة عام ٣٠٦/٩١٨. وعاد إلى خراسان بعد أن أمضى بعض الوقت في البلاط الساماني إثر حصوله على العفو، حيث سُمّي عقب ذلك داعياً لدعاة الإسماعيلية هناك.

وعيّن الحسين المروزي، وهو على فراش الموت، خلفاً له محمد بن أحمد النسفي (أو النخشبي)، وهو الفيلسوف اللامع القادم من قرية بزدا في جوار بلدة نخشب (المعرّبة إلى نسف) من أواسط آسيا[١٢٢]. وسرعان ما انطلق هذا الداعي الذي يعود إليه فضل إدخال شكل من الأفلاطونية المحدثة إلى الفكر الإسماعيلي، إلى منطقة ما وراء النهر، وهو المكان الذي نصحه سلفه بالذهاب إليه للعمل على تحويل وجهاء البلاط الساماني في بخارى (في أوزبكستان اليوم) إلى مذهبه. وعيّن نائباً له في مرو الرود شخصاً يقرب اسمه من ابن سوادة، وهو إسماعيلي هارب من الري. وبعد إقامة قصيرة وعقيمة في بخارى، انسحب النسفي إلى موطنه في نخشب حيث حقق نجاحاً أكبر في التغلغل من هناك في الدوائر الداخلية للعاصمة السامانية منذ حوالى ٣٢٦/٩٣٧. وتمكن من تحويل العديد من المؤتمنين لدى الأمير الساماني إلى مذهبه، بمن فيهم كاتبه الشخصي أبو أشعث. وانتقل النسفي بعد ذلك إلى بخارى وتمكن بمساعدة مستجيبيه المتنفذين في البلاط من استمالة الأمير الشاب نصر الثاني ووزيره أبي علي محمد الجيهاني. فحقق الداعي الإسماعيلي بالنتيجة مركزاً خاصاً من النفوذ في العاصمة السامانية وصار يجهر بدعوته. وكان في الوقت نفسه قد مدّ نفوذ الدعوة إلى سيستان من خلال أحد مساعديه من الدعاة. لم ترق هذه التطورات الزعماء الدينيين السنة من أهل البلاد ولا حلفاءهم من العسكر، وهم الحرس التركي للحكام السامانيين، فتآمروا معاً على نصر الثاني ونجحوا في تنحيته في نهاية الأمر، وتعرض الإسماعيليون في خراسان وبلاد ما وراء النهر في عهد ابنه وخليفته نوح الأول (٣٣١- ٣٤٣/٩٤٣-٩٥٤) لأقسى أنواع الاضطهاد. وأُعدم النسفي وكبار مساعديه في بخارى عام ٣٣٢/٩٤٣، أي بعد فترة قصيرة من تسلّم الأمير نوح الأول للسلطة، غير أن الدعوة في خراسان بقيت حية بعد هذه الكارثة،

واستُؤنفت بعد ذلك على يدي ابن النسفي مسعود الملقب بدهقان، ودعاة آخرين، ولا سيما أبي يعقوب السجستاني الذي ربما كان قد جعل أمور الدعوة في الري تحت سيطرته أيضاً[١٢٣].

ومن المفيد الآن الاستطراد في الحديث بإيجاز للنظر في الطبيعة الاجتماعية للإسماعيلية المبكرة وتركيبة تابعيتها. شهد الشرق الأدنى المسلم تحولات اقتصادية هامة خلال القرنين الأولين من الحكم العباسي. فكان ثمة توسع هام في حقول الصناعة والحرف اليدوية والتجارة على وجه الخصوص، كما أن المراكز الحضرية كانت تنمو باطّراد. يضاف إلى ذلك التغييرات التي أصابت تنظيمات عوامل الإنتاج والعلاقات الاقتصادية التي سادت في المجتمع الإسلامي. وقد أحدثت جميع هذه التطورات أو رافقت تغييرات اجتماعية هامة جعلت الإمبراطورية العباسية عرضة لضغوط وظلامات جديدة أخرى. وكانت الأرستقراطية العربية القبلية من العهد الأموي قد اختفت في تلك الآونة لتحل محلها طبقة حاكمة مكونة من التجار وملاّك الأراضي ورجال الجيش المحترفين والإداريين ورجال الدين وأهل العلم. وتحولت مدن الأمصار من مجرد مخيمات عسكرية في الأراضي المفتتحة إلى مراكز حضرية وأسواق تجارية حيوية كانت تجري فيها شتى أصناف التبادلات. وكان تحرير الموالي قد أدى في نهاية الأمر إلى إزالة التمييز بين المسلمين العرب وغير العرب، وهو التمييز الذي سبّب في عهود سابقة ظهور طبقة اجتماعية أفصحت عن سخطها علناً، ووفرت أرضية جاهزة لإمداد الحركة الشيعية الثورية.

وفي هذا الظرف الاقتصادي - الاجتماعي الجديد والأكثر تعقيداً برزت تناقضات جديدة في المصالح. وعموماً، فقد أصبحت المدينة في تلك الآونة مُنسلخة كلية عن الريف، ومصالح الفلاحين الذين لا يملكون الأرض ورجال القبائل البدو متميزة بوضوح عن تلك التي للطبقات الحضرية المزدهرة، التي كانت تحقق دخولاً مغرية من نشاطاتها وممتلكاتها. وكان من الطبيعي أن تستهوي المجموعات الساخطة المتنوعة، هي والعامة من الناس، أية حركة معارضة للنظام القائم. وقد وجدت، في حقيقة الأمر، بعض الثورات الثانوية

للفلاحين وحركات معادية للسلطة في كل من فارس والعراق، بينما أصبح ظهور السلالات المحلية المتنوعة، كالصفاريين والعلويين الزيديين من منطقة قزوين، علامة على التفكك السياسي المبكر للخلافة. وأول إشارة خطيرة إلى هذه النقمة برزت مع ثورة الزنج، وهم العبيد السود الذين استخدموا في الأراضي الواسعة قرب البصرة لتجفيف السبخات المالحة. لكن الحركة الشيعية الثورية، ولا سيما الإسماعيلية، كانت هي التي تمتعت بأكبر قدر من الجاذبية بالنسبة إلى الساخطين من العرب وغير العرب. وكانت رسالة الحركة الإسماعيلية في القرن الثالث/ التاسع، وهي التي تمركزت حول توقع الظهور الوشيك للقائم الذي سيحقق العدل في العالم، من أكثر الرسائل الواعدة تقبلاً للناس المحرومين على اختلاف أصولهم. ولذلك، ما إن أصبحت الدعوة الإسماعيلية منظمة بما يكفي حتى بدأت تجتذب أعداداً متزايدة باستمرار من الأنصار، وذلك من خلال جهود دعاتها القادرين. وبالجملة، وكما لاحظ بعض المراجع السنة في ما بعد[١٢٤]، فإن الحركة الإسماعيلية كرّست منذ انطلاقتها الأولى اهتماماً خاصاً للظلامات الاجتماعية والجور، واكتسبت بذلك صفة حركة احتجاج اجتماعي فرضت تهديداً خطيراً على النظام العباسي.

وكان الدعاة الإسماعيليون، كما أشرنا، قد أُرسلوا إلى مناطق عديدة، ووجّهوا جهودهم إلى مختلف الطبقات الاجتماعية. وكان نجاحهم الأولي أعظم ما يكون، في البيئات الأقل تحضراً التي كانت قد أُبعدت عن المراكز الإدارية الحيوية للخلافة، واتخذت الحركة الإسماعيلية المبكرة، من ناحية اجتماعية، شكل احتجاج ضد الحكم العباسي الظالم المتمثل في الطبقات الحضرية صاحبة الامتيازات والإدارة المركزية[١٢٥]. فالإسماعيليون، ومعهم الشيعة الآخرون، اتهموا على الدوام العباسيين، ومن قبلهم الأمويين، باغتصاب حقوق العلويين في قيادة الأمة. ولا يمكننا إنكار أنه كان للإسماعيليين (القرامطة) الأوائل بعض المتشيعين في المدن أيضاً، ولا سيما بين أفراد الطبقة العليا. لكن الطبقة العاملة الحضرية وأصحاب الحرف، وكما كان الأمر في حالة الزنج، لم ينضموا إليهم، ربما لأنهم لم يروا دعاة الإسماعيلية يتبنّون مصالحهم. وباختصار، يبدو أن

الإسماعيلية المبكرة قد خاطبت واعتمدت على مساعدة الفلاحين والبدو بنحو أساسي، لذلك لا يجد المرء أي تغلغل حضري حقيقي للحركة حتى أزمان متأخرة. لكن هناك فرضية طرحها أساساً وفصَّلها ماسينيون توحي بأن الإسماعيليين كانوا مسؤولين عن إيجاد هيئات مهنية أو ما يُسمّى الأصناف الإسلامية (مفردها صنف) في المدن الإسلامية خلال الأزمنة الأولى من العصور الوسطى، وذلك بهدف تعبئة دعم الطبقات العاملة الحضرية والمجموعات الحرفية ضد نظام الحكم القائم(١٢٦). غير أن البحث الحديث لا يثبت صحة الأصل الإسماعيلي المزعوم للأصناف (النقابات) في الشرق الأدنى. بل أصبح من الواضح، إضافة إلى ذلك، أن الأصناف الإسلامية، وهي التي كانت تختلف عن مثيلاتها الأوروبية، لم توجد بالمعنى الدقيق للمصطلح قبل العصور الوسطى المتأخرة، بينما كان وجود أية علاقة واهية كهذه خلال القرون السابقة، عُرضة لأن يكون أداة من أدوات السيطرة للدولة(١٢٧).

في ظل مثل هذه الظروف، تنوع التكوين الاجتماعي للتابعية الإسماعيلية من منطقة إلى أخرى، بغض النظر عن حقيقة أن الإسماعيلية المبكرة تمركزت في بيئات غير حضرية بشكل أساسي. ففي العراق، توجهت الدعوة أساساً إلى أهل الريف في سواد الكوفة وإلى رجال البدو من القبائل المجاورة إلى حدٍّ ما. في هذه البيئة شبه المستقرة وشبه البدوية أسست الإسماعيلية نظاماً اجتماعياً - اقتصادياً بسيطاً، وشهدت نجاحها الأولي. وكوّنت القبائل البدوية في البحرين وسورية العمود الفقري للحركة، بينما تلقت الإسماعيلية في اليمن دعم رجال القبائل في المناطق الجبلية؛ وفي شمال أفريقيا تمركزت الدعوة في ما بعد مستندة إلى دعم قبيلة كتامة البربرية. أما في فارس، فقد هدفت الدعوة في الأصل إلى تحويل سكان الريف إليها، وركز الدعاة الأوائل جهودهم في منطقة الجبال على القزوينيين المحيطين ببلدة الري. إلاّ أن الدعوة تبنّت سياسة جديدة في فارس بعدما تبيّن فشل الحركة في كسب تابعية شعبية واسعة يمكن قيادتها في ثورة علنية على السلطات القائمة، كما كانت الحال في الأراضي العربية. وطبقاً لهذه السياسة التي طُبقت في خراسان وفي ما وراء النهر على وجه

الخصوص، فقد كرّس الدعاة جهودهم باتجاه النخبة والطبقات الحاكمة. انسجاماً مع هذا الخط اختير الأمير الحسن المروزي الذي ينتمي هو نفسه إلى الأرستقراطية، ليترأس الدعوة في شمال شرق فارس، غير أن هذه السياسة الجديدة لم تُفْضِ إلى أي نجاح سياسي دائم، على الرغم من نجاحها في كسب العديد من الوجهاء، وفشلت الحركة في السيطرة على أيّ من المقاطعات الشرقية من خلال تحويل حكامها إلى مذهبها. وكانت السند هي المقاطعة الشرقية الوحيدة التي نجحت الدعوة بالنتيجة في تأسيس نفسها فيها لفترة عقود قليلة. فقد تمكن الإسماعيليون هناك، وهم الذين اعترفوا بالسيادة الفاطمية، من استمالة الحاكم المحلي إلى جانبهم وجعلوا مدينة ملتان عاصمة لهم، لكن حكمهم هذا سرعان ما انتهى عام ٤٠١/ ١٠١٠ عندما قام محمود الغزنوي بغزو مُلتان وذبح العديد من الإسماعيليين[١٢٨].

وبحلول أوائل ثمانينيات القرن الثالث/ تسعينيات القرن التاسع، كانت حركة إسماعيلية موحدة ومنتشرة قد حلت محل المجموعات الانشقاقية التي اتخذت من الكوفة قاعدة لها. وقد خضعت هذه الحركة الإسماعيلية الوحيدة لإدارة مركزية من سلمية. وصار الإسماعيليون في تلك الآونة يشيرون إلى دعوتهم وحركتهم الدينية - السياسية باسم «الدعوة» ببساطة، أو «بالدعوة الهادية» بصورة أكثر رسمية إضافة إلى استخدامهم تعابير مثل «دعوة الحق»، أو «دين الحق»[١٢٩]. وتواصل استخدام مثل هذه التعابير، وهي التي تشدد على موقف الإسماعيليين تجاه حركتهم وواجبها المرسوم إلهياً بدعوة المسلمين الآخرين لموالاتها تفضيلاً وبدلاً من مصطلح «إسماعيلية» الذي يعود بأصوله إلى كتّاب الفرق، ولا سيما أعمال النوبختي والقمّي، وذلك من الإسماعيليين في الأزمنة الفاطمية وما بعدها[١٣٠]. أما مصطلح «قرامطة»، الذي أُطلق أصلاً للإشارة إلى قسم واحد فقط من الحركة، فإنه سرعان ما صار يطلقه الغرباء بصورة مسيئة تعميماً على مجمل الحركة الإسماعيلية. وبالفعل، عندما لم يكن يُشار إلى الإسماعيليين «بالملاحدة»، ثم «بالحشيشية» في ما بعد، بقصد الإساءة إلى سمعتهم، فإن معاصريهم من المسلمين غير الإسماعيليين كانوا يسمّونهم القرامطة أو الباطنية.

الانقسام الإسماعيلي - القرمطي عام ٢٨٦/ ٨٩٩

كان القادة المركزيون للدعوة الإسماعيلية، بحلول ثمانينيات القرن الثالث/ تسعينيات القرن التاسع، قد نجحوا تماماً في إخفاء هويتهم الحقيقية بينما كانوا يوجهون نشاطات الدعاة في مختلف المناطق. وكان حمدان قرمط قد حافظ، كما أسلفنا، على اتصالاته مع مقر قيادة الإسماعيلية في سلمية، وتلقى توجيهاته الأساسية من هناك، كما كانت الحال مع كبار دعاة بعض المناطق الأخرى. وفي عام ٢٨٦/ ٨٩٩، أي بفترة ليست بعيدة عن تسلم عبد الله، الخليفة المهدي الفاطمي في ما بعد، للقيادة المركزية، لاحظ حمدان تغييراً في لهجة التوجيهات المكتوبة والمرسلة إليه من سلمية، وهو تغيير يوحي بتغييرات عقائدية، فكان أن بعث، بالتالي، بعبدان إلى مقر القيادة المركزية من أجل استقصاء السبب وراء هذه التوجيهات. وفي سلمية علم عبدان بتسلُّم عبد الله للقيادة، وقابله في حينه. وتقدم عبدان بتقرير عند عودته من مهمة استقصاء الحقيقة أفاد فيه أنه بدلاً من الاعتراف بمهدية محمد بن إسماعيل المستور، الذي كانت الدعوة تقام باسمه، فإن الزعيم الجديد ادعى في تلك الآونة الإمامة لنفسه ولأجداده: القادة أنفسهم الذين تولوا فعلياً تنظيم الحركة وقيادتها بعد محمد بن إسماعيل. وما إن تلقى حمدان تقرير عبدان حتى أعلن تخليه عن ولائه للقيادة المركزية في سلمية وأمر دعاته المعاونين بتعليق جميع نشاطات الدعوة في مقاطعاتهم. وبعد ذلك بفترة قصيرة، اختفى حمدان بينما قُتِل عبدان بتحريض من زكرويه بن مهرويه، أحد دعاة العراق الأساسيين الذي حافظ على ولائه للقيادة المركزية. وتروي المصادر أن ذلك كله حدث عام ٢٨٦/ ٨٩٩[١٣١].

وكان الإصلاح الذي استحدثه عبد الله وأدى إلى ارتداد حمدان وعبدان يتعلق بالإمامة. فطبقاً لرواية ابن رزام وأخي محسن، كما أشرنا، التي تأيّدت بأقوال النوبختي والقمّي، فإن الإسماعيليين الأوائل، أو أكثريتهم المطلقة على أقل تقدير، كانوا في الأصل قد اعترفوا بسبعة أئمة فقط، آخرهم هو محمد بن إسماعيل، القائم المنتظر والناطق السابع. وقد شهد على ذلك أيضاً القلة الباقية من المصادر الإسماعيلية المبكرة، غير أن عبد الله كان قد شعر باطمئنانٍ كافٍ

سنة ٨٩٩/٢٨٦ جعله يدّعي الإمامة علناً لنفسه ولأجداده الذين كانوا قد قادوا الحركة بعد محمد بن إسماعيل. ولفهم هذا الإصلاح فهماً كاملاً، لا بُدَّ من تقصّي طبيعة السلطة التي احتفظ بها أولئك القادة المركزيون حتى تلك الفترة من الزمن، ولا سيّما منذ الحين الذي لم يترك فيه الاعتقاد الإسماعيلي الأصلي بمهدية محمد بن إسماعيل مجالاً لوجود أية أئمة آخرين. ويبدو، بناءً على تلميحات معينة وُجدت في مصادر إسماعيلية مبكرة، أن القادة المركزيين للدعوة قد احتفظوا لأنفسهم، قبل إصلاح عبد الله، بمرتبة الحجة[١٣٢]. فمن خلال الحجة كان يتمكن المرء من إقامة الاتصال «بالعين» السامية، وهي الإمام تحديداً، إذ كان الإمام يشير إلى المهدي المستور. وبكلمات أخرى، فإن قادة الحركة مثّلوا في البداية على ما يظهر دور الحجج لمحمد بن إسماعيل المستور ودعوا الناس إلى طاعته. وقد رفع عبد الله، بهذا الإصلاح، نفسه وأسلافه بالنتيجة من مرتبة حجة القائم المنتظر إلى مقام الأئمة الفعليين. وتضمن ذلك بالطبع أيضاً، إنكار مهدية محمد بن إسماعيل.

إن مصطلح «حجة»، الذي يرد في القرآن، يعني البرهان أو البيّنة؛ كما يعني المجادلة أيضاً. أما عند الشيعة فقد استخدم بمعانٍ مختلفة. فكان في البداية يعني «البرهان» على وجود الله أو مشيئته، ويشير بهذا الشكل إلى ذلك الشخص الذي وُجد في أي وقت كان كدليل للبشرية على المشيئة الإلهية. وكان بهذا المعنى تطبيق المصطلح لدى الشيعة الاثني عشرية لتحديد فئة الأنبياء والأئمة وتسميتها، ولا سيما الأئمة من بعد محمد الذين من دونهم لا يمكن للعالم أن يوجد البتة. وجاء الإماميون ليستخدموا مصطلح الحجة بمعنى يوازي «الإمام»، وهو ما انعكس بأفضل ما يكون في تبني المصطلح عنواناً لفصل يتعلق بالإمامة في كتاب **الكافي** للكُليني.

وتمسّك إسماعيليو ما قبل العهد الفاطمي بالتطبيق الشيعي الأصلي لمصطلح «حجة»، وهو الذي يعود إلى زمن الإمام الصادق، واعتقدوا أن في كل عصر حجةً لله، سواء أكان هذا الحجة نبياً أم رسولاً أم إماماً[١٣٣]. واستخدموا «الحجة» أيضاً للإشارة إلى شخصية تمثّل عندهم حداً من حدود الدين، ولا سيّما

تلك التي من خلالها يصبح المهدي المستور البعيد المنال قريباً من مريديه[١٣٤]. أما «الحجة» كرتبة في تنظيم الدعوة المبكر، فكانت تلي الإمام مباشرة ولها أهمية خاصة في دور الستر. فإذا لم يكن للعالم أن يخلو في وقت من الأوقات من «حجة» الله (أو البرهان)، يتبع أن على ممثل الإمام في فترة ستره أن يكون المظهر لمشيئة الله الحقيقية. وبكلمات أخرى، فقد كان على القائم محمد بن إسماعيل أن يكون ممثلاً بحجته خلال فترة ستره. وانسجاماً مع هذا الاستعمال، فقد نَسَبَ الشهرستاني إلى الإسماعيليين المبدأ القائل بأنه عندما يكون الإمام ظاهراً يكون حجته مستوراً، وعندما يكون الإمام مستوراً فيجب أن يكون حجته ودعاته ظاهرين[١٣٥].

واستعمل الإسماعيليون الأوائل مصطلح «حجة» بمعنى ثالث وهو الخلف المنصوص عليه للناطق (أو الإمام) تحديداً، بينما يكون الاثنان على قيد الحياة، وهذا هو سبب إشارتهم إلى علي بن أبي طالب كحجة محمد[١٣٦]. والإمام بهذا المعنى يكون في البداية حجة قبل أن يصبح إماماً، وإن الحجة يصبح إماماً بعد إمامه[١٣٧]. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن كتاب **الكشف** يفسح في المجال للعديد من الحجج عن طريق تخصيص أن «الحجة الكبرى» فقط هو الذي يخلف إمام زمانه في منصب الإمامة[١٣٨]. ويورد مؤرخونا الإماميون من كتّاب الفرق ذكر الحجج الاثني عشر أيضاً بمعدل حجة واحد لكل جزيرة من الجزائر الاثنتي عشرة التي قُسّمت إليها نظرياً منطقة عمل الدعوة[١٣٩]. غير أن هذا الاستعمال للمصطلح في ما يخص علاقته بالتنظيم الهرمي للدعوة لم يصل إلى كمال تطوّره إلا في العهد الفاطمي. ويبدو أن الحجة كان في فترة زمنية أقدم الممثل الكامل للإمام في غيبته عند الجماعة الإسماعيلية. ويفسر ذلك أيضاً سبب عدم مواجهة الادعاء العلني للإمامة من جانب عبد الله أية مقاومة إضافية. وكان قد سبق لجلّ الإسماعيليين (القرامطة) الأوائل، بعد ذلك كله، أن اعترفوا بعبد الله كحجة للقائم المنتظر، حيث كان مكلفاً بهذا الشكل أعلى سلطة دينية.

وتتكشّف جوانب أخرى من التوجيهات الجديدة لعبد الله في رسالته إلى إسماعيلية اليمن. فالزعيم الإسماعيلي يدّعي في هذه الوثيقة سلالة من عبد الله بن

جعفر، ويشرح كيف حدث «سوء الفهم» بخصوص مهدية محمد بن إسماعيل. وطبقاً له فإن اسم محمد بن إسماعيل إشارة إلى جميع الأئمة الصحاح من سلالة عبد الله بن جعفر الذي انتحل اسم إسماعيل، وخلفاؤه انتحلوا اسم محمد. وبالتالي، فإن مهدية محمد بن إسماعيل اكتسبت في تلك الآونة معنى جمعياً بدلاً من الإشارة إلى حفيد معين من أحفاد الإمام الصادق، وصار يُشار إلى كل إمام جاء بعد عبد الله بن جعفر وحتى قدوم المهدي صاحب الزمان[١٤٠]. وبكلمات أخرى، فإن عبد الله نفى كلاً من إمامة ومهدية ذلك العلوي الذي كان يعتبره الإسماعيليون (القرامطة) حتى تلك الآونة القائم المنتظر، لأن الأئمة الشرعيين بعد عبد الله بن جعفر، طبقاً لتفسيره، تبنّوا لأنفسهم اسم محمد بن إسماعيل كاسم حركي إلى جانب أسماء مزيفة أخرى في الوقت الذي كانوا يتقلدون فيه مرتبة الحجة لأسباب تتعلق بالتقية. وفي محاولة منه لدعم إصلاحه، نَسَبَ عبد الله حديثاً إلى الإمام الصادق يؤكد أنه سيخرج أكثر من مهدي واحد من عائلة النبي[١٤١]. تلك هي النقاط التي تجمعت كما هو واضح لدى عبدان في سلمية، وكما وصفها أخو محسن مع بعض الاختلاف.

واستوجبت أفكار عبد الله في المهدية تعديلات في وظيفة المهدي إذا ما أُريد تطبيق المعتقد الجديد على الحقائق القائمة، ولا سيّما أن «النظام» الذي كان تقليدياً يتوقع أن يأتي مع قدوم المهدي لم يُترجم إلى أشياء ملموسة بعد. وأعيد بالتالي تحديد مهمة في تلك الآونة لتشتمل أساساً على مهمة الدفاع عن الشريعة بقوة السيف، لا إلغاء شريعة الإسلام وإقامة حكم العدل في العالم أجمع[١٤٢]. وتأيّدت الأفكار الجديدة بخصوص المهدي ووظيفته في ما بعد بأقوال القاضي النعمان، وهو الذي دخل في خدمة الخليفة الفاطمي الأول عام ٣١٣/ ٩٢٥، في مجموعة الأحاديث المسمّاة شرح الأخبار[١٤٣]. ويمكننا أخيراً إضافة أن عبد الله، من خلال انتحاله لقب المهدي عندما أصبح الخليفة الفاطمي الأول، ربما كان في البداية يطمح إلى احتلال المركز «المعدّل» للمهدي المنتظر. ولم يلبث بعد فترة وجيزة أن نصَّ على ولده الشاب محمد خلفاً له ولقَّبه بالقائم كي يتلاءم مع دور الإمام المنتظر وصاحب الزمان[١٤٤]. وتصبح أهمية هذه التسمية أكثر

وضوحاً إذا ما تذكرنا أن ابن عبد الله قد حمل في الحقيقة اسم النبي، أبي القاسم محمد بن عبد الله، وهو الاسم الذي اشترطته التنبؤات والأحاديث الشيعية القديمة لمن سيكون المهدي من بين أهل البيت. ونجد إشارة واضحة إلى الأهمية الإيسكاتولوجية لهذا النص في بعض الأشعار التي نظمها القاضي النعمان والتي نَسَبَ فيها أفعال المهدي وصفاته إلى الخليفة الفاطمي الثاني الحاكم وقتئذٍ[١٤٥]. تلك كانت إذاً التغييرات التي أدخلها عبد الله على عقيدة الإمامة التي كانت تأخذ بها حتى تلك الفترة أكثرية الإسماعيليين الأوائل. ومن الضرورة بمكان إضافة أن قسماً من الجماعة كان منذ البداية يُسلسل الإمامة في ذرية محمد بن إسماعيل، ولم يمثّل ادعاء عبد الله الإمامة لنفسه ولأسلافه علناً بهذا الشكل أية تغييرات عقائدية بالنسبة إلى هذه المجموعة. لقد كان الأمر، بالنسبة إليهم، مجرد رفع لممارسة التقية عنهم.

وأدّى الإصلاح العقائدي لعبد الله وما نتج عنه من ثورة حمدان وعبدان إلى شق الحركة الإسماعيلية إلى فئتين متنافستين وذلك عام ٢٨٦هـ. فمن جهة أولى، كان هناك أولئك الذين قبلوا الإصلاح، وهو الذي اندمج في ما بعد في العقيدة الفاطمية الرسمية للإمامة والتي كان دائماً هناك، طبقاً لها، إمام منظور على رأس الجماعة الإسماعيلية. واعتقد هؤلاء الإسماعيليون باستمرارية في الإمامة وقبلوا بتفسير عبد الله بأن الإمامة الإسماعيلية قد انتقلت عبر السلالة المباشرة لجعفر الصادق، بينما تمسك الإسماعيليون المنشقون، بالمقابل، وهم الذين افتقروا إلى قيادة موحدة ورفضوا الاعتراف بادعاء عبد الله للإمامة، بمعتقدهم الأصلي وتوقعوا عودة القائم المستور محمد بن إسماعيل. ومع مرور الوقت، ادعى بعض قادة الجماعة المنشقة المهدية لأنفسهم أو لآخرين. ولا حاجة للتذكير بأن المهدي في مثل هذه الحالات، وتمشياً مع الأفكار الأقدم عهداً، كان يُنتظر منه باعتباره الناطق السابع إنهاء دور الإسلام وافتتاح الدور الأخير و«القيامة». وأصبح مصطلح قرامطة منذ ذلك الحين يطبّق عموماً على أولئك الطائفيين الذين لم يعترفوا بالخلفاء الفاطميين كأئمة، مع أنه استخدم في بعض الأحيان أيضاً بمعنى تحقيري في الإشارة إلى الإسماعيليين المؤيدين لإمامة الفاطميين.

يمكن تلخيص الأدلة المتوفرة بخصوص ردة فعل المجموعات الإسماعيلية المتنوعة على انشقاق الحركة كما يلي. فقد تُرك قرامطة العراق في حالة من الفوضى والأزمة العقائدية عقب وفاة حمدان وعبدان. وكان حمدان، طبقاً لابن مالك الحمادي اليماني (ت. حوالى ٤٧٠/١٠٧٧)، وهو جدلي مناوئ للإسماعيليين، قد قُتل في بغداد عام ٢٨٦ هـ، أو بعده بقليل[١٤٦]. غير أن ابن حوقل، الجغرافي والرحالة العالم الذي ربما كان في خدمة الفاطميين، يقول، كما بيّن ذلك مادلونغ منذ فترة قريبة[١٤٧]، إن حمدان قرمط قد بقي على قيد الحياة. وبالفعل، فقد بدّل ولاءه في ما بعد وظهر في مصر كداعية فاطمي موالٍ في خدمة عبد الله المهدي بهوية جديدة باسم أبي علي حسن بن أحمد. وواضح أن ابن حوقل قد استقى هذه المعلومة القيّمة مباشرة من ابن الداعي أبي علي، أبي الحسن محمد الذي كان في خدمة الخلفاء الفاطميين الأوائل[١٤٨]. وكائناً ما يكون الأمر، فقد نهض عيسى بن موسى، وهو ابن أخي عبدان، بعد ذلك بفترة وجيزة إلى مركز قيادي بين قرامطة العراق وتابع الدعوة باسم محمد بن إسماعيل. وبقي هؤلاء الطائفيون على قيد الحياة في جنوب العراق مع بعض الدعم في بغداد عبر الربع الأول من القرن الرابع/العاشر، واستمروا حتى زمن متأخر[١٤٩]. والظاهر أن عيسى ودعاة قرامطة آخرين من العراق قد نسبوا كتاباتهم هم، كما فعل الأخوان أبو مسلم وأبو بكر بن حمدان في الموصل، إلى عبدان، وهو الذي ظل معترفاً به كمعلم معتمد لهم. وربما كانوا بهذا العمل مدفوعين برغبة لتأكيد استمراريتهم العقائدية، إلى جانب الرغبة في نسبة درجة عالية من العلم إلى معلمهم المهزوم. ويظهر أن بعض الأعمال المنسوبة إلى عبدان صارت تُقدر عالياً لدى الإسماعيليين الفاطميين، بل وحتى مثل أولئك المؤيدين المخلصين للفاطميين كالقاضي النعمان لم يجدوا غضاضة في اقتباسه والنقل عنه[١٥٠].

أما بشأن حالة البحرين، فقد حفظ ابن حوقل لنا نبذة هامة جداً أخرى من المعلومات التي تكشف أن أبا سعيد الجنّابي اتخذ جانب حمدان وعبدان ضد القيادة المركزية[١٥١]، وقتل الداعي أبا زكريا الذي كان قد حافظ على ولائه لعبد الله. ثم زعم أبو سعيد أنه يمثل المهدي المنتظر. وربما يكون الانشقاق قد وفّر

لأبي سعيد، الذي كان قد أسّس حكمه على البحرين في السنة الخطيرة الشأن ذاتها، أي ٢٨٦ هـ، الفرصة الملائمة لجعل نفسه مستقلاً تمام الاستقلال. وكان في واقع الأمر قد نجح في تأسيس دولة مستقلة عندما قُتِلَ على يد عبدٍ له عام ٣٠١/ ٩١٣. وخلفه ولداه أبو القاسم سعيد (٣٠١-٣١١/ ٩١٣-٩٢٣) وأبو طاهر سليمان (ت. ٣٣٢/ ٩٤٣). وفي ظل حكم الأخير كان قرامطة البحرين، الذين كانوا آنئذٍ يتدبرون وجهة نظر سادت بين دعاة القرامطة، يتنبأون بقدوم المهدي في عام ٣١٦/ ٩٢٨ على أساس من الحسابات الفلكية، وهو حدث كان يعني نهاية دور الإسلام وبدء الدور السابع والأخير للتاريخ. وفي عام ٣١٩/ ٩٣١ وافقوا على قبول شاب فارسي باعتباره المهدي، وسلّمه أبو طاهر شؤون الحكم. غير أن النهاية السريعة والمفجعة لهذا الحدث أضعفت الحماسة العقائدية لقرامطة البحرين، وأضعفت تأثيرهم في الإسماعيليين المنشقين في العراق وفارس. وسيكون لنا المزيد من القول بخصوص قرامطة البحرين. وتكفي هنا الإشارة إلى أن دولتهم بقيت على قيد الحياة حتى سنة ٤٧٠/ ١٠٧٧ بعدما حققوا نوعاً من العلاقات السياسية الودية مع الفاطميين.

وفي غرب فارس ومنطقة الجبال، انضم بعض الإسماعيليين إلى الفرقة المنشقة أيضاً. وتشير بعض الشواهد العرضية إلى أن الجماعة الإسماعيلية في منطقة الري أنكرت مزاعم عبد الله، واستمرت في توقعها ظهور محمد بن إسماعيل. ويبدو أنه كان للدعاة في تلك المناطق علاقات وثيقة مع قادة قرامطة العراق والبحرين، وأنهم وقفوا إلى جانب المنشقين بعد وقوع الانشقاق. فأبو حاتم الرازي، على سبيل المثال، راسل أبا طاهر، وربما ادعى أنه نائب الإمام المستور. وتمكن دعاة الري في ما بعد من تحويل بعض أفراد الأسرة الصفّارية في الديلم وأذربيجان، ولا سيما مرزبان بن محمد (٣٣٠-٣٤٦/ ٩٤١-٩٥٧) وأخيه واهسودان (٣٣٠-٣٥٥/ ٩٤١-٩٦٩) إلى مذهبهم[١٥٢]. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن هؤلاء الحكام الصفاريين اعترفوا، تمشياً مع وجهة نظر الإسماعيليين المنشقين، بمهدية محمد بن إسماعيل لا بإمامة الخلفاء الفاطميين. وتشهد على ذلك بكل وضوح نقوش النقود المسكوكة عام ٣٤٣/ ٩٥٤ باسم

واهسودان بن محمد[١٥٣]. أما في خراسان فقد حافظ الإسماعيليون عموماً على ولائهم لعبد الله، وهو الذي عيّن أقدم الدعاة في تلك المنطقة، غير أن وجهة نظر المنشقين كانت موجودة هناك أيضاً. وسوف نتذكّر أن غياثاً، داعي دعاة الري والمتمسك بمهدية محمد بن إسماعيل، كان هو من أدخل الإسماعيلية إلى خراسان، وأن غياثاً، علاوة على ذلك، هو من حوّل إلى مذهبه الحسين المروزي، المسؤول عن نشر الإسماعيلية في ما بعد في المناطق الخاضعة له. ولذلك، فمن المرجح أن كلا جناحي الإسماعيلية - الإسماعيلية الفاطمية والقرمطية المنشقة - كانا ممثلين بقوة في شمال شرق فارس وفي منطقة ما وراء النهر. وعلى سبيل الموازنة، فإن التأثير الفاطمي في الجماعات الشرقية بقي مكبوتاً حتى حوالى منتصف القرن الرابع/ العاشر عندما كان الخليفة المعز قادراً على شن حملة مكثفة حققت بعض النجاح في استعادة ولاء الإسماعيليين الشرقيين الانشقاقيين.

وفي اليمن، بقيت الجماعة الإسماعيلية على ولائها التام لعبد الله المهدي في بداية الأمر، وساندت إمامته. لكن يبدو أن ابن الفضل أظهر بحلول ٢٩١هـ علامات عدم الولاء تجاه عبد الله المهدي. وفي محرم من عام ٢٩٩/آب ٩١١، وبعد إعادة احتلاله لصنعاء، تخلى علناً عن ولايته لعبد الله، وزعم أنه هو نفسه المهدي. وسعى عقب ذلك إلى إجبار ابن حوشب (ت. ٣٠٢/ ٩١٤)، الداعي الأكبر الذي حافظ على ولائه، على التعاون معه لكن دون جدوى. لكن حركة ابن الفضل تقوّضت بسرعة عقب وفاته عام ٣٠٣/ ٩١٥. فقد ثار أسعد بن أبي يعفر من سلالة اليعافرة المحلية، وهو الذي عمل نائباً لابن الفضل في صنعاء وكان قد اعترف بسيادة الأخير على قسم من اليمن، على ابن الداعي المتوفى وخليفته في تلك الآونة، الفأفأ (أو الفافأ). واستولى على المذيخرة سنة ٣٠٤/ ٩١٧، وكانت موطناً سابقاً لابن الفضل ومقراً لحركته، وقتل الفأفأ كثيراً من القرامطة المنشقين مُنهياً بذلك حركتهم في اليمن. وأخيراً، فإن الدعاة في المغرب الذين كانت لهم علاقات وثيقة مع ابن حوشب، اختاروا الجانب الموالي وأتاحوا المجال لعبد الله المهدي ليختار أرضهم كي تكون مقر الخلافة الفاطمية.

في غضون ذلك، كان الداعي الموالي زكرويه بن مهرويه قد شرع بحملته الخاصة المغامرة باسم عبد الله المهدي. وكان زكرويه قد دخل كهف التقية في أعقاب أحداث سنة ٢٨٦/ ٨٩٩، ربما خشية عمليات انتقام من مؤيدي عبدان. وسرعان ما نظَّمَ سلسلة من الثورات في العراق وسورية خلال الأعوام ٢٨٩-٢٩٤/ ٩٠٢-٩٠٧. ولم يتمكن من الشروع في نشاطاته بنجاح إبّان عهد الخليفة العباسي المعتضد، الذي قمع جميع ثورات القرامطة التي حدثت في العراق بقسوة بالغة. لكن مع تولي الخليفة التالي، المكتفي (٢٨٩-٢٩٥/ ٩٠٢-٩٠٨)، الحكم، كثَّف زكرويه نشاطاته وبعث بالعديد من أولاده كدعاة إلى بادية السماوة في سورية، الواقعة بين تدمر ونهر الفرات، حيث كانت أعداد كبيرة من البدو المنتمين إلى قبيلة بني كلب قد تحوّلت إلى مذهبه[١٥٤]. وعلى وجه التحديد، بعث زكرويه بداية بابنه الحسين (أو الحسن) إلى الصحراء السورية حيث حقق نجاحاً سريعاً في كسب تأييد بني العليص وبعض من بني الأصبغ، وهما من بطون كلب. وسرعان ما لحق بالحسين، الذي أصبح يعرف باسم صاحب الشامة إضافة إلى صاحب الخال، شقيق آخر له يسمّى يحيى (الملقب بصاحب الناقة وبالشيخ أيضاً). ثمة تفسيرات عصرية مختلفة لنوايا زكرويه وأبنائه ونشاطاتهم. غير أن هالم جادل بصورة مقنعة وعلى أساس من مصادر متنوعة، بأن زكرويه وأبناءَه حافظوا في البداية على ولائهم المُتَّقد للزعيم الإسماعيلي في سلمية، حيث كان هدفهم إقامة دولة فاطمية لعبد الله المهدي هناك دون الحصول على إذن منه[١٥٥].

غير أن حملة زكرويه وأبنائه القاصرة وضعت مركز عبد الله المهدي في الحقيقة في موقع حرج. ففي غمرة حماستهم لإعلان حكم عبد الله المهدي، كشف أبناء زكرويه عن الهوية الحقيقية لعبد الله ودعوا أتباعهم من البدو للتوجه نحو سلمية لأداء واجب الطاعة للإمام المقيم هناك. غير أن عبد الله المهدي سارع إلى مغادرة سلمية سراً لتجنب الوقوع في قبضة عملاء العباسيين، وذلك في عام ٢٨٩/ ٩٠٢، أي في ذروة نجاح زكرويه. وانطلق عبد الله مصحوباً بولده الشاب وخليفته اللاحق القائم، وداعي دعاته فيروز، وحاجبه جعفر بن علي وعدد

من المرافقين، إلى الرملة في فلسطين في بداية الأمر، حيث مكث بعض الوقت بانتظار ما تتمخض عنه أنشطة زكرويه وقادت الرحلة التاريخية المهدي بالنتيجة إلى شمال أفريقيا حيث كان سيؤسس الحكم الفاطمي هناك.

وكان أبناء زكرويه وجيشهم من البدو الإسماعيليين، الذين أطلقوا على أنفسهم لقب «الفاطميين»، قد حققوا في بداية أمرهم نجاحاً كبيراً في سورية. فقد تمكنوا بحلول عام ٢٩٠/٩٠٣ من الاستيلاء على سلمية وحمص وعدد آخر من البلدات في منطقة العاصي حيث أسسوا دولة باسم عبد الله المهدي لم تعش طويلاً. وفي هذه البلدات التي بإدارة أبناء زكرويه جرت، لأول مرة، قراءة الخطبة وسك النقود باسم الإمام الإسماعيلي، لا باسم الخليفة العباسي. وأقام أبناء زكرويه في تلك الآونة اتصالاً بالمهدي في الرملة وحاولوا عبثاً إقناعه بالعودة إلى سلمية وتسلم السلطة. إلاّ أن القائد الإسماعيلي لم يكن مستعداً بعد لمجابهة العباسيين. وفي عام ٢٩١/٩٠٣ تعرض البدو الإسماعيليون لهزيمة منكرة وإبادة شبه كاملة على أيدي جيش عباسي كبير أُرسل لملاحقتهم. وعقب هذه الهزيمة مباشرة انقلب الحسين بن زكرويه (صاحب الشامة)، وهو الذي تولى قيادة البدو بعد مقتل شقيقه يحيى عام ٢٩٠/٩٠٣، ضد عبد الله المهدي، فقام بتدمير مقر إقامة المهدي في سلمية، وقتل أقاربه وخدمه الذين كان قد خلّفهم وراءه. غير أن القوات العباسية تمكنت عام ٢٩١/ ٩٠٤ من القبض على الحسين وبعثت به إلى الخليفة المكتفي في بغداد حيث استُجوب تحت التعذيب فكشف هوية الإمام الإسماعيلي ومكان إقامته قبل إعدامه. وشنّ العباسيون، عقب ذلك، حملة بحث واسعة عن عبد الله المهدي، الذي كان في غضون ذلك متجهاً إلى مصر.

وحاول زكرويه نفسه إحياء حملته في وقت لاحق، وهي الحملة التي كانت قد اكتسبت بحلول تلك الآونة خصائص القرمطية المنشقة. ففي عام ٢٩٣/٩٠٦، بعث بداعيه أبي غانم نصر ليتولى قيادة من بقي من أتباعه من الكلبيين. فهاجم هؤلاء عدة مدن بما فيها دمشق، حيث عاثوا فساداً ونهباً في كل مكان. وفي السنة نفسها اتخذ العباسيون وجيوشهم زمام المبادرة بفعالية في الميدان ضد أولئك القرامطة، وبنتيجة ذلك أقدم الكلبيون الانتهازيون على خيانة أبي غانم وقتله من

أجل الحصول على عفوٍ من الخليفة. فأرسل زكرويه في تلك الآونة داعية آخر - القاسم بن أحمد - إلى مؤيديه السوريين يخبرهم بظهوره الشخصي الوشيك. ويبدو أنهم أُمروا بالهجرة سراً إلى جنوب العراق. وقام رجال القبائل السوريون بعد ذلك بفترة قصيرة، بمشاركة أتباع زكرويه من أهل السواد، بهجوم مباغت على الكوفة، غير أنهم أُخرجوا منها بسرعة. عند ذلك انسحب القرامطة إلى ضواحي القادسية حيث التقوا في ذي الحجة ٢٩٣/ تشرين الأول ٩٠٦ بزكرويه الذي كان قد خرج أخيراً من مخبئه. وتمكن القرامطة من دحر جيش عباسي أُرسل خلفهم. وبدأوا بعد ذلك بنهب قوافل الحجاج الفرس العائدة من مكة وقتل الكثير من أفرادها. وتابع زكرويه ومؤيدوه نشاطاتهم حتى سنة ٩٠٧/٢٩٤، عندما هزمتهم قوة عباسية. وجُرح زكرويه في المعركة وتوفي في الأسر بعد ذلك بأيام قليلة. وقُتِلَ في الوقت نفسه العديد من أتباعه، وهذا ما أدى إلى وضع حد لثورات قرامطة بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين. وقد أسهمت عوامل رئيسية عديدة في عدم تمكّن زكرويه من تأسيس دولة قرمطية في العراق والشام. فهو لم يشغل نفسه بأعمال عدائية تجاه السنّة إضافة إلى كل المجموعات الشيعية الأخرى في وقت واحد فحسب، بل لأنه اقتصر في اعتماده على تأييد بدو لا يُركن إليهم من بني كلب، وهم الذين انصب اهتمامهم على الغنائم أكثر من اهتمامهم بأية مسائل عقائدية. وأثار أتباع زكرويه، في حقيقة الأمر، عداء كل من سكان المدن والفلاحين على السواء. يضاف إلى ذلك أن المنطقة التي تركّز فيها نشاطهم كانت قريبة من الإدارة المركزية للخلافة أكثر من اللازم، كما كانت الحال مع جميع الثورات الشيعية المهزومة في أزمنة الأمويين والعباسيين.

وأنكر بعض من بقي على قيد الحياة من أتباع زكرويه من سواد الكوفة وفاته ومكثوا ينتظرون عودته. وفي عام ٩٠٧/٢٩٥ كان شخص يقرب اسمه من أبي حاتم الزطّي ينشط كداعٍ بين هؤلاء القرامطة[١٥٦]. وقد حرّم عليهم استهلاك أنواع محددة من الخضروات والحيوانات، ومن هنا جاءت تسمية أتباعه بالباقلية، وهو الاسم الذي أُطلق في ما بعد على جميع قرامطة جنوب العراق الذين استبقوا على اعتقادهم بمهدية محمد بن إسماعيل. ويبدو أن الأنصار السابقين لحمدان وعبدان

سرعان ما انضموا إلى الباقلية، الذين يُسمّون البورانية أيضاً. وعاش هذا الائتلاف القرمطي في جنوب العراق لبعض الوقت في ظل قادة من أمثال عيسى بن موسى ومسعود بن حُريث. ونسمع عن احتشاد هؤلاء الطائفيين إلى جانب رجل ادعى أنه المهدي المنتظر عام ٣١٢/ ٩٢٥، لكن العباسيين تمكنوا من هزيمتهم وتشتيتهم. وثار القرامطة (الباقلية) مرة أخرى بعد ذلك في السواد سنة ٣١٦/ ٩٢٨، حيث تمكن العباسيون من أسر عيسى بن موسى هذه المرة، لكنه هرب من السجن عام ٣٢٠/ ٩٣٢، وعاد إلى متابعة نشاطه في الدعوة. وأخيراً، فإن قسماً من الباقلية تكوّن من الفرس بشكل أساسي انضم إلى قوات أبي طاهر الجنّابي وذهبوا إلى البحرين حيث صاروا يُعرفون بالعجميين.

كان عبد الله المهدي في غضون ذلك قد تابع مسيره من الرملة عاصمة فلسطين إلى مصر، التي كانت تحت حكم الطولونيين شبه المستقل ذاتياً. وقد ترك لنا حاجب المهدي، جعفر، رواية مفصلة عن رحلة سيده المصيرية[١٥٧].
ووصلت جماعة المهدي الصغيرة إلى مصر عام ٢٩١/ ٩٠٤. وكان في استقبال المهدي هناك داعي دعاته المحلي أبو علي، وهو الذي كان يعمل لبعض الوقت على نشر الدعوة في مصر. وواضح أن أبا علي لم يكن، كما سلفت الإشارة، سوى حمدان قرمط الذي سبق له أن عاد وحوّل ولاءه إلى عبد الله المهدي مرة أخرى بعد الانقسام الذي حدث في الإسماعيلية عام ٢٨٦/ ٨٩٩. وأمضى عبد الله المهدي سنة في العاصمة الطولونية الفسطاط، أو القاهرة القديمة، محافظاً على تنكره الأقدم في صورة تاجر هاشمي. وفي عام ٢٩٢/ ٩٠٥، أُرسل الجيش العباسي ذاته الذي هزم البدو المستجيبين لزكرويه وأبنائه في سورية، وهي الولاية الثانية الخاضعة للطولونيين، إلى مصر لإعادة تأسيس حكم عباسي مباشر في تلك البلاد. وقد فرضت هذه التطورات أخطاراً جديدة على المهدي في مصر. وبدلاً من التوجه إلى اليمن، كما كان يتوقع طوال تلك المدة جميع أفراد حاشيته، قرر المهدي في تلك الآونة السير إلى بلاد بربر كتامة في المغرب حيث كان الداعي الموالي أبو عبد الله الشيعي قد حقق نجاحاً كبيراً هناك. ومن المرجح أن المهدي أحجم عن الذهاب إلى اليمن، حيث كانت جماعة إسماعيلية بانتظاره بقيادة ابن

حوشب منصور اليمن، وذلك لتجنّب مجابهة خطرة مع العباسيين الذين كثّفوا مطاردتهم للإمام الإسماعيلي. ومن الممكن أيضاً أنه قد سبق للنشاطات القرمطية الانشقاقية أن بدأت في اليمن، الأمر الذي يجعل إقامة الإمام هناك أكثر خطورة. وتشهد على ذلك حقيقة أن داعي الدعاة فيروز كان قد تخلى عن الإمام في مصر وانضم إلى علي بن الفضل، الذي قاد الحركة القرمطية في اليمن.

وفي مثل تلك الظروف ألحق المهدي نفسه في تلك الآونة بقافلة من التجار كانت متجهة إلى المغرب. وبعث من طرابلس بالداعي أبي العباس محمد ليسبقه إلى بلاد كتامة ويُخبر أبا عبد الله الشيعي، الشقيق الأصغر لأبي العباس، بالوصول الوشيك لعبد الله المهدي. لكن هوية أبي العباس انكشفت في القيروان، فاعتُقل ووُضع في السجن على أيدي الأغالبة الذين حكموا باسم العباسيين، الجزء الشرقي من المغرب، من ١٨٤/ ٨٠٠ إلى ٢٩٦/ ٩٠٩. وكان الأغالبة بحلول ذلك الوقت قد تلقَّوا تعليمات من أسيادهم العباسيين للتفتيش عن الإمام الإسماعيلي وحاشيته. واضطر المهدي مرة أخرى إلى تعديل خططه. فانضم في تلك الآونة، مصحوباً بولده القائم وحاجبه المخلص جعفر، إلى قافلة أخرى سارت عبر جنوب أفريقيا في شوال ٢٩٢/آب ٩٠٥ حيث وصلت في نهاية الأمر إلى بلدة سجلماسة النائية في أقصى جنوب شرق مراكش. وكانت سجلماسة عاصمة الدولة الخارجية المدرارية الصغيرة في تافيلالة الواقعة على تخوم الصحراء الكبرى وتمر منها طريق تجارية هامة. وكان يحكمها في ذلك الوقت أليسع بن مدرار. وعاش عبد الله المهدي في هذه البلدة المزدهرة حياة هادئة لمدة أربع سنوات (٢٩٢-٢٩٦ / ٩٠٥-٩٠٩) كواحد من التجار المحليين العديدين لكنه حافظ على اتصالاته بالداعي أبي عبد الله الشيعي الذي كان يحضر في غضون ذلك لشن الطور العسكري الأخير من عملياته في المغرب.

إنشاء الحكم الفاطمي

كان أبو عبد الله الحسين بن أحمد، المعروف بالشيعي بسبب انتمائه المذهبي، وأحد مواطني صنعاء، قد انضم إلى الإسماعيلية في جنوب العراق. ثم أمضى

بعض الوقت في اليمن بعد ذلك حيث عمل تحت قيادة ابن حوشب منصور اليمن. وبينما كان يقضي الحج في سنة ٢٧٩/ ٨٩٢، التقى مع بعض الحجاج من كتامة في مكة واصطحبهم، بناءً على تعليمات من ابن حوشب، إلى موطنهم في المغرب. وكان نشطاً كداعية إسماعيلي بين بربر كتامة القبائلية الصغرى في ما يعرف اليوم بشرق الجزائر، وذلك منذ عام ٢٨٠/ ٨٩٣. ويبدو أنه كان قد سبق تعريف كتامة أصلاً بالشيعية على أيدي داعيين آخرين هما الحلواني وأبو سفيان اللذان أُرسلا إلى هناك في زمن الإمام جعفر الصادق. وقد وجد أبو عبد الله لنفسه بداية مكاناً في إيكجان، في المنطقة الجبلية شمال سطيف، وبدأ يدعو للإسماعيلية باسم المهدي بين رجال قبيلة كتامة. وتسارع النجاح المبكر للدعوة بحقيقة أن الأغالبة لم يمارسوا سيطرة فعّالة على ذلك الجزء من المغرب. وحوّل أبو عبد الله عقب ذلك مقر قيادته إلى بلدة تازروت حيث ابتنى داراً للهجرة للمستجيبين من البربر، كما سبق للدعاة الأوائل أن فعلوا في العراق واليمن. وبقيت تازروت، الواقعة على مسافة عدة كيلومترات إلى الجنوب الغربي من ميلة، مقراً للدعوة في المغرب لما يقرب من عشر سنوات. ومن قاعدة العمليات تلك حوّل أبو عبد الله جُلّ بربر كتامة إلى مذهبه، كما حوّل الائتلاف القبلي لكتامة إلى جيش من الجنود القبليين المنضبطين.

لم يتمكن الإسلام الشيعي البتة من ضرب جذور عميقة له في المغرب، حيث كان البربر عموماً يعتنقون مذاهب متنوعة من الخارجية فيما كانت القيروان نفسها، التي تأسست كثغر عسكري وسكنها الجنود العرب، قلعة للمذهب المالكي من السنية. في تلك الظروف، لا بد أن فهم المستجيبين الجدد من البربر للإسماعيلية، التي كانت لا تزال في ذلك الوقت تفتقر إلى مذهب فقهي مميز لها، كان فهماً سطحياً إلى حد ما. ويُروى أن الداعي أبا عبد الله قد مارس سيطرة كاملة على شؤون أتباعه وفرض الشريعة مع بعض الصعوبة على بربر كتامة، الذين كانوا يمارسون شريعة مُعتادة خاصة بهم. وكان يعامل الكتاميين المتمردين من آن لآخر بحزم مطلق، وطبّق حدود الشرع على المخالفات كما وردت في القرآن، في الوقت الذي اتبع فيه هو نفسه نمطاً بسيطاً من الحياة. وقام

أبو عبد الله شخصياً بتعليم الملقنين من كتامة العقائد الإسماعيلية في مجالس كانت تُعقد بانتظام. وتطورت هذه المحاضرات في ظل الفاطميين، وصارت تعرف باسم «مجالس الحكمة»، وقد مارسها مساعدو أبي عبد الله من الدعاة حيث عقدوا مجالس مشابهة، بما فيها مجالس خاصة بالنساء(١٥٨).

وبحلول عام ٢٩٠/٩٠٣، كان أبو عبد الله قد باشر فتحه لأفريقيا، وهي التي تغطي اليوم تونس وشرق الجزائر، التي كان يحكمها آنئذ الأغالبة السنة. وبعد استيلائه على ميلة وصدّه حملتين للأغالبة، شرع أبو عبد الله بهجمات منتظمة على طوبنة وبليزمة وغيرهما من مدن أفريقيا الرئيسية. وسبق لجيش كتامة أن استولى على قفصة وقسطيلية بحلول عام ٢٩٦/٩٠٩، الأمر الذي آذن بقوة بسقوط القيروان، عاصمة الأغالبة. ودفع سقوط الأربوس (لاريبوس) في السنة ذاتها بآخر حكام الأغالبة، زيادة الله الثالث (٢٩٠-٢٩٦/٩٠٣-٩٠٩)، إلى اليأس والقنوط، فتخلى عن مدينة رقّادة الملكية، في ضواحي القيروان، وفرّ إلى مصر. وبعد ذلك بوقت قصير، أي في ١ رجب ٢٩٦/٢٥ آذار ٩٠٩، دخل أبو عبد الله رقادة واستقبل على الفور وفداً من وجهاء القيروان الذين حضروا لتهنئة الداعي الإسماعيلي بانتصاره. واتخذ أبو عبد الله وزعماء كتامة من رقّادة في تلك الآونة مقراً لإقامتهم.

وحكم أبو عبد الله الشيعي أفريقيا، بصفته نائباً للمهدي، لمدة تقرب من السنة وذلك بعد احتفاله بانتصار «أنصار الحق»، وهو الاسم الذي كان يُطلق على الإسماعيليين البربر. فعيَّن حكاماً جدداً لكل مدينة رئيسية، وأدخل الصيغة الشيعية من الأذان، كما أضاف دعاءً لأهل البيت إلى خطبة يوم الجمعة. وكانت النقود الجديدة التي سكها أبو عبد الله إيذاناً بوصول «حجة الله»، وهو مصطلح يعكس تقليداً شيعياً إمامياً أقدم عهداً باستخدام هذا المصطلح كمرادف للإمام. أما المساعد الرئيسي لأبي عبد الله في تلك الفترة فكان شقيقه الأكبر أبا العباس محمداً الذي كان قد خرج في وقت سابق من سجن في القيروان. وشرع أبو العباس، وهو الداعية العالم، يعقد المناظرات مع كبار فقهاء القيروان من المذهب المالكي السني في الجامع الكبير لتلك المدينة، حيث كان يعرض الأسس الشيعية للنظام الجديد

والحقوق الشرعية لأهل البيت في قيادة المجتمع الإسلامي. وهكذا أصبحت الأرض ممهدة على وجه السرعة لإنشاء خلافة شيعية جديدة. وثمة رواية قيّمة جداً اكتشفت حديثاً عن قيام الحكم الفاطمي في أفريقيا والتاريخ المبكر للدعوة الإسماعيلية هناك في الأشهر التي أعقبت انتصار أبي عبد الله، نجدها في مذكرات ابن الهيثم، العالم القيرواني الذي أصبح بالنتيجة داعية إسماعيلياً بارزاً[١٥٩].

وما إن وطّد مركزه في أفريقيا، وترك أبا العباس خلفه نائباً عنه، حتى انطلق أبو عبد الله على رأس جيشه من كتامة باتجاه سجلماسة في رمضان ٢٩٦/ حزيران ٩٠٩، لتسليم مقاليد السلطة إلى المهدي. وأطاح، وهو في طريقه، أسرة حاكمة محلية أخرى من المغرب من بني رستم الإباضيين الخوارج من تاهرت، وهي التي كانت تحكم إمارة صغيرة في غرب الجزائر منذ ١٦٠/ ٧٧٧. ووصل عبد الله إلى سجلماسة بعد ذلك بنحو شهرين. وحُرِّر عبد الله المهدي، الذي وُضِعَ قيد الإقامة الجبرية بأمر أمير سجلماسة المدراري، وانضم إلى داعيته المخلص وأتباعه من كتامة الذين سيطروا على تلك المحلة خلال فترة قصيرة. وفي سجلماسة، نودي بالمهدي خليفةً وسط احتفالات دامت عدة أيام في ذي الحجة ٢٩٦/ آب ٩٠٩.

ونفّذ المهدي دخوله الظافر إلى رقّادة في العشرين من ربيع الثاني ٢٩٧/ الرابع من كانون الثاني ٩١٠، حيث أُعلنت خلافته على الملأ وتلقى بيعة وجهاء القيروان وبربر كتامة. وفي اليوم التالي، أي الجمعة ٢١ ربيع الثاني ٢٩٧/ ٥ كانون الثاني ٩١٠، قرئت خطبة الجمعة لأول مرة في جميع مساجد القيروان باسم أبي محمد عبد الله بكامل ألقابه، وهي تحديداً، الإمام المهدي بالله وأمير المؤمنين[١٦٠]. وقرئ في الوقت نفسه بيان على المنابر يعلن أن الخلافة قد قُلّدت لأهل البيت. وكان أحد الأعمال الأولى للنظام الجديد إبلاغ فقهاء أفريقيا بإصدار أحكامهم الشرعية وفقاً لمبادئ الفقه الشيعي مع توجيه عناية خاصة لتعاليم الإمام جعفر الصادق. وهكذا تكون الخلافة الشيعية للفاطميين قد ابتدأت في تلك الآونة رسمياً في أفريقيا. وسُمّيت الخلافة الجديدة بالفاطمية، نسبة إلى فاطمة بنت النبي، التي قال المهدي وخلفاؤه إنها جدتهم الكبرى.

وهكذا تُوّج نجاح الدعوة الإسماعيلية، بعد أقل من عشرين عاماً من افتتاحها في شمال أفريقيا، بإنشاء الخلافة الفاطمية في أفريقيا في قلب منطقة سنية مالكية. وأصبحت الطموحات التي راودت الشيعة لقرنين ونصف من الزمان حقيقة واقعة في نهاية الأمر في هذه الأرض النائية. وشكّل هذا الأمر انتصاراً عظيماً للإسماعيليين على وجه الخصوص، باعتبار أن إمامهم هو من نُصِّبَ في الخلافة الشيعية الجديدة، وهي التي قُدِّرَ لها السيطرة على أجزاء هامة من العالم الإسلامي لمدة نافت على قرنين من الزمان. وبهذا الحدث أيضاً وصلت فترة الستر (أو دور الستر) و«الأئمة المستورين» في تاريخ الإسماعيلية المبكرة إلى نهايتها، حيث أعقبتها فترة كشف (أو دور الكشف) عندما ظهر الإمام الإسماعيلي علناً على رأس جماعته.

مظاهر التعاليم الإسماعيلية المبكرة

لقد سبقت لنا مناقشة مظاهر معينة من العقائد التي طرحها إسماعيليو ما قبل العهد الفاطمي. وكان إطار العمل الأساسي لنظام الفكر الديني الإسماعيلي قد وُضع بالفعل خلال هذا الطور المبكر من التاريخ الإسماعيلي. والحقيقة أن التقاليد الفكرية الإسماعيلية المتميزة سبق أن اكتسبت صيغها المألوفة بحلول سنة ٢٨٦/ ٨٩٩ عندما انقسمت الدعوة الإسماعيلية إلى فئات متنافسة. وباعتبار أنه لم يبق من هذه الفترة التكوينية سوى حفنة من النصوص الإسماعيلية، وأن الأدب الضئيل للقرامطة قد اختفى تماماً تقريباً، فليس من الممكن تقصّي تطور العقائد الإسماعيلية المبكرة بأية تفاصيل ذات أهمية كبرى. ومع أن الباحثين العصريين يختلفون في مظاهر بعينها من الإسماعيلية المبكرة، إلا أن من الممكن، مع ذلك، رسم إطار رواية عريض للتعاليم الأساسية للإسماعيليين الأوائل. ومن الواضح أن هذه التعاليم طرحتها الحركة الإسماعيلية الموحدة منذ حوالى ٢٦١/ ٨٧٤ إلى ٢٨٦/ ٨٩٩ على الأقل. وتعرضت العقائد المبكرة، عقب ذلك، لزيادة في التفصيل والشرح، وللمراجعة أو التعديل من آن لآخر على أيدي الإسماعيليين الفاطميين بينما اتبع القرامطة طريقاً عقائدية منفصلة.

شدّد الإسماعيليون الأوائل على التمييز الأساسي بين الجوانب والأبعاد الظاهرية والباطنية للكتب الدينية، إضافة إلى تلك التي للأوامر والنواهي الدينية (أو ما يسمّى شعائر الإسلام). وذهب الإسماعيليون الأوائل أبعد بكثير من المجموعات الشيعية المبكرة في جنوب العراق، بما في ذلك بعض الشيعة الغلاة، عندما اعتقدوا أن للكتب المقدسة المنزلة، ومنها القرآن والشريعة الإسلامية على وجه الخصوص، معانيها الظاهرة أو الحرفية، وهو ما يجب التفريق بينه وبين معانيها الباطنة أو حقيقتها الروحانية المستورة في الباطن. واعتقدوا، زيادة على ذلك، بأن الظاهر أو الشرائع الدينية التي بلّغها مختلف الأنبياء قد تعرضت لتغييرات دورية، بينما بقي الباطن الذي احتوى الحقائق الروحانية ثابتاً وسرمدياً. وشكّلت الحقائق بالنسبة إلى الإسماعيليين، بالنتيجة، نظاماً عرفانياً يمثّل عالماً باطنياً من الحقيقة الروحانية المستورة.

وذهب الإسماعيليون الأوائل في تفكيرهم إلى الاعتقاد بأنه يمكن هذا العالم الباطني من الحقيقة الروحانية أن يكون، في كل عصر، في متناول الخواص فقط من البشرية، باعتبارهم متميزين عن عامة الناس (أو العوام) الذين باستطاعتهم تقبّل الظاهر فقط، أو العالم الخارجي والمعنى الظاهري للشرائع المنزلة. وطبقاً لذلك، لا يمكن شرح وتفسير الحقائق السرمدية للدين في الدور الإسلامي الذي بلّغهُ النبي محمد، قبل قدوم القائم، إلا لأولئك الذين خضعوا لعملية بلاغ (أو دخول) صحيحة في الجماعة الإسماعيلية واعترفوا بتعليم وسلطة النبي محمد، ووصيّه علي، والأئمة الشرعيين لذلك الدور. وكان الدخول في الإسماعيلية، المعروف بالبلاغ، يتم بعد أخذ العهد أو الميثاق على المستجيب[١٦١]. وكان المستجيبون ملزمين، بموجب عهودهم، بالمحافظة على سرية الباطن المُعطى لهم من قبل هرمية من المعلمين المأذونين من الإمام الإسماعيلي. وهكذا، فقد كان الباطن مستوراً وسرياً في آن واحد، ومعرفته يجب أن تبقى بعيداً عن غير الملقنين من العوام، أي غير الإسماعيليين الذين لم يكونوا قادرين على فهمه. وفي هذا السياق، يكون الإسماعيليون قد أعادوا تفسير مبدأ «التقية» الشيعي الإمامي ليتضمّن التزامهم عدم كشف الباطن لأي شخص غير مأذون، إضافة إلى واجبهم بالتخفي

والاستتار عندما يواجهون خطر الاضطهاد. وكانت عملية البلاغ تتم بالتدريج، وتضمنت دفع واجبات مالية بعينها مقابل تلقي التوجيهات. ويتضمّن كتاب **العالم والغلام**، الذي هو واحد من النصوص المبكرة القليلة الباقية والمنسوب إلى جعفر بن منصور اليمن، بعض التفاصيل القيّمة عن هذه العملية[١٦٢]. كذلك وردت رواية عن هذه التدريجية في التعليم في ما رواه أخو محسن - ابن رزام في روايتهما المعادية التي سبق ذكرها. لكن ليس لدينا دليل على نظام محدد تحديداً صارماً للدرجات (السبع أو أكثر) في عملية البلاغ بالصورة التي رواها المجادلون ضد الإسماعيلية.

وبرفعهم لمقام الباطن وما احتواه من حقائق، فإن الإسماعيليين الأوائل سرعان ما أصبحوا في نظر بقية المجتمع الإسلامي المجموعة الشيعية الأكثر تمثيلاً لمعتنقي الباطن في الإسلام، ومن هنا كانت تسميتهم الباطنية. غير أنه كثيراً ما استعملت هذه التسمية بطريقة مُسيئة على أيدي المصادر المعادية للإسماعيليين، وهي التي اتهمت الإسماعيليين عموماً بتجاهل الظاهر أو الشعائر الإسلامية. ويُظهر الدليل المتوفر بوضوح بما في ذلك النصوص الموجودة للعهد أو الميثاق الإسماعيلي، أن الإسماعيليين الأوائل لم يكونوا مُعفَين بأي معنى كان من الالتزام بالشريعة وطقوسها وفرائضها. إن مثل هذه الاتهامات بالإباحة الموجهة ضد الإسماعيليين الأوائل تبدو كأنها تجذّرت بكاملها في الأعمال العدائية لأعدائهم، وهم الذين وجهوا لومهم إلى مجمل الجماعة الإسماعيلية بسبب ممارسات وآراء المجموعات القرمطية المناوئة للإسلام، ولا سيما منهم قرامطة البحرين.

لقد عَلَّمَ الإسماعيليون أن الحقائق السرمدية المستورة في الباطن إنما تمثل في الحقيقة الرسالة المشتركة الصحيحة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، غير أن حقائق الأديان التوحيدية التي يعترف بها القرآن قد احتجبت بشرائع ظاهرة مختلفة وفقاً لمتطلبات الظروف الزمنية المتغيرة. وفي الوقت الذي أعلن فيه الأنبياء الشرائع، فإن وظيفة خلفائهم الأوصياء (مفردها وصي) والأئمة تكمن في تفسير معناها الحقيقي وشرحه لأولئك الذين جرى تبليغهم الدعوة بطريقة صحيحة

واعترفوا بالمرجعيات التعليمية الشرعية لدورهم. وكانت الحقائق الثابتة المتضمنة في الباطن في الدور الإسلامي هي صلاحية خاصة ومطلقة للإمام الإسماعيلي المعصوم الذي لا يخطئ والمهتدي بالله، بعد النبي ووصيه، وصلاحية هرمية المعلمين (حدود الدين) الذين يُعينهم الإمام.

وبالإمكان جعل الحقائق الكامنة وراء الكتب والشرائع المنزلة ظاهرة من خلال ما يُسمّى التأويل، أي التفسير الرمزي أو الباطني الذي أصبح علامة مميزة للإسماعيلية[١٦٣]. ويجب تمييز التأويل، الذي يعني حرفياً العودة إلى الأصل أو استخراج الباطن من الظاهر، من التفسير، أي شرح معاني النصوص الدينية الظاهرة والتعليق عليها، ومن التنزيل، وهو الذي يشير إلى الكتب الدينية المنزلة عبر وسطاء ملائكيين. وغالباً ما اتخذ التأويل الذي مارسه الإسماعيليون الأوائل صيغة طريقة القبالة في التأويل، معتمداً على خواص الأعداد والحروف الرمزية والباطنية. ومع أنه وُجدت أساليب مشابهة من التفسير والشروح الروحانية في التراث اليهودي - المسيحي الأقدم وعند أهل العرفان، إلا أن الأصول المباشرة للتأويل الإسماعيلي هي إسلامية وربما يمكن العودة بها إلى الدوائر الشيعية في القرن الثاني/الثامن على وجه الخصوص. وكان الهدف من التأويل الذي استخدمته الإسماعيلية على نطاق واسع هو إظهار المستور كي يتم الكشف عن الحقيقة الروحانية الصحيحة. لقد مثَّل رحلة من الظاهر، أو المعنى الخارجي، إلى الأفكار الأصلية الكامنة في الباطن، دافعة بالحروف لترتدّ إلى معانيها الحقيقية، أي إلى الحقائق. وباختصار، اقتضى الانتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من الشريعة إلى الحقيقة، أو من التنزيل إلى التأويل، الانتقال من الظاهر إلى الحقيقة الصحيحة، ومن حروف التنزيل إلى الرسالة الباطنية وراءها، ومن الرمز إلى المرموز. لقد قابلت انتقالاً من عالم الظواهر إلى عالم كنه الأشياء. ويرى الإسماعيليون أن التعرف إلى الحقائق، الذي يتحقق من خلال التأويل أو تأويل الباطن، يقود في واقع الأمر إلى ولادة روحية مجددة. لقد أضاف التأويل، الذي يُترجَم أيضاً كتأويل روحاني أو شروحات وتفاسير تأويلية، وجهة نظر أكثر حبكاً إلى النظرة القرآنية للعالم، وهو الذي سرعان ما تطور إلى نظام فكري. وتشهد

على مركزية التأويل بالنسبة إلى الإسماعيليين الأوائل حقيقة أن جُلَّ أدبهم كان يتكوّن، كما هو واضح، من كتابات من صنف التأويل كانت تسعى إلى إيجاد مبررات للعقائد الإسماعيلية في الآيات القرآنية. وهكذا، أرسى الإسماعيليون الأوائل أسس نظامهم الديني اللاحق إضافة إلى علومهم الفكرية، التي طبقاً لها يتحقق تقدم أتباع المذهب من علوم الظاهر للشريعة، والتاريخ، إلخ، إلى موضوعات الباطن المكوّنة من التأويل، العلم الوسيط المؤدي إلى الحقائق، أو العلم النهائي الذي يشكل الغاية النهائية للتحصيل الإنساني.

لقد شكّلت الحقائق نظاماً عرفانياً بالنسبة إلى الإسماعيليين الأوائل، وهو نظام مثَّلَ عالماً من الحقيقة الروحانية الإسماعيلية الباطنية المميزة. وكانت المكوّنتان الأساسيتان لهذا النظام تفسيراً دورياً للتاريخ الديني وعقيدة كوزمولوجية عرفانية. وقد سبق للإسماعيليين الأوائل أن طوّروا، بحلول ثمانينيات القرن الثالث/ تسعينيات القرن التاسع، تفسيراً دورياً للزمان والتاريخ الديني للبشرية، وهو ما طبقوه على الشريعتين اليهودية - المسيحية إضافة إلى ديانات من فترة ما قبل الإسلام. وكان لهم مفهومهم الخاص شبه الدوري وشبه الخطي للزمان. وفهموا الزمان باعتباره تقدماً مطّرداً لأدوار أو عهود متتالية ذات بداية ونهاية[١٦٤]. لقد طوّر الإسماعيليون، على أساسٍ من رؤيتهم الزمنية التخيّرية، وهي التي عكست تأثيرات يونانية ويهودية - مسيحية وعرفانية إضافة إلى الأفكار الإيسكاتولوجية للشيعة الأوائل ووجهة نظر القرآن في تطور الإنسان، طوّروا مفهوماً للتاريخ الديني على أساس عهود الأنبياء المختلفين الذين أقرّ بهم القرآن. واندمجت هذه الرؤية مع عقيدتهم حول الإمامة التي توارثوها في إطارها الأساسي عن الإمامية.

واعتقد الإسماعيليون الأوائل، طبقاً لذلك، أن التاريخ الديني للإنسانية قد بلغ تمامه في سبعة أدوار ذات مدد زمنية متنوعة، كل واحد افتتحه نبي ناطق، أو ناطق برسالة منزلة كانت تضم في جانبها الظاهري شريعة دينية[١٦٥]. وكان النطقاء المعروفون بأولي العزم في الأدوار الستة الأولى من تاريخ الإنسانية هم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. واعتقد الإسماعيليون الأوائل، إضافة إلى

ذلك، وربما عن طريق إسقاط أفكارهم القائمة آنئذٍ على الماضي، أن كل واحد من النطقاء الستة الأوائل قد استُخلف بوصي روحي أو الوصي، وهو الذي يُدعى أيضاً بالأساس أو الصامت، الذي تولى تفسير الحقائق الباطنة المحتواة في البعد الباطني لرسالة ذلك الدور المنزلة للخاصة. وخلال الأدوار الستة الأولى كان شيث وسام وإسماعيل وهارون أو يوشع، وشمعون الصفا وعلي هم أولئك الأوصياء. وتلى كل واحد من هؤلاء الأوصياء أو الأسس أو الصامتين بدوره سبعة أئمة عُرفوا بالمتمّين (مفردها متم)، وهم الذين حافظوا على المعنى الحقيقي للكتب الدينية والشرائع بجانبيها الظاهري والباطني. وفي كل دور نبوي، يرتقي الإمام السابع في المرتبة ليصبح ناطق الدور التالي، فينسخ شريعة الناطق السابق ويعلن واحدة جديدة. ولن يتغير هذا النمط إلا في الدور السابع والأخير من التاريخ فحسب.

وكان سابع أئمة الدور السادس، أي دور النبي محمد، هو محمد بن إسماعيل الذي كان قد دخل كهف السرية. وبعودته إلى الأرض مرة أخرى، يصبح الناطق السابع والقائم أو المهدي الذي يحكم في الدور الإيسكاتولوجي الأخير. وهو فقط الذي يجمع في شخصه رتبتي الناطق والأساس، لكونه أيضاً آخر الأئمة. ومحمد بن إسماعيل هو الذي يقوم بإعلان الدور الأخير من العالم. لكن ليس له، على أية حال، إعلان شريعة جديدة، غير أنه يقوم، بدلاً من ذلك، بالكشف التام عن الحقائق الباطنية المستورة خلف جميع الرسائل التي سبقته، وهي الحقائق التي لم يُكشف عنها كاملةً حتى تلك الآونة، وكانت تعطى للخاصة من البشر. وهكذا، تصبح الحقائق في الدور الأخير، قبل نهاية العالم، معروفة بالكامل، خالصة من كل ما تعلق بها من رموز، وتؤذن ببدء عصر من المعرفة الروحانية الخالصة. ولن تكون هناك حاجة إلى التمييز بين الظاهر والباطن، أو المعنى الحرفي للشريعة وروحانيتها الباطنة، في عصر المهدي هذا. فمحمد بن إسماعيل سيحكم العالم بالعدل ثم ينهي بعد ذلك العالم المادي. وهو الذي سيكون قائم القيامة، ودوره سوف يؤذن بنهاية الزمان والتاريخ الإنساني.

من أجل التوفيق بين ما يبدو عالماً خالداً من جهة، وبين عدد محدود من

الأدوار ووجود إنساني مؤقت جزئياً من جهة أخرى، قام الإسماعيليون اللاحقون بإفساح المجال لسلاسل أعظم ولامتناهية من الأكوار. وقد تصوّروا، على أساس من الاجتهاد في مجالات الفلك وعلم النجوم، وجود كور أعظم مكوّن من عدد كبير من الأكوار، وكل كور منها مقسّم إلى سبع فترات، وتكون القيامة الكبرى هي خاتمة المطاف لكل ذلك. واعتقدوا بالإضافة إلى ذلك أن أكوار الزمان تتقدّم من خلال عهود الستر، في الوقت الذي يكون فيه الظهور والحقيقة الصحيحة مختلفين جذرياً، ومن خلال عهود الكشف عندما تكون الحقيقة ظاهرة ولا تحتاج إلى شريعة خارجية.

في ضوء هذه النظرة العالمية التوحيدية الجامعة طوّر الإسماعيليون نظامهم الفكري الذي لم يستهوِ المسلمين المنتمين إلى جماعات دينية وطبقات اجتماعية مختلفة فحسب، بل وجماعات متنوعة من غير المسلمين أيضاً. الإسماعيليون وحدهم، من بين جميع الجماعات المسلمة الأخرى، هم من استوعبوا بشمولية كبيرة في مخططهم الدوري للتاريخ الديني التراث اليهودي - المسيحي إضافة إلى تشكيلة متنوعة من أديان ما قبل الإسلام الأخرى، ولا سيما الزرادشتية والمزدكية، وهما الديانتان اللتان كانتا لا تزالان تتمتعان ببعض الشهرة في تلك الآونة في العالم الإيراني. وقد قدمت الدعوة إلى مهدية محمد بن إسماعيل قدراً عظيماً من الجاذبية المهدوية في البيئة الإسلامية للدعوة الإسماعيلية المبكرة، ولا سيما بين الإماميين الشيعة. وهكذا، كانت الدعوة الإسماعيلية ستضمن الخلاص في هذه الحياة والنجاة في الحياة الآخرة. وعلى أساس هذه التعاليم جرى تطوير حركة إسماعيلية موحدة بسرعة بعد منتصف القرن الثالث/ التاسع.

لقد أدخل الإصلاح الذي استحدثه عبد الله المهدي تعديلات هامة على النظرة الدورية إلى التاريخ الديني التي طرحها الإسماعيليون الأوائل. وفيما واصل القرامطة المنشقون التمسك بالعقيدة المبكرة بعد انقسام ٢٨٦/ ٨٩٩، نجد أن الفرقة الإسماعيلية الفاطمية الموالية قد طوّرت مفهوماً مختلفاً عن الدور السادس في التاريخ الديني، أي دور الإسلام. فمن خلال إفساحه المجال لاستمرارية الإمامة، أفسح عبد الله المهدي في المجال لأكثر من سبعة واحدة من الأئمة أثناء

دور الإسلام. وكانت النتيجة أن فقد الدور السابع، الذي حددناه سابقاً باعتباره العصر الروحاني للمهدي، أهميته الإيسكاتولوجية والشعبية بصورة كاملة في تلك الآونة بالنسبة إلى الإسماعيليين الفاطميين وإلى آخرين غيرهم. ومنذ تلك الفترة، أصبح العهد الأخير، بغض النظر عن طبيعته، مؤجلاً إلى ما لا نهاية في المستقبل، كما أصبحت وظائف المهدي الذي سيبتدئ يوم القيامة في نهاية الزمان، شبيهة بتلك التي تصورها المسلمون الآخرون. أما القرامطة، فقد تمسكوا بمعتقدهم الأصلي، أي مهدية محمد بن إسماعيل ودوره، باعتباره الناطق السابع، في إنهاء دور الإسلام، وقدموا، بعد سنة ٢٨٦/ ٨٩٩، توقعات محددة لعودته. فالداعي القرمطي النسفي، على سبيل المثال، تصوّر في كتابه **المحصول** الدور السابع كدور بلا شريعة دينية. بل يبدو، إضافة إلى ذلك، أنه اعتقد بأن دور الإسلام قد سبق له أن وصل إلى نهايته مع الحضور الأول لمحمد بن إسماعيل. وبالتالي يجب النظر إلى حصار القرامطة لمكة ضمن هذا السياق. وقد برهنت هذه التطورات على أنها كانت كارثية بالنسبة إلى الحركة القرمطية. واستغلها الجدليون من السنّة لتوجيه الاتهام إلى الإسماعيليين بأكملهم بممارسة الخلاعة والفجور والإباحية.

أما المكوّن الرئيسي الثاني لنظام الحقائق الإسماعيلي المبكر فكان الكوزمولوجية[١٦٦]. ويبدو أن الدعوة إلى هذه العقيدة الكوزمولوجية من العهد ما قبل الفاطمي، وهي التي صيغت في النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع، كانت شفوية ضمن الدوائر الإسماعيلية ولم تُحفظ في أي من النصوص الإسماعيلية المبكرة. وفي الأزمنة الحديثة، أعاد س. م. شتيرن وهـ. هالم بناء الكوزمولوجية الأصلية للإسماعيليين ودراستها على أساس من شواهد مجتزأة حُفظت لنا في بعض النصوص والكتابات المتأخرة، ولا سيما في أعمالٍ لأبي حاتم الرازي وأبي يعقوب السجستاني[١٦٧]، وفوق ذلك كله، في رسالة لأبي عيسى المرشد، الداعي الفاطمي والقاضي في مصر إبان فترة حكم الإمام - الخليفة المعز (٣٤١-٣٦٥/ ٩٥٣-٩٧٥)[١٦٨]. وهناك كذلك تلك الإشارات المعاصرة الثمينة التي تضمّنتها بعض النصوص الزيدية في اليمن[١٦٩]. وطبقاً

لهذا الشاهد الذي عاينه بنحو وافٍ كل من شتيرن وهالم[١٧٠]، فإن مجمل الحركة الإسماعيلية قد تبنّت كوزمولوجية ما قبل الفاطميين إلى أن حلت محلها في القرن الرابع/العاشر كوزمولوجية جديدة ذات مصدر أفلاطوني مُحدث. لقد تضافرت، بشكل أكثر تخصيصاً، مجموعات معقدة من البواعث في كوزموغونية ميثولوجية، وقدّمت وصفاً لخلق العالم وللتشابه بين العالمين الأرضي والسماوي.

وطبقاً لهذه العقيدة الكوزمولوجية المبكرة، فقد كان الله موجوداً عندما لم يكن ثمة مكان ولا زمان ولا أبدية (أو خلود). ومن خلال إرادته ومشيئته خلق الله النور وخاطبه بالأمر القرآني للخلق، كُنْ، داعياً الخلق إلى الكينونة. ومن خلال مضاعفة عددية لهذين الحرفين اللذين يكوّنان الأمر الإلهي، الكاف والنون، اكتسبت «كُنْ» صفتها الأنثوية، كوني. وبأمر من الله، خلقت «كوني»، المخلوق الأول الذي يدعى السابق أيضاً، ومن نورها المخلوق الثاني الذي يدعى «القدر» ليعمل وزيراً ومساعداً لها. وقد مثَّلَ «قدر»، وهو الذي يُسمّى بالتالي، مبدأ الذكورة. وهكذا، أصبح «كوني» و«قدر» يمثّلان المبدأين الأصليين للخلق وقد اقترنا بالمصطلحين القرآنيّين، «القلم» و«اللوح». وكان المؤلفون الزيديون من القرن الرابع/العاشر قد أساؤوا فهم هذين المبدأين بصورة فاحشة، ورووا أن إسماعيلية اليمن في وقتهم قد عدّوا «كوني» و«قدر» إلهين لهم.

تألفت الأسماء العربية لهذا الزوج الأصلي، « كوني» و«قدر»، من سبعة حروف ساكنة (ك و ن ي ق د ر)، وقد سُمّيت أيضاً بالحروف العلوية. وفُسِّرت هذه الحروف باعتبارها نماذج أولية للنطقاء السبعة ورسالاتهم المنزلة، بدءاً بالكاف الذي يمثّل آدم وانتهاءً بالراء الذي يمثّل المهدي أو القائم. ومن سباعية الحروف الأصلية نشأت كل الحروف الأخرى للأبجدية والأسماء العربية، وظهرت مع الأسماء في الوقت عينه، الأشياء ذاتها التي تشير إليها. وهكذا، فقد وفّرت الحروف والكلمات في هذا النظام - كوزموغونية ميثولوجية قبالية - تفسيراً جاهزاً لنشأة الكون وتكوينه. فالنشاط الإبداعي لله عبر وساطة أول زوج أولي جاء بالكائنات الخاصة بالعالم الروحاني أو البليروما. وخلقت «كوني» من

نورها الكروبيين المطابقين للشيروبيم في العلوم الملائكية لليهودية - المسيحية، وذلك بصورة مطابقة للنطقاء السبعة. ومنحت الكروبيين أسماءً باطنية لم تكن معانيها مفهومة إلا من «أولياء الله» وتابعيهم من المؤمنين الصادقين، أي الإسماعيليين على وجه التحديد. ثم خلق «قدر» بأمر من «كوني»، اثني عشر كائناً روحانياً من نوره وأعطاها أسماءها. وأسماء العديد من الكائنات الروحانية معروفة من خلال علم الملائكة الإسلامي، ومنها: رضوان (حارس الجنة) ومالك (ملاك جهنم). وتعمل الكائنات الروحانية كوسائط بين «قدر»، الذي فيه احتجبت «كوني» عن الخلق، والأنبياء الناطقين والأئمة في التاريخ الإنساني. وأدّى أول ثلاثة كائنات روحانية أو أقانيم، الذين يُسمّون «الجد» و«الفتح» و«الخيال» ويقترنون بكبار الملائكة جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، دوراً قيادياً في التوسط بين العالم الروحاني وحدود الدين في العالم المادي[١٧١]. ومثّلت الكائنات الروحانية الثلاثة هذه - الجد والفتح والخيال - هي و«كوني» و«قدر» مخمّساً هاماً، حيث وفّرت روابط بين كوزمولوجية الإسماعيليين الأوائل ونظرتهم الدورية إلى التاريخ الديني. وتحمّلت هذه العقيدة الكوزمولوجية مسؤولية خلق العالم المادي السفلي. وكان العالم الأرضي قد خُلق أيضاً بوساطة «كوني» و«قدر»، بدءاً بخلق الهواء والماء المقترنين من ناحية باطنية بالمصطلحين القرآنيين «العرش» و«الكرسي»، ثم بخلق السماوات السبع والأرض والبحار السبعة، وهكذا.

وهناك في هذه الكوزمولوجية الكثير من المشابهات بين العالمين الروحاني والمادي. فكل شيء في العالم العلوي تقريباً مطابق لشيء في العالم السفلي كالتطبيقات بين « كوني» والشمس، و«قدر» والقمر، والكروبيين السبعة والسماوات السبع، إلخ. وكان لكوزمولوجية الإسماعيليين الأوائل غاية أساسية مرتبطة بعقيدة النجاة والخلاص. فالإنسان الذي يظهر في نهاية عملية الخلق، بعيد عن أصله وعن خالقه. وهكذا، أصبح هدف هذه الكوزمولوجية تبيان الطريق المؤدية إلى إزالة هذه المسافة وتحقيق خلاص الإنسان. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا اكتسب الإنسان العلم (غنوسيس باليونانية) المتعلق بأصله وأسباب بعده عن

الله، وهو علم يجب إعطاؤه من أعلى على أيدي رسل الله، النطقاء، كما هو معترف به في القرآن.

إن كوزمولوجية ما قبل الفاطميين الإسماعيلية تتضمّن جميع الخصائص الأساسية لنظام عرفاني. وبموجب النظام الأخير، فإن أول مخلوقات الله هي أنثى في العادة، ولذلك نجد هنا أيضاً أن الأمر القرآني الأصلي للخلق، «كُنْ»، قد تحوّل إلى الصيغة المؤنثة «كوني». ومن الخصائص الأساسية الأخرى لهذا النظام العرفاني الخلق التقدمي للعالم الروحاني أولاً ثم بعده للعالم المادي، وبُعد الإنسان عن الله وخلاصه عبر العلم الذي يصل إليه من خلال الرسل. وبالفعل، ثمة تماثل قوي بين العديد من موضوعات ومفاهيم هذا النظام الميثولوجية والأعداد الرمزية والاجتهادات التأويلية من جهة وبين أنظمة القدماء من أهل العرفان اليونانيين، كنظام سَمَريتان وما يتصل به من نظامي أوفايت وباربيلو العرفانيين المصنّفين تحت علامة أنماط العرفان «السوري - اليهودي»، إضافة إلى النظام العرفاني للصابئة الذي تطور في جنوب العراق حيث عاش وازدهر أوائل الإسماعيليين. ونجد أيضاً بعض التأثيرات اليهودية - المسيحية كالمنشأ الغائي والنهائي للكروبيين. غير أنه يبدو أن أيّاً من هذه الأنظمة المبكرة لم يكن نموذجاً أصلياً مباشراً لكوزمولوجية الإسماعيليين الأوائل، نموذجاً أصلياً تطوّر من ذاته ونما بنفسه في مناخ إسلامي معتمداً على مصطلحات قرآنية وعقائد شيعية بينما كان يبني من حيث الظاهر على نموذج كُلّي من صنف أقدم من العرفان.

لقد ظهر الإسماعيليون الأوائل وعاشوا ضمن تراث شيعي إمامي، ونظموا حركة ثورية باسم الإمام الإسماعيلي من أهل البيت. وكانت عقائد الإسماعيليين، في حدّ ذاتها، من أصل إسلامي أساساً، مع أنهم استعاروا أيضاً من تقاليد وموروثات أقدم عهداً. غير أن أعداء الإسماعيليين من المسلمين حاولوا منذ وقت مبكر تصوير عقائدهم كأنها مناوئة للإسلام ومتجذّرة بشدة في تراث غير إسلامي، ولا سيما في الأديان الثنوية الإيرانية المتنوعة كالزرادشتية والمانكية. لكن هذه المزاعم لا تجد سنداً لها في نتائج البحث المتعلق بالعقائد الإسماعيلية المبكرة. إن «كوني» و«قدر» لا يعكسان، على سبيل المثال، ثنائية كونية من النور والظلمة،

أو الخير والشر، بالصورة التي وردت فيها في بعض هذه التقاليد الدينية الأقدم عهداً[١٧٢]. إن الأدلة المتوفرة توضح، في الحقيقة، أن الإسماعيليين أوجدوا تقليداً عرفانياً إسلامياً خاصاً بهم، وهو تقليد ارتبطت فيه الكوزمولوجية ارتباطاً وثيقاً بعقيدة للخلاص والنجاة وبوجهة نظر محددة بخصوص التاريخ الديني للإنسانية.

حواشي الفصل الثالث

١. النوبختي، **فرق**، ص ٥٥؛ القمي، **المقالات**، ص ٧٨؛ سانشدينا، **المهدوية الإسلامية**، ص ١٥٣-١٥٤.

٢. لويس، **أصول**، ص ٣٨؛ إيفانوف، **المؤسس المزعوم**، ص ١٥٩؛ «الإمامة في العقيدة الإسماعيلية»، *Der Islam*، ٣٧ (١٩٦١)، ص. ٤٤.

٣. الكليني، **الأصول**، م ص، ٣١١-٧٠٣؛ الكشي، **الرجال**، ص ٤٥١، ٤٦٢؛ **المفيد، الإرشاد**، ص ٤٣٦-٤٤٠؛ الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ٢٢١، ٢٠٥، ١٩٠، ٧٥.

٤. الأعمال الإمامية المبكرة غطت هذه المجموعات. النوبختي، **فرق**، ص. ٥٧، ٦٤-٦٧، ٧١-٧٢؛ القمي، **المقالات**، ص. ٧٩-٨٠، ٨٦-٨٩؛ الأشعري، **مقالات**، ص. ٢٥، ٢٧-٢٩؛ ابن حزم، **الفصل**، م٤، ص. ٩٣، ١٨٠؛ فريد لاندر، «ضلالات»، ص. ٤٤، ٧٦؛ الشهر ستاني، **الملل**، م١، ص. ١٦٥-١٦٩؛ عمر، «بعض جوانب»، ص. ١٧٨-١٧٩؛ المقدسي، **دراسات عربية وإسلامية تكريماً لـ هـ.آ. رجب**، ص. ٦٣٨-٦٣٩، ٦٤٥ وما بعدها؛ كوهلبرغ، «موسى الكاظم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٦٤٥.

٥. الطبري، **تاريخ**، م٣، ص. ٥٥١-٥٦٨؛ المسعودي، **مروج**، م٦، ص. ٢٦٦-٢٦٨؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ٤٣١، ٤٤٢؛ فيشيا فاكليري، «علي بن الحسين صاحب فخ»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٦١٥.

٦. النوبختي، **فرق**، ص. ٦٧، ٧٢؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٩، ٩٣؛ الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٣١١؛ الأصفهاني، **مقاتل**، ٥٦١؛ الطباطبائي، **الإسلام**، ص. ٦٣، ٢٠٥؛ لاوست، **انشقاقات**، ص. ٩٨-١٠٠؛ لويس، «علي الرضا»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٣٩٩؛ مادلونغ، «علي الرضا»، *EIR*، م١، ص. ٨٧٧-٨٨٠.

٧. إن عقيدة الإمامة للشيعة الاثني عشرية التي أخذت شكلها النهائي في النصف الأول من القرن الرابع/العاشر هي ما يميز الشيعة الاثني عشرية من الإمامة المبكرة. انظر: النوبختي، ص. ٩٠-٩٣؛ القمي، ص. ١٠٢-١٠٦؛ الكيلني، م١، ص. ٣٢٨؛ وما كتبه الشيخ الصدوق المعروف بابن بابويه والشيخ المفيد. وانظر، لاوست، **انشقاقات**، ص. ١٤٦ وما بعدها؛ واط، فترة التكوين، ص. ٢٧٤؛ نصر، «الاثنا عشرية» **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ٢٧٧؛ كوهلبرغ، «من الإمامة إلى الاثني عشرية»، مجلة *BSOAS*، ٣٩(١٩٧٦)، ص. ٥٢١-٥٣٤؛ هالم، **الشيعة**، ص. ٢٨ وما بعدها؛ ومقالته «عسكري»، *EIR*، مادلونغ، «علي الهادي» *EIR*، م١، ص. ٨٦١؛

٨. النوبختي، ص. ٥٧؛ القمي، ص. ٨٠؛ أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة**، ج٣، تح. السامرائي، **الغلو والفرق الغالية** (بغداد، ١٩٨٨)، ص. ٢٨٧.

٩. الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ٢٧، ١٦٧؛ فريد لاندر، «ضلالات»، **التعليقات**، ص. ٢٦، ٤٠، ٥١.

١٠ . النوبختي، ص. ٥٨؛ القمي، ص. ٨٠؛ الأشعري، ص. ٢٦؛ البغدادي، ص. ٣٦؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٤٣١؛ الطوسي، **الرجال**، ص. ٣١٠.

١١ . إيفانوف، **المؤسس المزعوم**، ص. ١٠٨.

١٢ . أبو يعقوب السجستاني، **إثبات النبّوة**، تح. عارف تامر (بيروت، ١٩٦٦)، ص. ١٩٠؛ وورد ذكر إسماعيل بلقب المبارك في رسالة المهدي إلى إسماعيلية اليمن، التي وردت في كتاب، **الفرائض وحدود الدين** لجعفر بن منصور اليمن، ونشرها مع الترجمة الإنكليزية حسين ف. الهمداني بعنوان **في نسب الخلفاء الفاطميين** (القاهرة، ١٩٥٨)؛ انظر مقالة همداني وبلوا حول هذه الرسالة في مجلة *JRAS*، (١٩٨٣)، ص. ١٧٣-٢٠٧.

١٣ . النوبختي، ص. ٦٢؛ القمي، ص. ٨٤؛ ومقالة «إمامة» لمادلونغ، ص. ٤٦.

١٤ . النوبختي، ص. ٥٨؛ القمي، ص. ٨١.

١٥ . النوبختي، ص. ٦٠؛ القمي، ص. ١٠٣.

١٦ . ب. لويس، **أصول**، ص. ٣٣-٣٥.

١٧ . النوبختي، ص. ٩٠؛ القمي، ص. ١٠٣؛ الكشي، ص. ٤٧٣.

١٨ . انظر جعفر بن منصور اليمن، **أسرار النطقاء**، في: إيفانوف، **تقليد إسماعيلي بخصوص نشأة الفاطميين** (لندن، ١٩٤٢)؛ **وسرائر وأسرار النطقاء**، تح.م. غالب (بيروت، ١٩٨٤)، ص. ٢٥٦-٢٥٨؛ القاضي النعمان، **شرح الأخبار**، تح. الحسيني الجلالي (قم، ١٩٨٨)، م٣، ص. ٣٠٢-٣١٠؛ إدريس، **عيون الأخبار**، تح.م.غالب (بيروت، ١٩٧٣-١٩٨٤)، م٤، ص. ٣٣٢-٣٥٠؛ مقالة دفتري، «إسماعيل بن جعفر الصادق»، *EIR*، م٨، ص. ٦٢٥؛ عارف تامر، **الإمامة في الإسلام** (بيروت، ١٩٦٤)، ص. ١٨٠. ويذكر غالب تاريخاً مختلفاً في أعلام الإسماعيلية (بيروت، ١٩٦٤) ص. ١٦١.

١٩ . البهروجي، **كتاب الأزهار**، في منتخبات إسماعيلية، تح.عادل العوا (دمشق، ١٩٥٨)، ص. ٢٣٤؛ محمد ح. فراهاني، **سفر نامة**، تح. فرمانيان (طهران، ١٩٦٣)، ص، ٢٨٨.

٢٠ . جعفر بن منصور اليمن، **أسرار**، في إيفانوف، **نشأة**، ص. ١٠٣؛ تح.غالب، ص. ٢٦٢؛ إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٣٤؛ **وزهر المعاني**، في، **نشأة**، ص. ٤٧ وما بعدها؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٤٣١؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ: قسم الإسماعيليين**، تح.دانيشبزوه ومدرسي (طهران، ١٩٥٩)، ص. ١٠، وسنشير إليه بعد الآن بـ«قسم الإسماعيليين».

٢١ . الكشي، **الرجال**، ص. ٣٣٤؛ إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٢٦؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ٢٩٦؛ الطوسي، **فهرست**، ص. ٣٣٤؛ وكتابه **الرجال**، ص. ٣١٠؛ ابن شهراشوب، **مناقب**، م٥، ص. ٢٩.

٢٢ . ابن عنبة، **عمدة الطالب**، ص. ٢٣٣؛ زاهد علي، **تاريخ الفاطميين**، م١، ص. ٤١-٤٣، ٦٣.

٢٣. ذكر المقريزي سنة ١٣٢/ ٧٥٥ في **اتعاظ**، م١، ص. ١٥؛ مصادر أخرى ذكرت سنة ١٤٥/ ٧٦٢. انظر الجويني، **تاريخ فاتح العالم**، تح. قزويني (لندن، ١٩١٢-١٩٣٧)، م٣، ص. ١٤٦؛ رشيد الدين، **قسم الإسماعيليين**، ص. ١٠؛ وغيرها.

٢٤. الكشي، **الرجال**، ص. ٣٩٠، ٣٥٤، ٣٢١، ٢١٧؛ إيفانوف، «إمام إسماعيل»، **مجلة وقائع الجمعية الآسيوية في البنغال**، ن.إس، ١٩(١٩٢٣)، ص. ٣٠٥.

٢٥. أشهر هذه الأعمال منسوب إلى المفضل بن عمر الجعفي، كتاب **الهفت والأظلة**، تح. عارف تامر وآ. خليفة (بيروت، ط١٩٧٠، ٢٠)؛ وتح. م. غالب (بيروت، ط١٩٨٣، ٤٠)؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ٣٠، حيث ذكر أن إعدام المفضل كان عام ٧٦٢/١٤٥؛ وإيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٥٩، ٦٤، ١٠١؛ ودفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٦٣.

٢٦. حول المفضل انظر الكشي، **الرجال**، ص. ٢٩٥؛ الطوسي، **فهرست**، ص. ٣٣٧؛ الطوسي، **الرجال**، ص. ٣١٤، ٣٦٠؛ الأشعري، **مقالات**، ص. ٢٩، ١٣؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٣٦؛ الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٦٨.

٢٧. الكشي، **الرجال**، ص. ٢٤٤؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ٨١؛ لويس، **أصول**، ص. ٣٩؛ عمر، «بعض جوانب»، ص. ١٧٧.

٢٨. ل. ماسينيون، «شرح مخطط الكوفة» في كتابه، *Opera Minora*، م٣، ص. ٥٠؛ لامنز، **تشكيل**، ص. ١٥٥، ١٥٨.

٢٩. ل. ماسينيون، «ببليوغرافيا القرامطة»، ص. ٣٢٩؛ «أصول أسرة بني الفرات الشيعية التي تولت الوزارة»، و«القرامطة» في **الموسوعة الإسلامية**، ط١، ص. ٧٧٠؛ وعدّل تاريخ وفاة أبي الخطاب في *SEI*، ص. ٢٢١؛ كوربان، *Étude*، ص. ١٥.

٣٠. ل. ماسينيون، **حلف سلمان والبدايات الروحانية لإسلام إيران** (تورز، ١٩٣٤)؛ الترجمة الإنكليزية (بومباي، ١٩٥٥)، ص. ١٠-١٢؛ إيفانوف، **المؤسس المزعوم**، ص. ١٦٥-١٦٩.

٣١. لويس، **أصول**، ص. ٤٢ وما بعدها؛ جعفر بن منصور اليمن، **أسرار**، في إيفانوف، **نشأة**، ص. ٩٥؛ تح. غالب، ص. ٢٥٦، وذكر أن إسماعيل كان يحضر ضمن جماعة يقودها أبو الخطاب.

٣٢. إيفانوف، **المؤسس المزعوم**، ص. ١٣٨ وما بعدها؛ القاضي، **الكيسانية**، ص. ٢٨٩ وما بعدها.

٣٣. انظر أعمال القاضي النعمان، **دعائم**، م١، ص. ٤٩؛ كتاب **المجالس والمسايرات**، تح. الفقي (تونس، ١٩٧٨)، ص. ٨٤.

٣٤. إيفانوف، «ملاحظات حول أم الكتاب»، *RE I6* (١٩٣٢)، ص. ٤١٩؛ وكتابه **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٩٣-١٩٥؛ ماسينيون، «بدايات العرفان في الإسلام»، مجلة *EJ*، ٥(١٩٣٧)، ص. ٥٥ وما بعدها دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٦٥.

٣٥. أم الكتاب، تح. إيفانوف، في *Der Islam*، ٢٣(١٩٣٦)، ص. ١١؛ وله ترجمة إيطالية.

٣٦. إيفانوف، **المؤسس المزعوم**، ص. ٩٩؛ كوربان، *Étude*، ص. ١٦.

٣٧. إيفانوف، «ملاحظات حول أم الكتاب»، ص. ٤٢٢-٤٢٥؛ وكتابه **دراسات في الإسماعيلية الفارسية المبكرة** (ط٢٠، بومباي، ١٩٥٥)، ص. ٨، ٨٢؛ كوربان، *Étude*، ص. ١٢، ١٤؛ وتاريخ، ص. ١١١؛ ومراجعة مادلونغ للترجمة الإيطالية في *Oriens*، ٢٥-٢٦ (١٩٧٦)، ص. ٣٥٢-٣٥٨.

٣٨. هالم، **كوزمولوجية الإسماعيلية** (وايزبادن، ١٩٧٨)، ص. ١٤٢-١٦٨؛ وكتابه **الفرقان الإسلامي**، ص. ١١٣-١٩٨؛ ف. دفتري، «أم الكتاب»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ٨٥٤.

٣٩. القمي، **المقالات**، ص. ٥٦-٥٩؛ ماسينيون، «بحث في غلاة الشيعة وبغداد»، *ZDMG*، ٩٢(١٩٣٨)، ص. ٣٧٨-٣٨٢؛ هالم، كوزمولوجية، ص. ١٥٧؛ **والعرفان الإسلامي**، ص. ٢١٨ وما بعدها.

٤٠. القمي، **المقالات**، ص. ٥٩-٦٣؛ الكشي، **الرجال**، ص. ٣٠٥، ٣٩٨-٤٠١؛ ابن حزم **الفصل**، م٤، ص. ١٨٦؛ فريد لاندر، «ضلالات»، ص. ٦٥-٦٦؛ الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٧٥؛ ماسينيون، **حلف سلمان**، ص. ٤٤؛ هالم، **العرفان الإسلامي**، ص. ٢٢٥ وما بعدها؛ لويس، «بشار الشعيري»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٠٨٢.

٤١. حول النصيرية المعروفين بالعلويين أيضاً انظر: النوبختي، **فرق**، ص. ٧٨؛ القمي، **المقالات**، ص. ١٠٠؛ الأشعري، **مقالات**، ص. ١٥؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٣٩-٢٤٢؛ ابن حزم، **الفصل**، م٤، ص. ١٨٨؛ فريد لاند، «ضلالات»، ص. ٧١، الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٨٨؛ دوسون، **تاريخ الدين النصيري** (باريس، ١٩٠٠)؛ باسيت، «النصيرية»، مجلة *EIR*، م١، ص. ٨٠٤-٨٠٦؛ بار أشير وكوفسكي، **الدين النصيري - العلوي** (ليدن، ٢٠٠٢)؛ هالم، «النصيرية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ١٤٥-١٤٨.

٤٢. ماسنيون، **مباهلة المدينة**... (باريس، ١٩٥٥)، ص. ١٩-٢٦؛ وكتابه **حلف سلمان**، ص. ٣٠-٣٩؛ ومقالة هورفيتز، «سلمان الفارسي»، *Der Islam*، ١٢ (١٩٢٢)، ص. ١٧٨-١٨٣؛ ليفي ديللا فيدا، «سلمان الفارسي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٧٠١.

٤٣. حول ملابسات تأليف كتاب «أم الكتاب» والظروف التاريخية للتأليف، انظر مقدمة فيليباني - رونكوني للترجمة الإيطالية للكتاب، ص. ١٧-٤٥؛ ومقالته في *AIUON*، NS، ١٤ (١٩٦٤)، ص. ١١١-١٣٤؛ ومقالته في كتاب **المساهمات الإسماعيلية في الثقافة الإسلامية**، تح. سيد حسين نصر (طهران، ١٩٧٧)، ص. ١٠١-١٢٠.

٤٤. إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٥١-٣٥٦؛ **وزهر المعاني**، في إيفانوف، **نشأة**، ص. ٥٣-

٥٨؛ وتح. غالب، ص. ٢٠٤-٢٠٨؛ ومقالة إيفانوف، «الإسماعيليون والقرامطة»، *JBBRAS*، NS، ١٦ (١٩٤٠)، ص. ٦٠-٦٣؛ مقالة دفتري، «محمد بن إسماعيل الميمون»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٦٣٤-٦٣٥.

٤٥. في **أسرار**، المذكور عند إيفانوف، **نشأة**، ص. ٩٩، تح. غالب، ص. ٢٥٩.

٤٦. مذكور في حواشي القزويني لكتاب الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ١٤٨، ٣١٠-٣١٢، وفي دانشبزوره، «ذيل» (١٩٦٦)، ص. ٢٢.

٤٧. **دستور المنجمين**، مذكور عند دوغويه، دراسات، ص. ٢٠٣ يذكر الهند كأقصى مكان قصده محمد بن إسماعيل. وهناك إشارات أخرى في: ابن عنبة، **عمدة الطالب**، ص. ٢٣٣؛ إدريس، **زهر المعاني**، عند إيفانوف في **نشأة**، ص. ٥٤؛ **وعيون الأخبار**، م٤، ص. ٣٥٣؛ الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ١٤٨؛ رشيد الدين، **قسم الإسماعيليين**، ص. ١١؛ ب. مامور، **جدل حول أصول الخلافة الفاطمية** (لندن، ١٩٣٤)، ص. ٦٦.

٤٨. انظر تعليقات القزويني في: الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ٣١١، وإيفانوف، **نشأة** ص. ٦٧؛ ويضع زاهد علي وفاة محمد سنة ٧٩٩/١٨٣، تاريخ، م١، ص. ٦٥، ٤٣، بينما ذكر كل من ع. تامر، **الإمامة**، ص. ١٨١؛ ومصطفى غالب، **تاريخ الدعوة الإسماعيلية** (ط٢، بيروت، ١٩٦٥)، ص. ٤٦، سنة ٨٠٨/١٩٣ على أنها سنة وفاة محمد.

٤٩. الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٤٨٥؛ الكشي، **الرجال**، ص. ٢٦٣-٢٦٥؛ ابن شهراشوب، **مناقب**، م٥، ص. ٧٧.

٥٠. ابن عنبة، **عمدة الطالب**، ص. ٢٣٤ وما بعدها؛ إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٥٦ وما بعدها؛ **دستور المنجمين** عند دوغويه في **دراسات**، ص. ٢٠٣، ٨؛ وإيفانوف، **نشأة** ص. ٣٨. وتتجنب المصادر الإسماعيلية ذكر أول ولدين لمحمد، ما عدا **زهر المعاني** لإدريس عند إيفانوف، **نشأة**، ص. ٥٣.

٥١. النوبختي، **فرق**، ص. ٦١؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٣؛ ويذكران مجموعة متفرعة تعترف بخط من الأئمة ينحدر من محمد بن إسماعيل. انظر أيضاً، لويس، **أصول**، ٧٨، ٤٠؛ إيفانوف، «الإسماعيليون والقرامطة»، ص. ٧٩ وما بعدها.

٥٢. النوبختي، **فرق**، ص. ٦١-٦٤؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٣-٨٦؛ شتيرن، «الإسماعيليون والقرامطة» في **دراسات تفصيلية في الإسلام**، ص. ١٠٢، ١٠٣، ١٠٨؛ كوهلبرغ، مح. ، **الشيعة**، ص. ٢٧٠، ٢٧٥؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٤٨ وما بعدها.

٥٣. شتروتمان، «السبئية»، **الموسوعة الإسلامية**، م٤، ص. ٢٣؛ هالم، «السبئية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٦٨٣.

٥٤. الهمداني، **نسب**، ص. ١٠-١١.

٥٥. ابن حوشب، **كتاب الرشد والهداية**، تح. جزئي من قبل محمد ك. حسين، في إيفانوف، **مجموعة**، م١ (ليدن، ١٩٤٨)، ص. ١٩٨ وما بعدها.

٥٦. جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، تح. شتروتمان (لندن، ١٩٥٢)، ص. ٦٢، ٧٧،

١٠٣، ١٠٩، ١٣٥.وغيرها؛ تح غالب (بيروت، ١٩٨٤)؛ وجعفر، **أسرار**، تح.غالب، ص. ٢١، ٣٩، ١٠٩...

٥٧. أم الكتاب، **النص**، ص. ٩١-٩٢؛ انظر أيضاً القمي، **المقالات**، ص. ٥٩، ٥٦.

٥٨. شتيرن، «الإسماعيليون والقرامطة»، في **دراسات تفصيلية في الإسلام**. ص. ١٠١؛ مادلونغ، **الاتجاهات الدينية**، ص. ٩٣.

٥٩. النوبختي، **فرق**، ص. ٦٤؛ القمي، **المقالات**، ٨٦.

٦٠. طبقاً للمقدسي، **البدء والتاريخ** (باريس، ١٨٩٩-١٩١٩)، م١، ص. ١٣٧، فإن عنوان كتاب ابن رزام هو «النقض على الباطنية»، لكن المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ٢٣، ذكر العنوان، «كتاب ردّ على الإسماعيلية». انظر أيضاً، إيفانوف، **المؤسّس المزعوم**، ص. ٢؛ طه الولي، **القرامطة** (بيروت، ١٩١٨)، ص. ٢٣٥-٢٣٩.

٦١. الطبري، م٣، ص. ٢١٢٤ وما بعدها.

٦٢. إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٥٧-٣٦٧، ٣٩٠-٤٠٤؛ إيفانوف، **نشأة**، ص. ٣٣ وما بعدها. عادل العوا، **منتخبات إسماعيلية**، ص. ٢٣٢-٢٣٦.

٦٣. النيسابوري، استتار **الإمام في**، إيفانوف، مح.، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، ٤، ج٢ (١٩٣٦)، ص. ٩٣-١٠٧؛ وأعاد نشر النص سهيل زكار في **أخبار القرامطة** (ط٢، دمشق، ١٩٨٢)؛ هالم، «فاطميو سلمية»، في *REI*، ٥٤(١٩٨٦)، ص. ١٣٣-١٤٩؛ كريمير ودفتري، «سلمية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٩٢١-٩٢٣.

٦٤. زاهد علي، **تاريخ**، م١، ص. ٤٣؛ م.ك. حسين، **طائفة الإسماعيلية** (القاهرة، ١٩٥٩)، ص. ١٧؛ تامر، **الإمامة**، ص. ١٨٢؛ غالب، **أعلام**، ص. ٣٤٢-٣٤٤.

٦٥. إيفانوف، **نشأة**، ص. ٥٧، ٤١؛ حسين، **طائفة**، ص. ١٨؛ تامر، **الإمامة**، ص. ١٨٣؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان**، تح. إحسان عباس (بيروت، ١٩٦٨-١٩٧٢)، م٣، ص. ١١٧-١١٩؛ حسن وشرف، **عبيد الله المهدي** (القاهرة، ١٩٤٧)؛ غالب، **أعلام**، ص. ٣٤٨؛ ولكر، «المهدي، عبيد الله»، **الموسوعة الإسلامية**، م٣، ص. ١١٩؛ ف. دشراوي، «المهدي، عبد الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ١٢٤٢؛ هالم، **إمبراطورية المهدي**، تر.بونر (ليدن، ١٩٩٦)، ص. ٥٨ وما بعدها.

٦٦. في رسالة عبد الله المذكور عند الهمداني، **نسب**، ص. ١٠-١١، سُمي بالإمام، بينما لم يرد ذكر والده، الحسين بن أحمد، ضمن الأئمة المستورين. غير أن جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، ص. ٩٨، ذكر إمامته ضمناً. انظر، إيفانوف، **نشأة**، ص. ٥٩، ٤٢؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٧١، ٥٥؛ هالم، «أحمد بن عبد الله»، *EIR*، م١، ص. ٦٣٨.

٦٧. النيسابوري، **استتار**، ص. ٩٥ في، **إيفانوف**، **نشأة**، ص. ٣٧، ١٦٢؛ أبو القاسم المليجي، المجالس المستنصرية، تح.م.ك.حسين (القاهرة، ١٩٤٧)، ص. ١٤٣.

٦٨. انظر مامور، **جدل**، ص. ٦٠، ١٢٤، ١٨٩؛ زاهد علي، **تاريخ**، م١، ص. ٧٤؛ سامي ن. مكارم، «أئمة الإسماعيليين المستورون»، **الأبحاث**، ٢٢ (١٩٦٩)، ص. ٢٣-٣٧.

٦٩. الهمداني، **نسب**، ص. ١١؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٧؛ ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تح. هارون (القاهرة، ١٩٧١)، ص. ٥٩؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٦٩؛ همداني وبلوا، «إعادة تفحّص»، ص. ١٧٩-٢٠١ وفيها تفسير لعملية وضع سلسلة نسب للأئمة الفاطميين.

٧٠. المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ٢٢؛ ماسينيون، «ببليوغرافيا القرامطة»، ص. ٣٣٤؛ مامور، **جدل**، ص. ٣٥، ١٥٩؛ جويني، تاريخ، م٣، ص. ٣٢٨؛ لويس، **أصول**، ص. ٦-٨؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٥٨؛ شتيرن، **دراسات**، ص. ٦١.

٧١. استخدام المقريزي، الجزء التاريخي من عمل أخي محسن في كتابه **اتعاظ**، م١، ص. ٢٢-٢٩، ١٥١-٢٠٢؛ واستخدام الجزء العقائدي في كتابه **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار** (بولاق، ١٨٥٣)، م١، ص. ٣٩١-٣٩٧.

٧٢. استُخدمت، على سبيل المثال، في الفصل حول الباطنية عند البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٦٦، وما بعدها؛ وكان المعتزلي، البستي، قد أنتج حوالى ٤٠٠/١٠٠٩، كتاباً عن الباطنية وأسرارهم، حققه ونشره عبد الجادر بعنوان **الإسماعيليون، كشف الأسرار ونقض الأفكار** (الكويت، ٢٠٠٢)؛ انظر مقالة شتيرن حول البستي وكتابه في *JRAS*، (١٩٦١)، ص. ١٤-٣٥؛ ابن الجوزي استخدم معظم رواية أخي محسن - ابن رزام في كتابه **المنتظم**، ونُشر جزء منه في **أخبار القرامطة**، ص. ٢٥٣-٢٦٨؛ وبنى على هذه الرواية كل من الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ١٥٢ وما بعدها؛ رشيد الدين، **قسم الإسماعيليين**، ص. ١١ وما بعدها؛ لويس، **أصول**، ص. ٥٨-٦٠.

٧٣. يمكن أن نجد النص وقائمة بالموقعين عليه، مع اختلافات بسيطة، في ابن الجوزي، **المنتظم**، م٧، ص. ٢٣٥؛ الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ١٧٤-١٧٧؛ ابن خلدون، **المقدمة**، تر. روزنثال (برنستون، ١٩٦٧)، م١، ص. ٤٥؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ٤٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** (القاهرة، ١٩٢٩-١٩٧٢)، م٤، ص. ٢٢٩؛ مامور، **جدل**، ص. ١٦-٢٩؛ لويس، **أصول**، ص. ٦٠، ٨؛ وغيرها.

٧٤. مامور، جدل، ص. ٣٠-٤٢؛ إيفانوف، **المؤسس المزعوم**، ص. ٨٣-١٠٣؛ آ. آبل، «الديصانية»، في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ١٩٩.

٧٥. ازدهرت هذه البلدة في العصور الوسطى في خوزستان، وتقع آثارها اليوم إلى الجنوب من شوشتر وتعرف باسم بندى قير. انظر **حدود العالم**، تر. مينورسكي (ط٢، لندن، ١٩٧٠)، ص. ١٣٠، ٧٥؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تح. وستنفيلد (ليبزغ، ١٨٦٦-١٩٧٣)، م٣، ص. ٦٧٦؛ لوسترانج، **أراضي الخلافة الشرقية** (ط٢، كامبردج، ١٩٣٠)، ص. ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٤٦؛ ستريك ولوكهارت، «عسكر مكرم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٧١١.

٧٦. ورد هذا العنوان عند النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥؛ تر. دوساسي، **عرض**، م١، المقدمة، ص. ١٤٨؛ وورد بأسماء أخرى مثل، «كتاب البلاغ الأكبر»، عند الديلمي في **بيان مذهب الباطنية**، تح. شترونمان (استانبول، ١٩٣٩)، صفحات كثيرة، و«كتاب السياسة والبلاغ» عند البغدادي في **الفرق**، ص. ٢٧٨.

٧٧. ابن النديم، **الفهرست**، تح. فلوغل، م١، ص. ١٨٩.

٧٨. إيفانوف، **المرشد**، ص. ٧٨، ٤١؛ **والأدب الإسماعيلي**، ٤٤، ٣٨؛ وبوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٥٦، ٤٤.

٧٩. بيكر، *Beiträge*، م١، ص. ٧؛ ماسينيون، «بيليوغرافيا القرامطة»، ص. ٣٣٢؛ إيفانوف، **دراسات**، ص. ١٢٥؛ مادلونغ، «الفاطميون وقرامطة البحرين»، مجلة *Der Islam*، ٣٤ (١٩٥٩)، ص. ٦٩-٧٣؛ ومقالته، «الإمامة»، ص. ١١٢؛ شتيرن، **دراسات**، ص. ٦٤، ٦١.

٨٠. كما حفظها النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ٢١٦، ٢٠٣؛ تر. دوساسي، **عرض**، م١، ص. ١٣٧.

٨١. ماسينيون، «بيليوغرافيا القرامطة»، ص. ٣٣٠؛ «القرامطة»، ص. ٧٦٨؛ الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ٣١٢؛لويس، **أصول**، ص. ٦٢-٦٥.

٨٢. إيفانوف، **نشأة**، ص. ١٢٧؛ وكتابه **المؤسس المزعوم**، ص. ٢٨-٨٢.

٨٣. الكشي، **الرجال**، ص. ٢٤٥، ٣٨٩؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ١٤٨؛ الطوسي، **فهرست**، ص. ١٩٧؛ وكتابه **الرجال**، ص. ١٣٥؛ ابن شهراشوب، **معالم**، ص. ٦٥، و**مناقب**، م٥، ص. ١٩؛ شتيرن، «عبد الله بن ميمون»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٤٨؛ هالم، «عبد الله بن ميمون القداح»، «ميمون القداح»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦، ص. ٩١٧.

٨٤. الهمداني، **نسب**، النص، ص. ٩.

٨٥. إيفانوف قدّم استنتاجاته في **المؤسس المزعوم**، ص. ١١٠-١١٢؛ مامور، **جدل**، ص. ٦٨ وما بعدها.

٨٦. ورد عند ابن عنبة، **عمدة الطالب**، ص. ٢٣٣؛ إيفانوف، **المؤسس المزعوم**، ص. ١٠٦.

٨٧. حُفظت هذه الرسالة عند إدريس، **عيون**، م٥، ص. ١٦٠؛ نشرها وترجمها إيفانوف في «الإسماعيليون والقرامطة»، ص. ٧٤؛ وعند شتيرن في مقالته «الإسماعيلية الضالة..» في مجلة *BSOAS*، ١٧ (١٩٥٥)، ص. ١١-١٣، ٢٦-٢٧.

٨٨. النعمان، **المجالس**، ص. ٤٠٥-٤١١، ٥٢٣-٥٢٥؛ شتيرن، «ضلالات»، ص. ١٤، ٢٨.

٨٩. لويس، **أصول**، ص. ٤٧، ٥٣، ٦٥؛ إيفانوف، **ابن القداح** (ط٢، بومباي، ١٩٥٧)، ص. ١٣٥؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٧٣ وما بعدها.

٩٠. انظر شتيرن، ص. ١٨-٢٢؛ وكتابه، **دراسات**، ص. ٢٦٨.

٩١ . انظر رسالة الكرماني في الرد على هذا المؤلف والإمام الزيدي بعنوان «الكافية في الرد على الهاروني الحسيني»، في مجموعة رسائل الكرماني، تح.م. غالب (بيروت، ١٩٨٣)، ص. ١٤٨-١٨٢؛ وإيفانوف، **نشأة**، ص. ١٤٢؛ وكتابه **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٤٤.
٩٢ . انظر على سبيل المثال دوساسي، **عرض**، م١، ص. ٨٣ وما بعدها.
٩٣ . اقتبسها ابن النديم، **الفهرست**، تح. فلوغل، م١، ص. ١٨٧.
٩٤ . النص من مخطوط ورد عند لويس، **أصول**، ص. ٥١، والنص العربي، ص. ١٠٩؛ وانظر إيفانوف، **نشأة**، ص. ٣٥.
٩٥ . إبراهيم الحامدي، **كنز الولد**، تح.م. غالب (وايزبادن، ١٩١٧)، ص. ٢١١، ٢٠٨.
٩٦ . إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٣٥؛ **وزهر المعاني**، في إيفانوف، **نشأة النص**، ص. ٤٧-٦٤.
٩٧ . إدريس، زهر المعاني، عند إيفانوف، **نشأة**، ص. ٢١٨؛ تح. غالب، ص. ٢١٨؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٧٧؛ إدريس، **عيون**، م٥، ص. ٨٩.
٩٨ . ملاحظات القزويني في الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ٣٣٥ وما بعدها؛ شتيرن، «ضلالات»، ص. ٢٠، **ودراسات**، ص. ٢٧١؛ ومقالته، «عبد الله بن ميمون»، ص. ٤٨.
٩٩ . لويس، **أصول**، ص. ٤٤ وما بعدها، ٧١-٧٣.
١٠٠ . كما حفظها النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ١٩١؛ تر.دوساسي، **عرض**، م١، ص. ١٧١؛ ابن الداواداري، **كنز**، م٦، ص. ٤٦؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٥٣.
١٠١ . ونجد رواية ابن رزام عند النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ١٨٩ وما بعدها؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٥١ وما بعدها؛ الطبري، **تاريخ**، م٣، ص. ٢٢١٢؛ ابن العديم، **بغية الطالب**، في **أخبار القرامطة**، ص. ٣ وما بعدها. ومقالات لمادلونغ عن حمدان قرمط.
١٠٢ . الطبري، م٣، ص. ٢١٢٩؛ دوغويه، **دراسة**، ص. ٢٦؛ بوبوفيش، **ثورة العبيد في العراق** (باريس، ١٩٧٦)، ص. ١٢٢؛ الترجمة الإنكليزية، كنغ (برنستون، ١٩٩٩)، ص. ١٣٩، ٨١.
١٠٣ . الكشي، **الرجال**، ص. ٥٣٧؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ٢١٦؛ الطوسي، **فهرست**، ص. ٢٥٤.
١٠٤ . ابن النديم، **فهرست**، م١، ص. ١٨٧-١٨٩؛ النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ١٩١؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٦، ص. ٧٩، ٤٦؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٥٥؛ وكتابه **المقفى في أخبار القرامطة**، ص. ٣٩٥؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٧؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص. ٣١؛ شتيرن، «عبدان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٩٥.
١٠٥ . **الطبري**، م٣، ص. ٢١٢٦.

١٠٦. دوغويه، **دراسة**، ص. ٣٣؛ هوجسون، «الجنابي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٤٥٢.

١٠٧. الديلمي، بيان، ص. ٢١.

١٠٨. النعمان، **افتتاح الدعوة**، تح. وداد القاضي (بيروت، ١٩٧٠)، ص. ٣٢-٤٧؛ تح. دشراوي (تونس، ١٩٧٥)، ص. ٢-١٨؛ وانظر مقالة بوناوالا حول هذه الدراسة في «الثقافة والذاكرة»، تح. دفتري، ص. ٣٣٨؛ إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٩٦؛ زاهد علي، **تاريخ**، م١، ص. ٦٨؛ حسين الهمداني وحسن الجهني، **الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن** (القاهرة، ١٩٥٥)، ص. ٢٧-٤٨؛ مادلونغ، «منصور اليمن»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦، ص. ٤٣٨؛ البهاء الجندي، **السلوك في أخبار القرامطة**، نشر وتر. هنري كاي (لندن، ١٨٩٢)، ص. ١٣٩.

١٠٩. النعمان، **افتتاح الدعوة**، تح. القاضي، ص. ٤٥، ٤٧؛ تح. دشراوي، ص. ١٦، ١٨؛ شتيرن، «الدعوة الإسماعيلية والحكم الفاطمي في السند»، **مجلة الثقافة الإسلامية**، ٢٣(١٩٤٩)، ص. ٢٩٨.

١١٠. العمل الرئيسي حول القرامطة في البحرين هو دوغويه، **دراسة**، وخصوصاً ص. ٣٣-٤٧، ٦٩ وما بعدها؛ ابن رزام في، **كنز**، م٦، ص. ٥٥-٦٢، ٩١ وما بعدها، لابن الدواداري؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٥٩؛ لويس، **أصول**، ص. ٧٦ وما بعدها؛ مادلونغ، «الفاطميون»، ص. ٣٤ وما بعدها.

١١١. الطبري، ٣، ص. ٢١٨٨، ٢١٩٦، ٢٢٠٥، المسعودي، **مروج**، م٨، ص. ١٩١ وما بعدها.

١١٢. ابن حوقل، **صورة الأرض**، تح. كريمير (ط٢، ليدن، ١٩٣٨)، ص. ٢٥-٢٧؛ ناصر خسرو، **سفر نامه**، تح. دبيرسياقي (طهران، ١٩٧٧)، ص. ١٩٧-١٥١؛ دوغويه، **دراسة**، ص. ١٥٠ وما بعدها؛ لويس، **أصول**، ص. ٩٨.

١١٣. نظام الملك، **سير الملوك (سياسة نامه)**، ص. ٢٩٧، ٢٨٢؛ شتيرن، «الدعاة الإسماعيليون الأوائل في شمال غرب فارس...»، *BSOAS*، ٢٣ (١٩٦٠)، ص. ٥٩؛ وغيره.

١١٤. ابن النديم، **الفهرست**، تح. فلوغل، م١، ص. ١٨٨؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٦٧؛ الديلمي، **بيان**، ص. ٢٠؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٦، ص. ٩٥؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٨٦؛ شتيرن، **دراسات**، ص. ٢٢٣.

١١٥. بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص. ٣٣؛ ماسينيون، **الحسين بن منصور الحلاج** (باريس، ١٩٢٢)، م١، ص. ٧٧-٨٠؛ الترجمة الإنكليزية (برنستون، ١٩٨٢).

١١٦. الهمداني، «بعض المؤلفين الإسماعيليين المجهولين»، ص. ٣٦٥-٣٦٩؛ أبو حاتم، **كتاب الزينة**، تح. الهمداني (القاهرة، ١٩٥٧)، م١، ص. ١٤ وما بعدها؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٢٤؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص. ٣٦-٣٩؛ شتيرن، «أبو حاتم

الرازي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٢٥؛ هالم، «أبو حاتم الرازي»، *EIR*، م١، ص. ٣١٥؛ جلالي مقدم، «أبو حاتم الرازي»، *GIE*، م٥، ص. ٣٠٧-٣١٠.

١١٧. انظر على سبيل المثال، المسعودي، **مروج**، م٩، ص. ٦-١٩؛ حمزة الأصفهاني، **تاريخ سني الأرض**، تح. إ. تبريزي (برلين، ١٩٢١)، ص. ١٥٢؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٦٧؛ ابن اسفنديار، **تاريخ طبرستان**، تر. براون (ليدن-لندن، ١٩٠٥)، ص. ٢٠٩-٢١٧؛ مادلونغ، «سلالات صغيرة في شمال إيران»، في **تاريخ كامبردج لإيران**، م٤، ص. ٢٠٦-٢١٢.

١١٨. الكرماني، **الأقوال الذهبية**، تح. ص. الصاوي (طهران، ١٩٧٧)، ص. ٢-٣؛ ب. كراوس، مح. ، **رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي** (القاهرة، ١٩٣٩)، ص. ٢٩١ وما بعدها. كوربان، **تاريخ**، ص. ١٩٤؛ محقق، **فيلسوف الري** (ط٢، طهران، ١٩٧٣)، ص. ٣-٨، ١٥٥ وما بعدها.

١١٩. حول مرداويج انظر محمد بن يحيى الصولي، **أخبار الراضي والمتقي**، تح. هـ. دون (لندن، ١٩٣٥)، ص. ٢٠؛ الترجمة الفرنسية، كنرد (الجزائر، ١٩٥٠)، م١، ص. ٧١-٧٣.

١٢٠. أبو المعالي محمد بن عبيد الله، **بيان الأديان**، تح. هـ. راضي (طهران، ١٩٦٣)، ص. ٦٧-٦٩؛ الشهرستاني، الملل، م١، ص. ١٨١؛ أبو الحسن البيهقي، **تاريخ البيهقي**، تح. بهمنيار (طهران، ١٩٣٨)، ص. ٢٥٣؛ محقق، **فيلسوف الري**، ص. ٤٨؛ ماولونغ، «الكيال»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ٨٤٧؛ إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٥٧.

١٢١. عبد الحيّ بن الضحاك الكرديزي، **زين الأخبار**، تح. ع. حبيبي (طهران، ١٩٦٨)، ص. ١٤٨؛ **تاريخ سيستان**، تح. بهار (طهران، ١٩٣٥)، ص. ٣٠٠، ٢٩٠؛ ف. بارتولد، **تركستان حتى الغزو المغولي**، تح. بوزورث (ط٣، لندن، ١٩٦٨)، ص. ٢٤١.

١٢٢. حول النسفي، انظر بارتولد، **تركستان**، ص. ٢٤٢؛ إيفانوف، **دراسات**، ص. ٨٧ وما بعدها؛ وكتابه **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٢٣، بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٤٠؛ ومقالته، «النسفي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٩٦٨؛ روبنسون، مح. ، **دراسات إسلامية تكريماً لريتشاردز** (ليدن، ٢٠٠٣)، ص. ٣٧-٦٧.

١٢٣. ناصر خسرو، **خوان الإخوان**، تح. الخشاب (القاهرة، ١٩٤٠)، ص. ١١٢؛ شتيرن، «أبو القاسم البسطي» في **دراسات**، ص. ٢٢٠و ٣٠٨.

١٢٤. لويس، **أصول**، ص. ٩٢؛ وكتابه **العرب في التاريخ**، ص ١٠٨ وما بعدها.

١٢٥. ك. كاهن، **دراسات في الإسلام**، ص. ١٢-١٥، ٢٠-٢١؛ آشتور، **تاريخ اجتماعي واقتصادي**، ص. ١٦٠ وما بعدها؛ بيتروشيفسكي، **الإسلام في إيران**، تر. إيفان (لندن،

١٩٨٥)، ص. ٢٣٤ وما بعدها.

١٢٦. كرر ماسينيون هذه الفرضية في كتاباته، *Opera Minora*، م١، ص. ٣٦٩-٤٢٢؛ ومقالته، «صنف» في **الموسوعة الإسلامية**، م٤، ص. ٤٣٦؛ ب. لويس، «النقابات الإسلامية» في مجلة *Economic History Review*، ٨(١٩٣٧)، ص. ٢٠-٣٧.

١٢٧. انظر مقالتي شتيرن وكاهن في حوراني وشتيرن، مح.، **المدينة الإسلامية** (أكسفورد، ١٩٧٠)، ص. ٣٦-٥٠ و٥١-٦٣؛ كوك، دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط (لندن، ١٩٧٠)، ١١-٣٠.

١٢٨. **حدود العالم**، ص. ٨٩؛ الكرديزي، **زين الأخبار**، ص. ١٧٨-١٨٠؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم**، تح. دوغويه (ط٢، ليدن، ١٩٠٦)، ص. ٤٨١-٤٨٥؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٩٦؛ الهمداني، **الدعوة الإسماعيلية**، ص. ٣-٦؛ آ. ز. خان، «الإسماعيلية في ملتان والسند»، **مجلة الجمعية التاريخية في الباكستان**، ٢٣ (١٩٧٥)، ص. ٣٦-٥٧؛ ماكلين، **الدين والمجتمع في السند العربية** (ليدن، ١٩٨٩)، ص. ١٢٦-١٤٠.

١٢٩. ابن حوشب، **كتاب الرشد**، ص. ٢١٢، على سبيل المثال.

١٣٠. المستنصر بالله، **السجلات المستنصرية**، تح. م. ماجد (القاهرة، ١٩٥٤)، ص. ١٥٧-١٧٩؛ المجدوع، **فهرست**، ص. ٣؛ القلقشندي، **صبح الأعشى** (القاهرة ١٩٢٠، ١٩١٣)، م٩، ص. ١٨-٢٠، ٤٣٤-٤٣٥، م١٣، ص. ٢٣٨، ٢٤٦.

١٣١. رواية ابن رزام في النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ٢٢٧-٢٣٢؛ دوغويه، **دراسة**، ص. ٥٨؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٦٧؛ ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٢٩٥؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٥٩-٦٥؛ ف. دفتري، «انشقاق رئيس في الحركة الإسماعيلية المبكرة»، **دراسات إسلامية**، ٧٧ (١٩٩٣)، ص. ١٢٣-١٣٩.

١٣٢. جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، ص. ٩٧ وما بعدها؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٥٤-٥٨.

١٣٣. **كتاب الكشف**، ص. ١٢، ١٦.

١٣٤. إيفانوف، **دراسات**، ص. ١٥-١٩؛ كوربان، **تاريخ**، ص. ٦٤ وما بعدها؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٦١وما بعدها؛ هدجسون، «الحجة في المصطلح الشيعي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٥٤٤.

١٣٥. **الشهرستاني**، **الملل**، م١، ص. ١٩٢.

١٣٦. ابن حوشب، **كتاب الرشد**، ص. ٢٠٩؛ جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، ص. ١٢٥، ٦٠، ٥٥.

١٣٧. ابن حوشب، **كتاب الرشد**، ص. ٢٠١.

١٣٨. جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، ص. ١١٩.

١٣٩ . النوبختي، **فرق**، ص. ٦٣ ؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٤.
١٤٠ . الهمداني، **نسب**، ص. ١٠.
١٤١ . المصدر السابق، ص. ١٢.
١٤٢ . مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٨٠-٨٦.
١٤٣ . بعض هذه الأحاديث في، إيفانوف، **نشأة**، ص. ٦١-٦٥، ٩٥-١٢٢؛ النعمان، **شرح الأخبار**، م٣، ص. ٣٧١-٤٣١؛ النعمان، **المناقب والمثالب**، تح. ماجد وعطية (بيروت، ٢٠٠٢)، ص. ٣٩١-٣٩٧.
١٤٤ . مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٦٥ وما بعدها.
١٤٥ . النعمان، **الأرجوزة المختارة**، تح. بوناوالا (مونتريال، ١٩٧٠)، ص. ١٩٤-٢٠٢.
١٤٦ . طبقاً لليماني في **كشف أسرار الباطنية**، تح. الكوثري، ص. ١٨؛ **وأخبار القرامطة**، ص. ٢١٣.
١٤٧ . مادلونغ، «حمدان قرمط» في وقائع المؤتمر السابع عشر لل *(UEAI)* (سان بطرسبورغ، ١٩٩٧)، ص. ١١٥-١٢٤، ومقالته، «حمدان قرمط» في *EIR*، م١١، ص. ٦٣٥.
١٤٨ . ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٩٦.
١٤٩ . المسعودي، **التنبيه**، ص. ٣٩١؛ عريب بن سعد، **صلة تاريخ الطبري**، تح. دوغويه (ليدن، ١٨٩٧)، ص. ١٣٧؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، م٦، ص. ١٩٥؛ الديلمي، **بيان**، ص. ٢٠؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٨٥.
١٥٠ . النعمان، **الرسالة المذهبية**، تح. عارف تامر في: **خمس رسائل إسماعيلية** (سلمية، ١٩٥٦)، ص. ٤١؛ وحول هذه النسبة الخاطئة لعبدان، كتاب **شجرة اليقين**، تح.ع. تامر (بيروت، ١٩٨٢)؛ ومقالة هالم حول هذا الكتاب في *JAOS*، ١١٤(١٩٩٤)، ص. ٣٤٣-٣٥٢؛ ومقالته عن الفرق الاثنتين والسبعين الضالة في *MIHT*، ص. ١٦١-١٧٧. دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٠٧-١٠٨.
١٥١ . ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٢٩٥؛ مادلونغ، «الفاطميون»، ص. ٣٩-٤٥.
١٥٢ . حول المصافريين، أو السلاريين واللانغريين، في شميران (طارم) انظر، كسروي، **شهرياران** ١٩٥٣)، ص. ١٥٩-١٦٦؛ ومقالته «المصافريون»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٦٥٥-٦٥٧.
١٥٣ . شتيرن، «المبكرة»، ص. ٧٠-٧٤، ونشرت في **دراسات**، ص. ٢٠٨.
١٥٤ . التفاصيل حول نشاطات زكرويه وأبنائه في الطبري، م٣، صفحات كثيرة بعد ٢٢١٨؛ المسعودي، **التنبيه**، ص. ٣٧٠-٣٧٦؛ عريب، **صلة**، ص. ٤-٦، ٩-١٨، ٣٦؛ **أخبار القرامطة**، ص. ١٦-٣٥، ٢٨٧؛ النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ٢٤٦-٢٧٥؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٦٨، ١٥٥.
١٥٥ . هالم، **إمبراطورية المهدي**، ص. ٦٦-٨٨، ١٨٣-١٩٠؛ ومقالته عن زكرويه بن مهرويه

في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٤٠٥؛ لويس، **أصول**، ص. ٧٣؛ إيفانوف، **نشأة**، ص. ٧٦-٩٤؛ هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م١، ص. ٤٨٨-٤٩٢؛ مادلونغ، «قرمطي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ٦٦٠.

١٥٦. المسعودي، **التنبيه**، ص. ٣٩١؛ عريب، صلة ص. ١٣٧؛ النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ٢٧٥؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٧٩؛ مادلونغ، «الفاطميون»، ص. ٨٢-٨٤؛ هدجسون، «الباقلية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٩٦٢.

١٥٧. انظر سيرة الحاجب جعفر بن علي، تح. إيفانوف، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، ٤، ج٢(١٩٣٦)، ص. ١٠٧-١٣٣؛ تر. **إيفانوف في نشأة**، ص. ١٨٤-٢٣٣.

١٥٨. تفاصيل انتشار الدعوة في المغرب وقيام الخلافة الفاطمية نجدها في: القاضي النعمان، **افتتاح الدعوة**، تح. وداد القاضي، ص. ٧١-٢٢٢؛ تح. دشراوي، ص. ٤٧-٢٥٧؛ سيرة الحاجب جعفر، واستتار الإمام في إيفانوف، **نشأة**، ص. ١٦٤ وما بعدها؛ ابن حماد، **أخبار ملوك بني عبيد**، تح. وتر. فوندرهايدن (الجزائر- باريس، ١٩٢٧)، النص، ص. ٧ وما بعدها؛ ابن عذارى المراكشي، **البيان المغرب**، تح. كولن وبروفنشال (ليدن، ١٩٤٨-١٩٥١)، م١، ص. ١٢٤؛ ابن خلدون، **كتاب العبر**، تر. دوسلان (باريس، ١٩٦٨)، م١، ص. ٢٦٢ وما بعدها، م٢، ص. ٥٠٦؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ٥٥؛ ابن خلكان، **وفيات**، م٢، ص. ١٩٢. ومن المصادر الثانوية، حسن وشرف، **عبيد الله المهدي**، ص. ١٢٤-١٤٣؛ دشراوي، **خلافة الفاطميين في المغرب** (تونس، ١٩٨١)، ص. ٥٧-١٢٢؛ شترن، «أبو عبد الله الشيعي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٠٣.

١٥٩. نشر مادلونغ هذه الدراسات وترجمها في كتابه **مجيء الفاطميين**، بالمشاركة مع بول ولكر (لندن، ٢٠٠٠)، ص ١-١٢٨.

١٦٠. النعمان، **افتتاح**، تح. القاضي، ص. ٢٤٩؛ تح. دشراوي، ص. ٢٩٣.

١٦١. هالم، «الميثاق الإسماعيلي ومجالس الحكمة في زمن الفاطميين»، في *MIHT*، ص. ٩١-٩٩، بنحو خاص.

١٦٢. جعفر بن منصور اليمن، **كتاب العالم والغلام**، تح. ونر. موريس (لندن، ٢٠٠٠)، ص. ١٠٢-١١٦؛ كوربان، «التلقين في الإسماعيلية»، في مجلة *EJ*، ٣٩ (١٩٧٠)، ص. ٤١-١٤٢.

١٦٣. حول التأويل الباطني والبعدين الظاهري والباطني للدين انظر كوربان، «التفسير الإسماعيلي للطقوس»، مجلة *EJ*، ١٩(١٩٥٠)، ص. ١٨١ وما بعدها؛ ونشرها في كتابه **المعبد والتأمل** (باريس، ١٩٨٠)، ص. ١٤٣-١٩٦؛ «العرفان الإسماعيلي»، *EJ*، ٣٣(١٩٦٤)، ص. ١٢٢-١٥٣؛ وكتابه *Étude*، ص. ٦٥-٧٣؛ تاريخ، ص. ٢٧ وما بعدها؛ رادتكه، «باطن» في *EIR*، ص. ٨٥٩؛ هالم، «باطني»، *EIR*، م٢، ص. ٨٦١؛ هدجسون، «باطنية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٠٩٨-١١٠٠؛ دفتري وهدجسون،

«باطنية» في EWI، م١، ص. ٥٥٤-٥٥٨؛ بوناوالا، «تأويل»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ٣٩٠-٣٩٢.

١٦٤. انظر كوربان، **الزمن الدوري والعرفان الإسماعيلي** (باريس، ١٩٨٢)، ص. ٣٩-٦٩؛ ب. ولكر، «الكون الخالد ورحم التاريخ...» في *IJMES*، ٩ (١٩٧٨)، ص. ٣٥٥-٣٦٦.

١٦٥. التقسيم الدوري للتاريخ إلى حقب تنزيلية عند ابن حوشب، **كتاب الرشد**، ص. ١٨٩ وما بعدها؛ جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، ص. ١٤ وما بعدها؛ النعمان، **أساس التأويل**، تح.ع. تامر (بيروت، ١٩٦٠)؛ السجستاني، إثبات، ص. ١٨١-١٩٣؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص (٥١ وما بعدها، هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م١، ص. ٣٣٨؛ كوربان، **تاريخ**، ص. ٩٢؛ شتيرن، **دراسات**. ص. ٣٠؛ هالم، «دور»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، ١٢٣، الملحق، ص. ٢٠٦؛ دفتري، «دور»، *EIR*، م٧، ص. ١٥١-١٥٣.

١٦٦. اعتمد هذا القسم على كتاب دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيليين** (أدنبره، ١٩٩٨)، ص. ٥٥-٥٨.

١٦٧. مقتطفات من كتاب **الإصلاح** للرازي ومن أعمال إسماعيلية أخرى نجدها عند هالم في **كوزمولوجية**، ص. ٢٠٦-٢٢٧؛ أبو حاتم، **كتاب الإصلاح**، تح. منوشهر (طهران، ١٩٩٨)، ص. ٢٠٤ وما بعدها؛ السجستاني، كتاب **الافتخار**، تح.م. غالب (بيروت، ١٩٨٠)، ص. ٤٣-٥٦؛ وتح. بوناوالا (بيروت، ٢٠٠٠)، ص. ١١٦-١٣٧.

١٦٨. النص العربي الذي اكتشفه شتيرن موجود في كتابه **دراسات**، ص. ٦-١٦؛ غورياوالا، **كاتالوج**، ص. ٦٩.

١٦٩. انظر هالم، **كوزمولوجية**، ص. ٥٨-٦٠؛ شتيرن، **دراسات**، ص. ٣-٥؛ آرندوك، *Les débuts*، ص. ٣٣٠.

١٧٠. شتيرن، **دراسات**، ص. ٣-٢٩؛ هالم، **كوزمولوجية**، ص. ١٨-١٢٧، ومقالته في *MIHT*، ص. ٧٥-٨٣؛ مادلونغ، «كوزمولوجي وكوزموغوني»، في *EIR*، م٦، ص. ٣٢٢.

١٧١. السجستاني، **الافتخار**، تح./. غالب، ص. ٤٣-٤٦؛ بوناوالا، ص. ١١٦؛ جعفر بن منصور اليمن، **أسرار النطقاء**، تح. غالب، ص. ٢٤، ٨١؛ الحامدي، **كنز**، ص. ١٦٥؛ ناصر خسرو، **خوان الإخوان**، تح. الخشاب، ص. ١٧٠

١٧٢. مادلونغ، **الاتجاهات الدينية**، ص. ٩٥.

الفصل الرابع

الفترة الفاطمية حتى ١٠٩٤/٤٨٧: الدولة والدعوة

سيقدّم هذا الفصل مسحاً للتاريخ الإسماعيلي خلال ما يعرف بالفترة الفاطمية الكلاسيكية، منذ إنشاء الدولة الفاطمية في أفريقيا عام ٩٠٩/٢٩٧ وحتى وفاة الإمام - الخليفة الفاطمي الثامن المستنصر سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤. وغالباً ما يُشار إلى هذه الفترة باعتبارها (العصر الذهبي) للإسماعيلية، عندما حقق الإسماعيليون قيام دولة مزدهرة خاصة بهم ووصل الأدب والنشاطات الفكرية الإسماعيلية إلى ذروتها.

لقد كان تأسيس الخلافة الفاطمية عام ٩٠٩/٢٩٧ تتويجاً لنجاحات الإسماعيلية المبكرة. فالدعوة الدينية - السياسية للإسماعيلية قادت في نهاية الأمر إلى إنشاء دولة ترأسها الإمام الإسماعيلي. ولم يمثّل ذلك نجاحاً عظيماً للإسماعيليين وحدهم فحسب، ولكن للشيعة بأكملهم أيضاً. فلأول مرة، منذ أيام علي بن أبي طالب، يصل إمام علوي من أهل البيت إلى قيادة دولة إسلامية رئيسية. وكوّن الإمام الإسماعيلي في الوقت نفسه، من خلال اكتسابه لسلطة سياسية وتحويل الدولة الفاطمية الوليدة آنئذ إلى إمبراطورية شاسعة، تحدياً شيعياً للهيمنة العباسية وللتفاسير السنية للإسلام. وأصبح الإمام - الخليفة الفاطمي الإسماعيلي على استعداد، منذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك، للعمل علناً كناطق روحي باسم الإسلام الشيعي عموماً، بصورة تشبه كثيراً ما كان يقوم به الخليفة العباسي ناطقاً باسم الإسلام السني.

وقد مارس الإسماعيليون في الأزمنة الفاطمية طقوسهم الدينية بحرية دون خوف من الاضطهاد والملاحقة داخل أراضي دولتهم، بينما اضطروا إلى ممارسة التقية خارج حدود دولتهم، كما كانت الحال سابقاً. وفي الحقيقة، فإن إنشاء الدولة الفاطمية أوجد الحاجة إلى وضع صياغة لدين للدولة ونظام فقهي تشريعي، مع أن الإسماعيلية لم تعمل أبداً على فرض نفسها على جميع رعايا الدولة الفاطمية. وكانت النتيجة أن أصبح الفقه الإسماعيلي، الذي لم يوجد خلال الطور السري والثوري من الإسماعيلية، مقوناً خلال الفترة الفاطمية المبكرة.

لم يتخل الأئمة - الخلفاء الفاطميون عن نشاطاتهم الدعاوية عند تسلمهم السلطة، وذلك انسجاماً مع مزاعمهم العالمية. وبما أن هدفهم كان مد سلطتهم على كامل المجتمع المسلم وخارجه، فقد حافظوا على شبكة من الدعاة كانت تعمل باسمهم في مجال الدعوة الدينية - السياسية داخل أراضي الفاطميين وخارجها في آن واحد. واعتنى الفاطميون بشؤون دعوتهم خاصة بعد تحويل مقر دولتهم إلى مصر عام ٣٦٢/ ٩٧٣. وقد مثّلَ فتح مصر عام ٣٥٨/ ٩٦٩ مرحلة وسيطة في استراتيجية الفاطميين بالتوسع شرقاً. وأصبحت القاهرة التي تأسست كمدينة للخلافة على أيدي الفاطميين، مقراً لقيادات تنظيم الدعوة الهرمي والمعقد. وكانت القيادة العليا للدعوة الإسماعيلية والدولة الفاطمية من صلاحية الإمام - الخليفة الفاطمي الخاصة. وأُحدثت مؤسسات للتعلم والتعليم بهدف تدريب الدعاة والإسماعيليين العاديين. وكان الدعاة الإسماعيليون من الفترة الفاطمية، الذين جرى تثقيفهم ليكونوا رجال دين أساساً، باحثين ومؤلفين في آن معاً للجماعة، حيث أنتجوا ما أصبح يُعرف بالنصوص الكلاسيكية للأدب الإسماعيلي، التي تناولت جملة متعددة من موضوعات الظاهر والباطن، إضافة إلى كتب للتأويل حافظت على شهرتها وديمومتها. وعالج دعاة هذه الفترة بالتفصيل تقاليد فكرية متميزة. وبنحو خاص، فإن دعاة بعينهم من الأراضي الشرقية الإيرانية، كأبي يعقوب السجستاني وحميد الدين الكرماني، عملوا على دمج العلوم الدينية الإسماعيلية مع مختلف التقاليد الفلسفية، فأنتجوا أنظمة فكرية ميتافيزيقية بالغة التعقيد. وخلال الفترة الفاطمية الكلاسيكية بالفعل قدّم

الإسماعيليون إسهاماتهم الدائمة إلى الفكر والثقافة الإسلاميين. وتشهد الاستعادة الحديثة لأدبهم على غنى وتنوع التراث الأدبي والفكري للإسماعيليين من هذه الفترة. وفي مصر، طوّر الفاطميون أنظمة إدارية ومالية معقدة مبنية على نماذج مركزية أقدم عهداً. كما وضعوا طقوسهم واحتفالياتهم وصاغوها.

وكرّس الفاطميون اهتماماً خاصاً، بعد توطيد مركزهم، للنشاطات الاقتصادية والفكرية. فأنشأوا شبكة ضخمة للتجارة والتبادل التجاري. ونجح الفاطميون، في منافسة مع العباسيين الذين استخدموا الخليج لأغراض تجارية، في إحياء طريق تجارية أخرى إلى الهند تمر عبر البحر الأحمر. ونتج عن ذلك أن الخزينة الفاطمية صارت تتلقى مداخيل هامة من الرسوم الجمركية المفروضة على استيراد التوابل والبضائع الرفاهية من الهند والصين وأجزاء أخرى من آسيا. وكانت النشاطات التجارية الفاطمية مصاحبة في بعض الأحيان، أو تحرّضها اعتبارات دينية. فالتجارة الفاطمية مع الهند الغربية في ظل القيادة الأولية للصليحيين في اليمن، الذين اعترفوا بالسيادة الفاطمية، تمخّضت على نحو خاص، عن مد نشاط الدعوة الإسماعيلية إلى غجرات. وفي مصر، كسبت الخلافة الفاطمية قاعدة اقتصادية هامة وجدت دعماً لها لا في التجارة والنشاط التجاري فحسب، ولكن في قطاع زراعي مزدهر اعتمد على نهر النيل وعلى مجموعة متنوعة من النشاطات الإنتاجية الأهلية. لقد مكّن الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي النظام الفاطمي من تعبئة الموارد المطلوبة لديمومة تشغيل إدارتها العامة وجيوشها وأسطولها الضخم العامل في طول البحر الأبيض المتوسط وعرضه. وشكّلت مصر الفاطمية، طوال معظم القرن الخامس/ الحادي عشر، قوة بحرية رئيسية نافست الإمبراطورية البيزنطية من صقلية حتى سواحل سورية. فأسسوا مكتبات رئيسية في القاهرة أصبحت مراكز مزدهرة للبحث والعلوم والفنون والثقافة الإسلامية. وبالجملة، مثّلت الفترة الفاطمية علامة لا لعصر مجيد في التاريخ الإسماعيلي فحسب، ولكن لعصر يُعدّ واحدةً من أعظم الحقب في تاريخ مصر والإسلام أيضاً. وتقديراً منه للإسهامات الفاطمية في الحضارة الإسلامية، أطلق ماسينيون على القرن الرابع/ العاشر تسمية «القرن الإسماعيلي» في تاريخ الإسلام[١].

لم يكن مقدراً للفاطميين تحقيق مُثُلهم العالمية، ولم ينجحوا في توحيد جميع المسلمين في ظل خلافة شيعية يرأسها الإمام - الخليفة الفاطمي الإسماعيلي، إلا أنهم تدبروا، ولو لفترة من الوقت على الأقل، أمر جعل سيادتهم معترفاً بها من شمال أفريقيا ومصر إلى الحجاز وفلسطين وسورية. وحلّوا في الحجاز محل العباسيين في رعاية وحماية المدينتين المقدستين، مكة والمدينة. وبقيت خطبة الجمعة تُقرأ في بغداد نفسها عاصمة العباسيين، لمدة سنة كاملة، ٤٥٠-٤٥١/١٠٥٨-١٠٥٩، باسم الخليفة الفاطمي. وقد سبق للخلافة الفاطمية، التي جابهت مجموعة مشكلات داخلية وخارجية متنوعة، أن شرعت بحلول النصف الثاني من القرن الخامس/الحادي عشر، أي قبل قرن واحد تقريباً من انهيارها الفعلي، في السير في طريق ثابت من الانحطاط والتدهور. وبحلول ذلك الوقت، كان الدعاة الإسماعيليون العاملون في أراضي الإسلام الشرقية والوسطى، من سورية إلى آسيا الوسطى، قد أنجزوا نجاحات دائمة. واعترف المستجيبون الإسماعيليون في تلك الأراضي، التي حكمتها أسر حاكمة من العباسيين والبويهيين والسلاجقة والصفاريين والغزنويين وسلالات أخرى، بالخليفة الفاطمي إماماً للزمان صاحب حق. وكذلك، فإن جميع القرامطة المنشقين الباقين خارج البحرين كانوا قد حوّلوا ولاءهم بحلول ذلك الوقت إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية. وبسبب نجاح الدعاة الإسماعيليين العاملين خارج أراضي الفاطميين عموماً، بقيت الإسماعيلية وعاشت بعد سقوط السلالة والخلافة الفاطمية، وبعد التحديات التي فرضتها عملية الإحياء السني في القرنين الخامس/ الحادي عشر والسادس/الثاني عشر.

تُعدّ الفترة الفاطمية من أفضل الفترات توثيقاً في التاريخ الإسلامي[٢]. وكما سبقت الإشارة، فإن كامل مجموعة تواريخ السلالة الفاطمية ومصر الفاطمية تقريباً، وهي التي دوّنت زمن الفاطميين أنفسهم، لم يكتب لها البقاء مباشرةً. غير أنه جرى حفظ هذه المواد، جزئياً على الأقل، لدى مراجع لاحقة، ولا سيما المؤرخ من العصر المملوكي المقريزي (ت. ٨٤٥/ ١٤٤٢)، الذي أنتج أكثر الروايات شمولية عن الفاطميين في عدد من كتبه. وبالفعل، فإن العديد من

المؤرخين وكتّاب الأخبار من المسلمين في العصر الوسيط قد كتبوا عن الفاطميين، كذلك جرت مناقشتهم أيضاً في كتب الأخبار العالمية لابن مسكويه (ت. ٤٢١/ ١٠٣٠) وابن الأثير (ت. ٦٣٠/ ١٢٣٣) من ضمن آخرين كثيرين، إضافة إلى مجموعة متنوعة من التواريخ الإقليمية لمصر وسورية. وفضلاً عن المصادر التاريخية، ثمة وثائق أرشيفية قيّمة موجودة وتتعلق بالفاطميين. وتعدُّ فترة مصر الفاطمية، في الحقيقة، من الفترات النادرة في حوليات العصر الوسيط الإسلامية التي بقيت منها مثل هذه المواد. وكانت الوثائق الرسمية زمن الفاطميين تصدر من خلال ديوان الإنشاء بصورة أساسية. وكانت نسخها الأصلية تُحفظ في ذلك المكان أو في أماكن أرشيفية فاطمية أخرى. ونجد نصوص بعض هذه الوثائق، كالمنشورات والسجلات ورسائل من مختلف الأصناف والشهادات والرسائل القصيرة، محفوظة في كتب للأخبار محددة، ولا سيما كتب المقريزي وابن تغري بردي (ت. ٨٧٤/ ١٤٧٠) وفي كتاب القلقشندي **صبح الأعشى**، الذي يبقى مصدراً لا غنى عنه في دراسة الوثائق والمؤسسات الفاطمية. وأكثر من ذلك، ثمة تلك الوثائق التي عُثر عليها بين مجموعة أوراق الجنيزا، وهي التي توفر مصدراً ثميناً للمعلومات بخصوص التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لمصر في العصر الوسيط، ولا سيما في الأزمنة الفاطمية[٣].

ثمة عدد وفير من المصادر غير الأدبية أيضاً حول السلالة الفاطمية وإنجازاتها. فقد دُرست الأوابد والأعمال الفنية الفاطمية باستفاضة، وجرت استقصاءات بحثية للمسكوكات والنقوش وأصناف أخرى من الأدلة الموجودة ذات الصلة بالفاطمية، وهي لا تزال تشغل اهتمام المختصين في هذه الحقول. وأخيراً، فإن الأدب الإسماعيلي الباقي من الفترة الفاطمية يُنير جوانب متعددة من العقائد والتقاليد الفكرية التي وضعها وصاغها الإسماعيليون الفاطميون[٤]. وهكذا، بفضل هذه الوفرة النسبية في الدليل الذي خضع لمعاينة مستفيضة على أيدي المختصين بالدراسات الإسلامية العصريين إضافة إلى الباحثين في الدراسات الإسماعيلية، فقد أضحت إسماعيلية الفترة الفاطمية ربما من أفضل الأطوار الرئيسية المعروفة في تاريخ الإسماعيلية.

يُقسم التاريخ الفاطمي خلال فترته «الكلاسيكية» عادةً إلى طورين اثنين. الطور الأولي، ويطلق عليه عموماً تسمية طور شمال أفريقيا دام أكثر من ستين سنة بقليل، وامتد من إنشاء الحكم الفاطمي في أفريقيا سنة ٢٩٧/ ٩٠٩ حتى الفتح الفاطمي لمصر عام ٣٥٨/ ٩٦٩ وتحويل مقر إقامة السلالة الحاكمة وسلطتها ونقله إلى هناك سنة ٣٦٢/ ٩٧٣. وشُغل الفاطميون خلال ذلك الوقت بإرساء أسس خلافتهم وضمان استمراريتها بنحو رئيسي. وفي الطور الثاني، الذي يغطي حوالى ١٢٠ سنة من ٣٦٢/ ٩٧٣ حتى وفاة الإمام الخليفة المستنصر عام ٤٨٧/ ١٠٩٤، وصلت الخلافة الفاطمية، التي تمركزت في مصر في تلك الآونة متمتعةً بالاستقرار، إلى ذروة مجدها وتجاوزت تلك الذروة، وبلغت أقصى اتساعها، ثم ما لبثت أن شهدت في أعقاب ذلك تدهورها السريع وسقوط سلالتها الحاكمة.

توطيد الخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا

لاقى الخلفاء الفاطميون الثلاثة الأوائل، عبد الله المهدي بالله (٢٩٧-٣٢٢ / ٩٠٩-٩٣٤) وأبو القاسم محمد القائم بأمر الله (٣٢٢- ٣٣٤ /٩٣٤-٩٤٦) وأبو طاهر إسماعيل المنصور بالله (٣٣٤-٣٤١ / ٩٤٦-٩٥٣)، الذين اقتصر حكمهم على شمال أفريقيا بنحو كامل، مصاعب داخلية وخارجية كثيرة بينما كانوا يعملون على ترسيخ سلطتهم ومركزهم في تلك المنطقة النائية من العالم الإسلامي(٥). ولم يواجه الفاطميون الانشقاقات الداخلية والعداء المستمر للعباسيين وأمويي الأندلس والبيزنطيين وقرامطة البحرين فحسب، بل سرعان ما راحوا يتصدون لأعمال عدوانية لأسر خارجية (الخوارج) وسنية وقبائل بربرية في المغرب، أي في المحيط الأدنى منهم.

وآل الأمر بالفاطميين، كما كانت الحال مع العباسيين من قبلهم، إلى مواجهة صراع داخلي بعد انتصارهم بوقت قصير. وتعود جذور هذا الصراع، الذي كان يهدّد وجود الأسرة الشيعية القائمة حديثاً، إلى التناقض بين أفكار وتوقعات أولئك الدعاة الذين أدّوا دوراً حاسماً في إيصال الفاطميين إلى السلطة من جهة، وبين حاجات الدولة ومسؤوليات حكومة رشيدة من جهة أخرى. وقد

تطلّب تأسيس الحكم الفاطمي بعض التعديلات في الأهداف والسياسات المختلفة للدعوة الإسماعيلية. فلم يعد بمقدور الدعوة في تلك الآونة، والإمام الإسماعيلي قد أصبح خليفة، أن تصرف همها بنحو أساسي إلى القضاء على العباسيين، كما فعلت إبان القرن الثالث/ التاسع. كما كانت مضطرة أيضاً إلى الدفاع عن مزاعم الفاطميين والتمسك بها داخل عالم الإسلام. ووجد هذا الموقف المتغير تعبيراً له في الأدب الإسماعيلي الفاطمي أيضاً، فأظهر ميلاً إلى الابتعاد عن المبادئ الثورية السابقة للحركة. وفي جميع الأحوال، فإن خلافات خطيرةً نشأت عقب تسلّم المهدي الحكم مباشرةً تقريباً بين الخليفة من جهة وكبير مساعديه الداعي أبي عبد الله الشيعي من جهةٍ أخرى. ومن الواضح أنه كانت للداعي أفكاره الخاصة بخصوص سياسات الدولة والإجراءات الضرورية الواجب إتباعها، كما أنه استاء من القيود الجديدة التي فُرضت على سلطته. في ظل هذه الظروف بدأ أبو عبد الله، الذي كان ذا شعبية واسعة بين قبائل كتامة، بالتحريض والتآمر على سيده، غير أنّ المهدي الذي كان يعلم أن بإمكان الداعي إثارة بربر كتامة عليه بسهولة، تصرف بسرعة. وأُعدم كل من أبي عبد الله وأبي العباس عام ٢٩٨/ ٩١١ بناءً على أوامره السرية، بالطريقة نفسها التي تذكرنا بمصير أبي مسلم الخراساني في أعقاب الثورة العباسية. وأثار موت أبي عبد الله غضب بربر كتامة، وقام بعضهم بثورةٍ علنية. لكن المهدي تمكن من قمع هذه الثورة على عجل قبل أن تتمكن من الانتشار(٦). ومنذ ذلك الحين، أصبحت العشائر المتنوعة لبربر كتامة تخدم الفاطميين بولاءٍ وإخلاص.

وكان على الفاطميين أن يناضلوا في شمال أفريقيا ضدّ السنيّة، في صيغتها المالكية بنحو أساسي، وبنحو أكبر ضدّ الخارجية (مذهب الخوارج)، الدين السائد بين البربر آنذاك. كما كان ثمة مصدر آخر للمتاعب التي واجهت الفاطميين الأوائل، هو وجود منافسات قديمة بين المجموعات القبلية البربرية المتنوعة في المغرب، لا سيّما بين زناتة وصنهاجة، وهو التنافس الذي دأب أمويّو الأندلس على استثماره. وكانت زناتة، وهم الذين تمسكوا بالمذهب الإباضي الخارجي بنحو أساسي، وكثيراً ما وضعوا أنفسهم، بسبب بغضهم للفاطميين، تحت رعاية

الأمويين، تتمركز في غرب المغرب وأقصاه، بينما تمركزت صنهاجة، هي وكتامة، في المناطق الوسطى والشرقية من المغرب[٧]. وكان بربر كتامة، وهو ما سنتذكره في ما بعد، قد تحولوا إلى الإسماعيلية وكانوا يمثّلون في تلك الآونة العمود الفقري للجيوش الفاطمية. وكان على الخليفة المهدي التعامل مع ثورات زناتة بعد التخلص من أبي عبد الله، بينما كانت سلطته في الغرب من مملكته تتعرض للتحدي من الأدارسة في فاس، وهم أول أسرة علويّة في المغرب تأسست عام ١٧٢/ ٧٨٩.

لقد أُطيح الرستميّون من تاهرت، وهم الأسرة الخارجية التي وصلت إلى السلطة بمساعدة زناتة، على أيدي مقاتلي كتامة التابعين لأبي عبد الله وذلك في عام ٢٩٦/ ٩٠٩، غير أن تاهرت استمرت تخدم نقطة تجمّع للإباضيين الخوارج من البربر، وسرعان ما ثار الزناتيون في غرب المغرب على الفاطميين. وفي سنة ٢٩٩/ ٩١١ جرى إخضاع هذه الثورة واستعادة تاهرت على يدي مصالا بن حبوس الذي أخضع الأدارسة في مراكش بعد ذلك سنة ٣٠٥/ ٩١٧. وقد سُمِحَ للحاكم الإدريسي يحيى الرابع بالاحتفاظ بحكم فاس ومقاطعتها شريطة الاعتراف بسيادة المهدي الفاطمي. وأُعطي ما بقي من المقاطعات الإدريسية إلى موسى بن أبي العافية، وهو زعيم من بربر مكناسة وابن عم مصالا. وفي سنة ٣٠٧/ ٩١٩، وجد مصالا نفسه مضطراً إلى العودة إلى أراضي الأدارسة حيث عزل يحيى الرابع هذه المرة وبسط سيطرته على فاس أيضاً. وسار القائد الفاطمي بعد ذلك إلى سجلماسة واحتلها عام ٣٠٩/ ٩٢١. وبوفاة مصالا عام ٣١٢/ ٩٢٤، أصبح نائبه ابن أبي العافية الحاكم الوحيد في غرب المغرب على مساحة وصلت إلى سبتة. على أن ابن أبي العافية خرج في نهاية الأمر من المعسكر الفاطمي، وحوّل ولاءه سنة ٣٢٠/ ٩٣٢ إلى عبد الرحمن الثالث الأموي الأندلسي الشهير(٣٠٠-٣٥٠ / ٩١٢-٩٦١)، الذي كان قد انتزع سبتة خلال السنة السابقة من أيدي الفاطميين كجزء من سياسته المعادية لهم. وفي السنة الأولى من فترة حكم الخليفة الفاطمي الثاني نجح جيش فاطمي بقيادة منصور في هزيمة ابن أبي العافية وإعادة سلطة الفاطميين على غرب المغرب. وكانت النتيجة أن وجد أمويّو قرطبة أنفسهم

مضطرين إلى التخلي، ولو مؤقتاً على الأقل، عن سياساتهم التوسعية في شمال أفريقيا حيث كانوا يلقون دعم زناتة وتأييدها[٨].

كان الفاطميون يطمحون، منذ بداية حكمهم، إلى تحقيق هيمنتهم على كامل العالم الإسلامي. أما هدفهم المباشر فكان الإطاحة بالعباسيين الذين كانوا أكثر أعدائهم وضوحاً. لقد صرفوا همهم باتجاه احتلال الولاية المصرية من دولة الخلافة العباسية كخطوة أولى نحو حملتهم على العباسيين، وهي الخطوة التي كانت ستبلغ ذروتها بمد نفوذهم على كامل الشرق المسلم. فهاجموا مصر في فترة حكم المهدي، خلال السنوات ٣٠١-٣٠٢/ ٩١٣-٩١٥ و٣٠٧-٣٠٩/ ٩١٩-٩٢١، بقيادة ابن الخليفة وخليفته في ما بعد، أبي القاسم محمد. وقد آلت كلتا الحملتين إلى الفشل، ولم يبق بيد الفاطميين في غضون ذلك سوى برقة. في تلك الأثناء، ومن أجل الحصول على سبيل أفضل للوصول إلى البحر الأبيض المتوسط والأراضي الشرقية، أسس المهدي بلدة المهدية على الساحل الشرقي لأفريقيا والتي حوّل إليها مقر عاصمته سنة ٣٠٨/ ٩٢١ بدلاً من القيروان. ونُقلت عاصمة الفاطميين في أفريقيا بعد ذلك إلى المحمدية ثم إلى المنصورية، البلدتين اللتين أُسستا وسميتا باسم خليفتي المهدي التاليين. كما جرى تجهيز المهدية بحوض ضخم لصناعة السفن، ما مكّن الفاطميين من امتلاك أسطول قوي خلال فترة قصيرة. وقد أُصيب هذا الأسطول بأضرار كبيرة خلال الحملة الفاطمية الثانية على مصر وذلك بسبب قلة خبرة ملاّحيه بنحو أساسي. غير أنه لم يمض وقت طويل حتى بدأت السفن الحربية الفاطمية تدخل في العديد من المعارك البعيدة والغزوات في مختلف أرجاء البحر الأبيض المتوسط. وقد شنّ الخليفة القائم عقب توليه الحكم حملة ثالثة على مصر سنة ٣٢٣/ ٩٣٥، لكن دون نجاح مرة أخرى. فقد تمكن مؤسس الأسرة الإخشيدية، محمد بن طغج الإخشيد (٣٢٣-٣٣٤/ ٩٣٥-٩٤٦)، الذي عينه العباسيون على ولاية مصر، من صدّ هذا الهجوم مجبراً القوات الفاطمية على الانسحاب إلى برقة. وتمكن ابن طغج وقائد جيشه القدير كافور، الذي أصبح صاحب السلطة الفعلية من خلف الحكام الإخشيديين اللاحقين، من تأخير الغزو الفاطمي لمصر لفترة تزيد على ثلاثة عقود. وقد

ترافقت العمليات العسكرية الفاطمية في مصر مع حملتهم الدعائية الإسماعيلية هناك. كما توجهت هذه الدعاية، التي نفذها العديد من الدعاة والعملاء السريين، إلى كلا القطاعين العسكري والمدني للسكان، ومنهم العناصر غير المسلمة لتلك الولاية العباسية. ونجحت السلطات المصرية في اعتقال ومعاقبة بعض هؤلاء الدعاة الفاطميين والمتعاونين المحليين معهم في مناسبات عديدة، غير أن ذلك لم يثن عزم الفاطميين عن الاستمرار في حملتهم[٩].

ولما كان الفاطميون خلفاً للأغالبة، فقد ورثوا جزيرة صقلية التي يفصلها عن إيطاليا مضيق مسينا الضيّق. وكان الأغالبة قد انتزعوا صقلية من البيزنطيين في غزو تدريجي اكتمل عام ٢٦٤/ ٨٧٨. لكن بيزنطة استمرت تسيطر على ممتلكات لها في شرق صقلية وفي كالابيرا في جنوب إيطاليا المجاورة. وأصبحت صقلية، نتيجة للعديد من الغزوات والفتوحات والهجرات، مأهولة بخليط من الأجناس من ذوي المعتقدات الدينية المختلفة. فكان هناك، على سبيل المثال، اللومبارديون والإغريق والعرب والبربر الذين ينتمون إلى المسيحية والإسلام واليهودية. وأصبح هذا التباين الشديد مصدر احتكاكات وصدامات مستمرة في الجزيرة. وكان يحكم صقلية في ظل الأغالبة أميرٌ مقيم في باليرمو، وقد تابع الفاطميون هذا التقليد. فكان ابن أبي الفوارس، وهو أمير سابق للجزيرة تبنّى وناصر قضية الفاطميين هناك، أول حاكم فاطمي لصقلية. لكنه لم يلبث أن استبدل بعد ذلك بفترة قصيرة، سنة ٢٩٧/ ٩١٠، بالحسن بن أحمد، المعروف باسم أكثر شهرة هو ابن أبي خنزير، أحد أكثر الأفراد وثوقاً، ورئيس شرطة فاطمي سابق في القيروان. وفي سنة ٢٩٩/ ٩١٢ ثارت العرب والبربر في باليرمو وجيرجنتي على ابن أبي خنزير، كما رفضوا القبول بخلفه، علي بن عمر البلوي، الذي بعث به المهدي إلى هناك. واختار الصقليون في تلك الآونة حاكماً خاصاً بهم هو ابن قرهب، أحد النبلاء الأغنياء الذين ارتبطوا بأسرة الأغالبة. وأعلن ابن قرهب نفسه مؤيداً للخليفة العباسي المقتدر (٢٩٥-٣٢٠/٩٠٨-٩٣٢)، وحدث خلال فترة حكمه القصيرة، التي كانت فترة استقلال لصقلية، أن تدفق المالكيون السنة على الجزيرة، وهم اللاجئون الذين خافوا اضطهاد الأسياد الشيعة الجدد لأفريقيا. وثار

بربر جيرجنتي في ما بعد، بالاشتراك مع سكان أجزاء أخرى من صقلية، على ابن قرهب وسلّموه إلى المهدي الذي أمر بإعدامه سنة ٣٠٤/ ٩١٦. وآلت صقلية إلى السيطرة الفاطمية مرة أخرى بعد فترة الانقطاع القصيرة هذه، مع أن اضطرابات دورية كانت تنفجر في الجزيرة بين الحين والآخر.

وفي سنة ٣٣٦/ ٩٤٨ عيّن المنصور الفاطمي الحسن بن علي الكلبي، أحد أفراد أسرة بني أبي الحسين الكلبية المغربية المتنفذة، أميراً على صقلية من أجل إخضاع النشاطات المتكررة والمعادية للفاطميين هناك. وأدى هذا التعيين إلى تأسيس أسرة حاكمة شبه مستقلة للكلبيين، وهي الأسرة التي حكمت صقلية باسم الفاطميين زهاء قرن من الزمان[١٠]، غير أن الحروب الأهلية والتدخل البيزنطي قد مهّدا السبيل بحلول منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر لسقوط الكلبيين ولخضوع صقلية التدريجي للنورمان. وتجدر الإشارة هنا إلى أن فترة الكلبيين تلك كانت واحدة من أكثر الفترات ازدهاراً في تاريخ صقلية المسلمة. فقد طوّرت الجزيرة علاقات تجارية حيوية مع أفريقيا، بينما أصبحت باليرمو، بمساجدها العديدة، مركزاً مزدهراً للعلوم الإسلامية التقليدية. كما مارست صقلية الفاطمية دوراً هاماً أيضاً في نقل الثقافة الإسلامية إلى أوروبا. وجدير بالذكر أن الدعوة الفاطمية قد تغلغلت داخل صقلية. وربما كان الأمراء الكلبيون والدوائر الحاكمة المرتبطة بهم منتسبين إلى الإسماعيلية الفاطمية، ظاهرياً على الأقل، وذلك من خلال اعترافهم بالسيادة الفاطمية. لكن ليس هناك أي دليل على محاولة الدعاة الفاطميين كسب المستجيبين في الجزيرة، التي استمر المسلمون فيها ينتسبون إلى المذهب المالكي السني بنحو أساسي، غير أنه كان هناك إسماعيليون، وجلّهم من اللاجئين، بين صفوف الصقليّين. وكان معظم هؤلاء قد فرّوا من أفريقيا لتجنّب اضطهاد أهل السنة في أعقاب مغادرة الفاطميين إلى مصر.

لقد استخدم الفاطميون الأوائل صقلية قاعدة لشن الغارات على المدن الساحلية في إيطاليا وفرنسا وجزر غرب البحر الأبيض المتوسط. واستمروا في الوقت ذاته يدخلون في حروب وعلاقات دبلوماسية مع البيزنطيين، الذين كانت لهم مواقع في شرق صقلية وجنوب إيطاليا، واستفادوا في بعض الأحيان من

تحالفهم مع الأمويين[١١]. فخلال حكم المهدي، غزت القوات الفاطمية ساحل لومباردي وكالابيرا وأجبرت البيزنطيين على دفع إتاوة سنوية. كما نفذوا هجمات بحرية أبعد على أراضي ساليرنو ونابولي. وبعد ذلك، أرسل الخليفة القائد في سنة ٣٢٢/ ٩٣٤ أسطولاً مؤلفاً من عشرين مركباً من المهدية إلى إيطاليا، وقد حاصرت هذه الحملة مدينة جنوة في العام التالي وعادت إلى أفريقيا بغنائم وفيرة. وهاجمت الأساطيل الفاطمية الساحل الجنوبي لفرنسا أيضاً واحتلت لفترة مؤقتة جزيرتي سردينيا وكورسيكا. وفي أعقاب مناوشات هامشية عديدة، أنزل الفاطميون هزيمة رئيسية بالبيزنطيين في إيطاليا سنة ٣٤٥/ ٩٥٦، حيث أجبروا الإمبراطور قسطنطين السابع (٩١٣-٩٥٩) على إرسال الإتاوات مع السفارات للتفاوض على عقد السلم مع الخليفة المعز لدين الله وذلك عام ٣٤٦/ ٩٥٧.

وفي سنة ٣٥١/ ٩٦٢، شنَّ الأمير الكلبي الثاني لصقلية، أحمد بن الحسن، حرباً، خلال قيامه بترسيخ مركزه في الجزيرة، على الجزء الشرقي من الجزيرة حيث كانت مدن مسيحية كثيرة لا تزال قائمة في حالة شبه استقلال تحت الحماية البيزنطية. وفي السنة ذاتها، استولى الكلبيون على بلدة تورمينا، التي قاومت الحكم الإسلامي، وأعادوا تسميتها المعزّية نسبة إلى الخليفة الفاطمي الحاكم آنئذٍ. واستمر الكلبيون الأوائل في القيام باشتباكات دورية مع البيزنطيين في الوقت الذي كثيراً ما طُلب فيه إليهم التوسط في الصراعات بين دول جنوب إيطاليا الصغيرة المتعددة. وأُلحقت هزيمة قاسية بالبيزنطيين في أعقاب تولّي الإمبراطور نقفور الثاني فوكاس (٩٦٣-٩٦٩) الذي كان قد رفض دفع الإتاوة المعتادة إلى الفاطميين، وجدد أيضاً اعتداءاته على صقلية، وذلك على أيدي قوات فاطمية-كلبية مشتركة في البحر والبر. وجرى في تلك الآونة انتزاع راميتا، آخر ممتلكات البيزنطيين في صقلية، على أيدي المسلمين. وحصل المسلمون وفقاً لشروط معاهدة السلام الموقعة عام ٣٥٦/ ٩٦٧ بين الفاطميين والبيزنطيين على حق تقاضي الجزية من السكان المسيحيين في صقلية. إنّ هزيمة البيزنطيين الذين كانوا يهددون مسلمي الشرق الأدنى بالخطر، كانت مناسبة جرى الترحيب بها على امتداد العالم الإسلامي. لكن الفاطميين لم يجدوا في ما بعد

حرجاً في التعاون مع البيزنطيين ضد عدوّ مشترك، هو الإمبراطور الألماني أوتو الأول (ت. ٩٧٣) الذي كان يقيم سلطته آنئذ في جنوب إيطاليا. ومرة أخرى، وبعد عقدٍ من سنوات السلام، أخذت العلاقات بين الإمبراطوريتين الفاطمية والبيزنطية تتميز بالنزاعات المتفرقة التي صاحبها قيام الكلبيين بغارات متكررة داخل كالابيرا وأبوليا، وهي الحالة التي دامت حتى سقوط الدولة الكلبية في صقلية.

توفي عبد الله المهدي في ربيع الأول سنة ٣٢٢/ آذار ٩٣٤، بعد خلافة دامت خمساً وعشرين سنة وإمامة دامت زهاء خمس وثلاثين سنة أكمل خلالهما إرساء أساس متين لحكم فاطمي في شمال أفريقيا امتد من مراكش حتى حدود مصر. وتولى بعده ابنه أبو القاسم محمد، الذي كان قد رافقه من سلمية إلى المغرب، وقد سبق له المشاركة في إدارة أمور الدولة وفي حملات عسكرية عديدة قبل اعتلائه كرسي الحكم باسم القائم بأمر الله. وتابع الإمام - الخليفة الفاطمي الثاني سياسات والده التوسعية والتوحيدية. وفي أواخر عهد القائم حدث التمرد الذي امتد زمناً طويلاً، لدى البربر والخوارج بقيادة أبي يزيد. وأوشك هذا التمرد، الذي استغل المظالم الاقتصادية للبربر إضافة إلى المنافسات بين زناتة وصنهاجة، والسنة والشيعة، والخوارج والشيعة في إطار الدولة الفاطمية، أوشك على النجاح في إطاحة الأسرة الحاكمة الجديدة.

وكان أبو يزيد مخلد بن كيداد، الذي يعود بأصوله القبلية إلى بني إيفران، أهم فروع زناتة، قد درس وتبنّى تعاليم الإباضية النكّارية، إحدى الفرق الأساسية المتفرعة عن الإباضية. وقد مثّلت هذه الأخيرة، هي والصفريّة، الجناح المعتدل من الخوارج. وكان أبو يزيد في الحقيقة قد انتخبه إماماً و«شيخاً للمؤمنين» النكّاريةُ في المغرب ليخلف أبا عمار الأعمى الذي كان قد علّمه عقائد تلك المجموعة. إلاّ أن أبا يزيد كان مهتماً أكثر بالحصول على سلطة سياسية، ولذلك لم يجد صعوبة في التخلي عن العقائد المقبولة عند الإباضية. فقد أجاز الاستعراض، على سبيل المثال، وهو الاغتيال الديني - السياسي للأعداء مع نسائهم وأولادهم جرياً على ممارسة للأزارقة وبعض المتشددين الآخرين من

الخوارج. وعاد أبو يزيد إلى قسطيلية في جنوب أفريقيا حيث كان قد نشأ وترعرع، وذلك بعدما أمضى بعض الوقت في تاهرت كمعلم مدرسة، وبدأ بتهييج الاضطرابات المناوئة للفاطميين سنة ٣١٦/ ٩٢٨. وسرعان ما كسب جمعاً غفيراً من الأتباع من بين بربر زناتة الإباضيين في الأوراس وفي مناطق أخرى، واعترافاً منهم بشعبيته المتزايدة تنازلوا له عن إمامة النّكارية أيضاً.

ولما رأى أبو يزيد البربر ينضمون إليه سِراعاً، انطلق بثورته على الفاطميين سنة ٣٣٢/ ٩٤٣. فاحتل بسرعة جنوب أفريقيا بكامله تقريباً، وسيطر على القيروان في صفر ٣٣٣/ تشرين الأول ٩٤٤. وتعاون سكان القيروان، معقل المالكيين السنة في شمال أفريقيا مع المتمردين الخوارج في البداية. وكان المتمردون قد وعدوهم أن يخلصوهم من حكم الفاطميين الشيعة ومن تسلط أعوانهم من كتامة، الذين احتكروا أغلب المراكز ذات الامتيازات في الدولة[١٢]، غير أن القيروانيين سرعان ما عادوا ووضعوا أنفسهم تحت السيطرة الفاطمية مرة أخرى نتيجة تعرضهم للنهب والتدمير على أيدي الخوارج البربر. وكان القائم، في الوقت ذاته، قد اتبع استراتيجية دفاعية محضة في تعامله مع أبي يزيد، حيث قسَّم قواته إلى مجموعات ثلاث من أجل مراقبة هجمات المتمردين. وتمكن أبو يزيد من هزيمة القوات الفاطمية المجزأة بسهولة، بما فيها المجموعة التي تمركزت بين القيروان والمهدية بقيادة ميصور الذي قُتِلَ هو نفسه في المعركة. وبدأ المتمردون، بالتالي، حصارهم للمهدية، حيث كان الخليفة القائم يقيم في تلك الآونة، وذلك في جمادى الأولى ٣٣٣/ كانون الثاني ٩٤٥. لكن المهدية أبدت مقاومة شديدة زهاء عام كامل، وصدت محاولات أبي يزيد المتكررة لاجتياح العاصمة الفاطمية والتغلب على هجماتها المعاكسة بمؤازرة التعزيزات الجديدة المرسلة من أمير صنهاجة زيري بن مناد. وبدأت، في الوقت نفسه، كتائب بربرية عديدة تابعة لأبي يزيد، سئمت من الأعمال العدائية المتطاولة، بالتخلي عن قائدها الذي أغضبت أتباعه طريقة العيش المترفة التي سلكها. وأصبح مرغماً على الانسحاب إلى القيروان، حيث عاد بسرعة إلى عاداته البسيطة السابقة، مثل الركوب على الحمار، ومن هنا جاء لقبه «صاحب

الحمار». وسرعان ما استعاد شعبيته بين البربر الخوارج، ومرة أخرى نشب قتال شديد بين المتمردين والقوات الفاطمية حول تونس وفي مناطق أخرى من أفريقيا. لكن مدَّ الأحداث كان قد بدأ يميل ضد أبي يزيد عندما توفي القائم في المهدية في شوال ٣٣٤/أيار ٩٤٦، بعد حكم دام اثنتي عشرة سنة.

كان ابن القائم وخليفته إسماعيل، الذي أطلق على نفسه لقب المنصور بالله، أول خليفة فاطمي يولد في أفريقيا. وقد جاء إلى السلطة وسط أحداث ثورة أبي يزيد، وكما فعل والده، فقد أبقى خبر وفاة سلفه سراً لبعض الوقت. وتحول على الفور إلى استراتيجية هجومية تجاه المتمردين، حيث أمضى شهوراً عديدة وهو يطاردهم. وبعد توليه الحكم بفترة قصيرة، تمكن المنصور من إلحاق الهزيمة بالمتمردين في سوسة، ثم حاصروه لبعض الوقت، ولكنه أجبر أبا يزيد على التراجع باتجاه القيروان مرة أخرى، وكان سكانها قد انقلبوا في تلك الآونة ضده. وبالنتيجة، لم تنجح محاولات أبي يزيد للاستيلاء على المدينة فانسحب في محرم ٣٣٥/آب ٩٤٦ متجهاً غرباً صوب الزاب. وتولى المنصور بنفسه قيادة مطاردة حثيثة، وكان في غضون ذلك قد لقي استقبالاً حسناً في القيروان، وهزم أبا يزيد قرب طبنة ثم حول المسيلة. وفي محرم ٣٣٦/آب ٩٤٧، أوقع المنصور، بمساعدة من قائده زيري بن مناد، هزيمة نهائية بالبربر الخوارج في جبال كيانة، حيث كان المتمردون قد حصنوا أنفسهم في قلعة تشرف على ما أصبح يعرف باسم قلعة بني حمّاد. ووقع أبو يزيد نفسه أسيراً بيد المنصور، ومات بعد ذلك بأيام قليلة متأثراً بجراحه. وتابع ابنه فضل التمرد في الأوراس وفي مناطق أخرى لبضعة أشهر حتى لحقت به الهزيمة هو الآخر وقُتل. ووجد أبناء آخرون لأبي يزيد ملجأً لهم في بلاط عبد الرحمن الثالث الأموي، الذي كان في وقت من الأوقات قد تحالف، بناءً على طلب من أبي يزيد، مع المتمردين الخوارج ضد عدوهم المشترك[١٣].

وكان المنصور قد بنى مدينة عاصمة له سمّاها على اسمه، المنصورية. وقد خدمت هذه المدينة الملكية، التي توضعت قرب قرية صبرا إلى الجنوب من القيروان، كعاصمة للفاطميين منذ ٩٤٨/٣٣٧، عندما استقر المنصور هناك،

وحتى تحويل مقر الدولة الفاطمية إلى القاهرة سنة ٣٦٢/ ٩٧٣. وأصبحت المنصورية بقصورها وجامعها الأزهر وبواباتها نموذجاً جرى الاقتداء به عند بناء القاهرة. ولم يبق اليوم من هذه العاصمة الفاطمية إلا ما استطاعت التنقيبات الأثرية الحديثة الكشف عنه في ما يتعلق بمخططها الأصلي الدائري وبعض مظاهر الأساسات الأخرى. وبعد إعادة تثبيت السيطرة الفاطمية في شمال أفريقيا وصقلية، توفي المنصور في شوال ٣٤١/آذار ٩٥٣، بعد خلافة وإمامة دامتا سبع سنوات تقريباً. وخلفه ابنه الأكبر أبو تميم معد المعز لدين الله.

استطراد حول الجماعات القرمطية

سنعرض الآن حالة قرامطة البحرين والإسماعيليين المنشقين الشرقيين الآخرين، الذين كانوا في انتظار ظهور محمد بن إسماعيل كمهدي مُفتتح للدور الأخير في التاريخ الديني، وذلك بعد تأسيس الخلافة الفاطمية. وكان أبو سعيد الجنّابي، مؤسس الدولة القرمطية في البحرين، قد قُتل، وفقاً للطبري وأغلبية الإخباريين المسلمين اللاحقين، عام ٣٠١/ ٩١٣[١٤]. وقد خلفه أكبر أبنائه السبعة، أبو القاسم سعيد. ويبدو أن الأخير قد أجبره على التنحّي عن قيادة القرامطة أخوه الأصغر أبو طاهر سليمان، وذلك سنة ٣١١/ ٩٢٣، وربما كان ذلك في وقت أبكر من هذا التاريخ. ويبدو أن تعاقب هذه الشخصيات كان منسجماً مع تعليمات أبي سعيد ووصيته الأخيرة. وفي جميع الأحوال، فإن القرامطة أحجموا خلال فترة حكم سعيد، الذي كان ضعيفاً، عن أي نشاط خارجي، محافظين أيضاً على علاقات طيبة مع العباسيين. وكان القرامطة خلال هذه الفترة الساكنة مشغولين في الحقيقة بمفاوضات مستفيضة مع الوزير العباسي الشهير علي بن عيسى (ت. ٣٣٤/ ٩٤٦)، بناءً على مبادرة سلمية من الأخير. وفي سنة ٣٠١/ ٩١٣، أي بعد توليه منصبه الرفيع بفترة وجيزة، ومرة أخرى عام ٣٠٣/ ٩١٥، بعث علي بالسفارات إلى القرامطة، ومنحهم بعض الامتيازات، مثل حق الوصول إلى صيراف، الميناء الهام على الساحل الشمالي للخليج، قبيل طرده من الوزارة سنة ٣٠٤/ ٩١٧. وأعطت هذه الاتصالات، التي تزامنت مع فترة ركود القرامطة،

أعداء الوزير، ولا سيما منافسه الرئيس وخليفته الشيعي ابن الفرات (ت. ٣١٢/ ٩٢٤)، الحجة لاتهامه بأنه متعاون مع القرامطة. والجدير بالذكر في معرض الكلام أن علي بن عيسى، الذي تولى الوزارة عدة مرات، كان الشخص المسؤول عن تنظيم القوات العباسية التي صدت أول غزوتين فاطميتين لمصر. وهو الوزير ذاته الذي استجوب المتصوف الشهير الحسين بن منصور الحلاج، لكنه رفض إحضاره إلى المحاكمة. وكان الحلاج قد حقق تأثيراً عظيماً في العديد من الناس، من بينهم بعض أفراد البيت العباسي، فأثار غيرة مسؤولين معينين اتهموه بكونه عميلاً قرمطياً. وأورد أعداؤه بقيادة ابن الفرات أدلة عدّوها كافية لإدانة هذه الشخصية المحيرة، منها إساءة التفسير المتعمد لبعض التأويلات الرمزية للحلاج وتجواله في بلدان نائية كالدعاة ومزاعمه بالاتحاد الروحي مع الله. وقد أسس تلامذته المخلصون من بعده عدة طرق وفرق صوفية حلاجية. وبعد سجنه عدة سنوات، افتُتحت محاكمته في سنة ٣٠٨/ ٩٢١. وحُكم عليه في نهاية الأمر بالموت وسط جو مشبع بالدسائس والمكائد. وقد جرى تعذيبه وصلبه ثم قطعت أعضاؤه بوحشية أمام جمهور كبير في بغداد سنة ٣٠٩/ ٩٢٢[١٥]. وكان موقف ابن عيسى المتسامح مع الصوفي الشهير قد استُشهد به كبرهان آخر على ميله إلى القرامطة.

وضع القرامطة حداً لعلاقاتهم السلمية المؤقتة مع العباسيين عام ٣١١/ ٩٢٣. ففي تلك السنة دخلوا البصرة ليلاً على حين غرة تحت إمرة الشاب أبي طاهر سليمان، ونهبوا المدينة لمدة تزيد على أسبوعين قبل عودتهم إلى هجر. وبعد ذلك بفترة قصيرة، هاجم القرامطة الحجاج العائدين من مكة ونهبوهم وقتلوا خلقاً كثيراً منهم كما أسروا عدداً آخر منهم من بينهم صاحب المعجم العربي الشهير الأزهري (ت. ٣٧٠/ ٩٨٠) الذي أمضى سنتين في البحرين. وآذنت هذه النشاطات ببدء عقد من الغارات التخريبية داخل العراق، تخللتها هجمات على قوافل الحجيج، أغنت خزانة الدولة القرمطية إلى حد كبير. وفي ٣١٢/ ٩٢٥، حاصر القرامطة الكوفة ونهبوها في أعقاب رفض العباسيين التنازل عن البصرة والأهواز وأراضٍ أخرى وتسليمها إلى أبي طاهر. واستدعى الخليفة المقتدر

العباسي يوسف بن أبي الساج العراقي، أمير أذربيجان وأرمينيا بالوراثة، إلى العراق من أجل وضع حد للخطر القرمطي وذلك في سنة ٣١٤هـ عندما كان أبو طاهر مشغولاً بتحصين الأحساء. لكن أبا طاهر حاصر الكوفة مرة أخرى سنة ٩٢٧/٣١٥، ثم هزم جيشاً عباسياً أكبر بإمرة ابن أبي الساج، وأخذ القائد نفسه أسيراً ثم قُتل في ما بعد. وتقدم أبو طاهر، عقب ذلك، صاعداً الفرات فاستولى على الأنبار وأصبح قريباً من بغداد قبل أن يُجبره على التوقف الخصي مؤنس الخادم (ت. ٣٢١/ ٩٣٣)، أمير الأمراء العباسي الأقوى، الذي كان قد حارب ضد الحملات الفاطمية على مصر في وقت سابق. وقد شجعت هذه الحملة، التي دامت قرابة سنتين، قرامطة جنوب العراق، الذين كانوا يتمركزون في سواد الكوفة وكانت لهم علاقات وثيقة مع إخوتهم في الدين في البحرين، على القيام بنشاطات ثورية خاصة بهم. وقام قرامطة العراق، الذين يُعرفون باسم الباقلية أيضاً، بثورتهم تحت إمرة عيسى بن موسى ودعاة آخرين، وبمشاركة رجال قبائل بني رفاعة وذهل وعجل، في منطقة واسط والكوفة سنة ٩٢٨/٣١٦. وبعد نجاحات أولية، تمكن القائد العباسي هارون بن غريب من إخضاعهم. وكان أبو طاهر في تلك الآونة يتنبأ بقدوم المهدي، مثل بقية الدعاة والزعماء القرامطة الآخرين، بعد اقتران المشتري وزحل في سنة ٣١٦/ ٩٢٨، وهو الحدث الذي كان من المتوقع أن يُنهي دور الإسلام ويبتدئ الدور السابع والأخير. لقد كثّف أبو طاهر هجماته بالفعل مع اقتراب ذلك التاريخ. وبالنتيجة، عاد أبو طاهر إلى البحرين مع بداية ٣١٧هـ، بعدما سبق له أن أكمل بناء دار هجرة محصَن قرب الأحساء، مصطحباً معه من قرامطة العراق المتراجعين، وهم خلفاء الموالي الفرس الأوائل الذين أصبحوا يُسمّون العجميين.

وقد بلغت نشاطات أبي طاهر التدميرية ذروتها بهجومه على مكة، إذ وصلها في ذي الحجة سنة ٣١٧/ كانون الثاني ٩٣٠ أثناء موسم الحج. وأمضى القرامطة أياماً عدة وهم يذبحون الحجيج وسكان مكة، وارتكبوا عدداً لا يحصى من الانتهاكات وأعمال النهب داخل المسجد الكبير والأماكن المقدسة الأخرى، وأقدموا أخيراً على قلع الحجر الأسود من الكعبة وحملوه إلى عاصمتهم الجديدة

الأحساء، دلالة على انتهاء دور الإسلام على ما يُظن. وقد هزّ انتهاك القرامطة للمقدسات في مكة العالم الإسلامي، ومعظم المصادر تُفيد أنه بعد ذلك بوقت قصير بعث الخليفة الفاطمي برسالة إلى أبي طاهر يؤنّبه فيها بقسوة على فعلته، ويطلب منه إعادة الحجر الأسود إلى مكانه، غير أن أبا طاهر رفض هذا الطلب وطلبات أخرى تقدم بها العباسيون إليه. وبإكماله فتح عُمان سنة ٣١٨هـ، أصبح أبو طاهر في تلك الآونة سيد شبه الجزيرة العربية بلا منازع، ومصدر رعب لجميع الحكام المجاورين. وأخيراً كان أبو طاهر في وضع يسمح له بمحاولة غزو العراق، وقاد القرامطة سنة ٣١٩هـ حتى الكوفة. لكنه قرر بعد خمسة وعشرين يوماً قضاها في نهب المدينة، العودة إلى البحرين، ربما بسبب مصاعب داخلية أفزعته كانت داخل دولة القرامطة.

كان أبو طاهر، الذي سبق له أن كان بانتظار ظهور المهدي منذ سنة ٣١٦هـ، قد سلَّم الحكم إلى شاب فارسي من أصفهان يدعى زكري أو زكريا، وذلك في رمضان سنة ٣١٩/ أيلول ٩٣١. لقد اعترف أبو طاهر بالنتيجة بالمهدي في هذا الأصفهاني الذي كان قد وصل إلى البحرين قبل ذلك بسنوات قليلة واكتسب مركزاً مرموقاً بين الدوائر الحاكمة هناك. وقد برهن ذلك على قرار مدمر بالنسبة إلى الحركة القرمطية، واتخذت الأحداث في تلك الآونة مجرى مختلفاً عما كان القرامطة قد توقعوه بالنسبة إلى مقدم المهدي. ومن الواضح أن اختيار هذا التاريخ كان قد جرى ليتزامن مع مرور ١٥٠٠ سنة على زرادشت (الموافق لانتهاء سنة ١٢٤٢ من عهد الاسكندر)، وهو الذي وردت فيه نبوءات نُسبت إلى زرادشت وجاماسب توقعت استعادة الزرادشتيين أو المجوس لسلطانهم. وزعم الأصفهاني، الذي قيل إنه كان زرادشتياً، لنفسه نسباً إلى ملوك الفرس وأظهر إباحيةً ومشاعر معادية للعرب. كما استحدث عدداً من التصرفات الغريبة مثل سب مُحمَّد وجميع الأنبياء الآخرين، وحرق الكتب الدينية وعبادة النار، بدلاً من تهيئة الظروف التي جرى التنبؤ بها بخصوص مقدم المهدي المنتظر وإنهاء دور الإسلام. وزيادة على ذلك، فقد بدأ بقتل البارزين من قرامطة البحرين، بمن فيهم بعض زعماء القبائل وحتى أقارب أبي طاهر نفسه. وكانت النتيجة بعد انتظار دام بضعة وثمانين يوماً،

صار خلالها يخشى على حياته الشخصية أن اضطر إلى الاعتراف بأن الشاب الفارسي كان دجّالاً، ودبّر أمر قتله. وتجدر الإشارة إلى أن الخليفة الراضي العباسي (٣٢٢-٣٢٩/ ٩٣٤-٩٤٠) أمر بقتل اسفنديار بن آذرباد، كبير كهنة (موبيد) الزرادشتيين، بعد ذلك بسنوات قليلة، بسبب مشاركته المزعومة مع أبي طاهر.

لقد أفسدت حادثة المهدي المزيف الغامضة سمعة قرامطة البحرين بنحو خطير، وأضعفت تأثيرهم في المجموعات الإسماعيلية المنشقة الأخرى في الشرق. وغادر العديد من القرامطة، وخصوصاً من العجميين وزعماء القبائل العرب، البحرين ليخدموا خلال العقود التالية في جيوش حكام عديدين معادين للقرامطة، بمن فيهم العباسيون والبويهيون الشيعة. وكان البويهيون قد أحكموا سيطرتهم على بغداد سنة ٣٣٤/ ٩٤٦ وأصبحوا الأسياد الحقيقيين للمُلْك العباسي لأكثر من قرن من الزمان. وقطع كبار دعاة القرامطة العراقيين، بمن فيهم عيسى بن موسى، وكان مقيماً في بغداد عقب فراره من سجن عباسي، قطعوا صلاتهم بأبي طاهر أيضاً، وبدأوا حملة معارضة له. كما تابع دعاة قرامطة العراق يدعون لمهدية محمد بن إسماعيل، بينما كرّسوا الجزء الأكبر من جهودهم لإنتاج رسائل كثيراً ما نسبوها إلى عبدان.

في غضون ذلك، وبعد تنصلهم من المهدي المزيف، عاد قرامطة البحرين إلى معتقداتهم السابقة وزعموا أنهم إنما يعملون بأوامر من المهدي المستور. ولم يكن أبو طاهر ليبقى عُطْلاً، فقد بدأ بنهب قوافل الحجاج مرة أخرى، بعد فترة توقف قصيرة، وبتنفيذ غارات داخل العراق وجنوب فارس. وفي سنة ٣٢٢/ ٩٣٤ أجرى محمد بن يعقوب، حاجب الخليفة الراضي العباسي، مفاوضات غير مجدية مع أبي طاهر من أجل استعادة الحجر الأسود وضمان القرامطة لمرور آمن للحجاج. وجرى أخيراً عقد اتفاق بين أبي طاهر والعباسيين سنة ٣٢٧/ ٩٣٨ بفضل جهود عمر بن يحيى بنحو رئيسي، وهو كوفي علوي وصديق شخصي للزعيم القرمطي. وقد قبل أبو طاهر في تلك الآونة حماية الحجاج مقابل إتاوة سنوية من الخزانة العباسية ومبلغ محدد من الحجاج أنفسهم. وهكذا انتهج

القرامطة سياسة سلمية تجاه العباسيين حتى وفاة أبي طاهر سنة ٣٣٢/ ٩٤٤، وهي السنة ذاتها التي بدأ فيها أبو يزيد الخارجي ثورته المناوئة للفاطميين.

وأصبحت دولة قرامطة البحرين لبعض الوقت، عقب ذلك، تحت حكم مشترك لإخوة أبي طاهر الباقين، بمن فيهم أبو القاسم سعيد (ت. ٣٦١/ ٩٧٢) وأبو منصور أحمد وأبو العباس الفضل، بينما تمتع أبناء أبي طاهر، ولا سيما الابن الأكبر سابور، بتقديرٍ عالٍ في الدولة وكذلك لدى مجلس العقدانية. وأعاد القرامطة، الذين استمروا في مراعاة واحترام معاهدة السلام مع العباسيين، الحجر الأسود طوعاً عام ٣٣٩/ ٩٥١ مقابل مبلغ ضخم من المال دفعه لهم العباسيون، لا استجابة لطلب من الإمام الخليفة المنصور الفاطمي، كما شاع في بعض المراجع. ورافق أحد أكثر قرامطة البحرين شهرة، أبو محمد سنبار وصهر أبي سعيد الجنّابي، وأكثر الأفراد تأثيراً في مجلس وزراء أبي طاهر، رافق الحجر الأسود إلى الكوفة أولاً حيث عُرض في المسجد الكبير، ثم إلى مكة حيث جرت إعادة وضعه في الكعبة بعد غياب دام زهاء اثنتين وعشرين سنة. ولم يورد الإخباريون أية نشاطات أخرى لقرامطة البحرين لمدة تنوف على عقد من الزمان.

لقد كُتب الكثير في العصور الحديثة عن العلاقات بين القرامطة والفاطميين. وكان دي غويه هو أول مستشرق يتناول هذه المسألة بشيء من التفصيل، وتوصل إلى استنتاج مفاده أن أبا طاهر كان في جميع أفعاله وتصرفاته الهامة، يعمل بموجب أوامر مباشرة من عبد الله المهدي الفاطمي، الذي لم يكن قادراً على الاعتراف علناً بتحالفه السري مع سيئي السمعة، قرامطة البحرين. واعتقد أيضاً أن القرامطة حافظوا، مع بعض التقلبات الهامشية، على تعاونهم الوثيق مع الفاطميين حتى الفتح الفاطمي لمصر، إذ انفصلوا في تلك الآونة علناً عن الفاطميين. وحصل هذا الرأي في ما بعد على تأييد آخرين، ولا سيّما لويس ماسينيون وحسن إبراهيم حسن وطه شرف، غير أن البحث الحديث لا يشهد بصحة وجود علاقات وثيقة بين القرامطة والفاطميين الإسماعيليين خلال النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر. وتنبع صعوبة تحديد الطبيعة الدقيقة للعلاقة بين القرامطة والفاطميين إلى حد كبير من الحقيقة المؤسفة وهي أننا لا نملك سوى قدر ضئيل من المعلومات

الموثوقة بخصوص المعتقد القرمطي، وهم الذين ظلّوا متحفظين جداً على معتقداتهم، وأدبهم قد هلك بأكمله تقريباً. فالكتّاب السنة الذين هم مصادر معلوماتنا الأساسية عن القرامطة، فشلوا عموماً في التميز بين مختلف مجموعات الإسماعيلية، ناظرين إليهم على أنهم ينتمون جميعاً إلى الحركة الباطنية الهرطقية الواحدة ذاتها، غير أن البحث الحديث، في ضوء ما أصبح معروفاً الآن عن معتقدات القرامطة، ازداد علماً واعترف بالاختلافات الأساسية بين القرامطة والإسماعيلية الفاطمية.

فالمعروف أن قرامطة البحرين توقعوا، منذ البدايات الأولى لتاريخهم، عودة القائم محمد بن إسماعيل بالشكل الذي ورد في أقدم كتب الأخبار في روايات ابن رزام، الذي كان يترأس ديوان المظالم في بغداد، وروايات أخي محسن. وتظهر هذه التقارير بوضوح أن التوقع الوشيك لظهور المهدي مثّل عنصراً مهيمناً في عقيدة القرامطة، وأن هذا التوقع لم يتحقق بظهور الفاطميين في شمال أفريقيا. وبكلمات أخرى، فإن قرامطة البحرين وفارس والمناطق الأخرى لم يعترفوا بإمامة الخلفاء الفاطميين، كما لم يروا مهديهم في عبد الله المهدي أو في خلفائه من السلالة الفاطمية. وهذا هو سبب انجرافهم السهل نحو الحادثة المدمرة (للمهدي المزيف) في عهد الخليفة الفاطمي الأول. غير أن مشاركة الفاطميين لقرامطة البحرين عداءهم للعباسيين السنّة عموماً، قد تُظهر أن الطرفين عملا بانسجام في بعض الأوقات. وفي جميع الأحوال، ليس ثمة من دليل قوي يدعم الرأي القائل بأن القرامطة كانوا في خدمة الفاطميين الأوائل، وأن الطرفين عملا على أساس من الاستراتيجية المشتركة(١٦).

وكانت الإسماعيلية المنشقة من صنف القرمطية قد بدأت في الانتشار في فارس خلال العقد الأول من القرن الرابع/العقد الثاني من القرن العاشر في الوقت الذي كان فيه عبد الله المهدي يقيم سلطته في شمال أفريقيا وقرامطة العراق والبحرين في حالة ركود. فقد نجح الداعي أبو حاتم الرازي، الذي كاتب أبا طاهر الجنابي، وكان كالأخير يتوقع ظهور المهدي، في نشر الدعوة من مقر إقامته في الري إلى أذربيجان والديلم، والديلم تسمية كانت تطلق في تلك الفترة على

مجموعة من مقاطعات قزوين، بما فيها الديلم ذاتها (أو الديلمان) وجيلان وطبرستان (أو مازندران) وجرجان. وكان أبو حاتم ناجحاً خصوصاً في استمالة أو تحويل عدد من حكام المنطقة إلى مذهبه. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أحمد بن علي، حاكم الري، وأصفر بن شيرويه، ومرداويج، مؤسس الأسرة الزيارية الحاكمة. كما نجحت الدعوة في فارس في اجتذاب مهدي بن خسرو فيروز (أو فيروزان)، المعروف باسم سياهشم. وكان واحداً من حكام الديلم الجستانيين، واتخذ مقراً له، كسلفه، في ألموت، أي المكان ذاته من الأراضي المرتفعة في الديلم التي كان مقدراً لها أن تصبح بعد ذلك بحوالى قرنين من الزمان مقر قيادة الإسماعيليين الفرس.

يبدو أن ظهور أسرة الجستانيين الديلمية الغامضة كان في أواخر القرن الثاني/ الثامن، وأن أحد أفرادها، وهو واهسودان بن مرزُبان (ت. حوالى ٢٥١/ ٨٦٥)، ورد ذكره على أنه هو من شيّدَ حصن ألموت حوالى ٢٤٦/ ٨٦٠. وكان الجستانيون، حتى زمن ولاية سياهشم، يؤيدون عادة سياسة حكام طبرستان العلويين الزيديين، ولا سيما الحسن بن زيد (ت. ٢٧٠/ ٨٨٤)، وأخوه محمد بن زيد (ت. ٢٨٧/ ٩٠٠)، والحسن بن علي الأطروش (ت. ٣٠٤/٩١٧) في ما بعد، الذي تولى أمر الشيعة الزيدية في منطقة قزوين. واغتيل جُستان الثاني بن واهسودان على يد أخيه علي خلال العقد الأخير من القرن الثالث/ العقد الأول من القرن العاشر بعد حكم دام بضعاً وأربعين سنة. وسرعان ما دخل الأخير في خدمة العباسيين ليصبح الوكيل المالي بعد ذلك في أصفهان سنة ٣٠٠/ ٩١٢، ثم حاكماً للري في ٣٠٧/ ٩١٩. وقُتل علي بن واهسودان سنة ٣٠٧هـ على يد محمد بن مصافر، صهر جُستان الثاني ومؤسس الأسرة المصافرية (وتدعى أيضاً السلاّرية أو اللنغارية)، التي حكمت المنطقة الممتدة على طول وسط مجرى نهر صفيدرود قبل التقائه بشاهرود، واتخذت من حصن شميران في طاروم (طارم بالعربية) مقراً لها. فسار خسرو فيروز بن واهسودان، الشقيق الآخر لعلي، الذي كان يحكم في أثناء ذلك من مقر الأسرة التقليدي في رودبار في ألموت الواقعة في واد مجاور لحوض نهر شاهرود، على رأس جيش في تلك الآونة ليثأر لأخيه المقتول من ابن

مصافر، لكنه قُتل في المعركة. وولي الحكم بعد خسرو فيروز في ألموت ولده مهدي (سياهشم)، الذي يبدو أنه أول أمير جستاني يعتنق الإسماعيلية. والتجأ سياهشم بعد هزيمته على يد ابن مصافر سنة ٣١٦/ ٩٢٨ إلى أصفر بن شيرويه الذي كان يطمح إلى امتلاك ألموت ودبّر مقتل أخيه في الدين(١٧). وبوفاة سياهشم، بدأت الأسرة الجستانية بالتفكك، إذ أصبح مركزها المحلي في تلك الآونة في كسوف بظهور المصافريين.

واستمرت الدعوة للإسماعيلية القرمطية لبعض الوقت في شمال غرب فارس الخاضعة للمصافريين الديالمة. ففي سنة ٣٣٠/ ٩٤١، عُزل محمد بن مصافر، الذي كان قد شيّد قلعة شميران ذات الروعة الفائقة، وسَجَنَهُ ولداه مرزبان وواهسودان. وكان هذان المصافريان يدينان بالإسماعيلية بصورتها القرمطية. وبينما بقي واهسودان في شميران يحكم أراضي أجداده في طارُم في ظل السلطة المطلقة لشقيقه، فإن مرزبان بن محمد سرعان ما احتل أذربيجان وبدأ يحكم مملكة المصافريين المتسعة من مقره الخاص في أردبيل. وتجدر الإشارة إلى أن أذربيجان كانت قد أصبحت بعد ولاية الساجيان يوسف بن أبي الساج وابن أخيه أبي المصافر (ت. ٣١٧/ ٩٢٩) مسرحاً لمنافسات بين الحكام المحليين المستقلين العديدين، بمن فيهم أحد قواد ابن أبي الساج ويدعى مفلح. وكان الأخير، الذي بقي في السلطة حتى سنة ٣٢٣/ ٩٣٥ على الأقل، هو ذاته الذي منح الداعي أبا حاتم حمايته، وربما أصبح هو نفسه إسماعيلياً. وفي جميع الأحوال، كان الخارجي ديسم بن إبراهيم الكردي قد حقق، بحلول سنة ٣٢٦/ ٩٣٧، سيطرته على كامل المنطقة. وظهرت في سنة ٣٣٠/ ٩٤١ جفوة بين ديسم ووزيره أبي القاسم علي بن جعفر الذي كان في بداياته مسؤولاً مالياً للساجيين، وكان أيضاً طبقاً لمسكويه، داعية باطنياً (إسماعيلياً) نشيطاً في أذربيجان.

وفَرَّ أبو القاسم في تلك الفترة إلى طارُم ودخل في خدمة مرزبان بن محمد، وسرعان ما راح يشجع سيده الجديد على غزو أذربيجان. وغزا مرزبان أذربيجان سنة ٣٣٠هـ، ومدَّ حكمه شمالاً في منطقة ما وراء النهر حتى دربند. ثم عيّن أبا القاسم وزيراً له، وسمح له، وهو نفسه كان إسماعيلياً (قرمطياً)، بالدعوة علناً

للإسماعيلية في مملكة المصافريين، حتى إن أبا القاسم، الذي كان قد حوّل في السابق عدداً من مشاهير الديالمة وقواد الجيش في حاشية ديسم إلى مذهبه، أصاب نجاحاً أكبر في تلك الآونة في نشاطاته في مجال الدعوة. ويتحدث ابن حوقل الذي زار أذربيجان حوالى سنة ٣٤٤/ ٩٥٥، عن وجود العديد من الإسماعيليين هناك(١٨). وازدهرت الإسماعيلية في الديلم أيضاً في ظل واهسودان بن مصافر، الذي امتد حكمه حتى حوالى سنة ٣٥٥/ ٩٦٦. وتشير آثار المسكوكات التي تعود إلى سنة ٣٤٣/ ٩٥٤ إلى أن واهسودان وشقيقه الأقوى سلطة مرزبان (ت. ٣٤٦/ ٩٥٧) كانا ينتميان إلى الشكل القرمطي للإسماعيلية، معترفين بمهدية محمد بن إسماعيل لا بإمامة الخليفة الفاطمي، المعز. وتراجع المصافريون بالنتيجة إلى طارم وعاشوا لبعض الوقت في ظل سلطان السلاجقة. وقُضي على أسرتهم في النهاية على يد الإسماعيليين النزاريين الفرس، الذين جاؤوا لاحتلال شميران وحصون المنطقة الجبلية الأخرى(١٩).

وفي خراسان ومنطقة ما وراء النهر أيضاً، حافظت معتقدات الإسماعيليين المنشقين على وجودها بعد مقدم الفاطميين. فقد أعاد الداعي النسفي تأكيد إمامة محمد بن إسماعيل، الذي كان سيظهر من جديد في صورة المهدي، في كتابه **المحصول**، وهو الكتاب الذي أدخل نمطاً من فلسفة الأفلاطونية المحدثة إلى الفكر الإسماعيلي. ويبدو أن كتاب **المحصول** سرعان ما حقق قبولاً واسعاً داخل الدوائر القرمطية المتنوعة، بل أدّى دوراً هاماً، في الحقيقة، في توحيد أفكار الإسماعيليين الشرقيين المنشقين الذين كانوا يفتقدون إلى قيادة مركزية في الفترة التي سبقت حادثة المهدي المزيف. وكما لاحظ مادلونغ، فمن الممكن افتراض أن أبا حاتم، الذي كان كبقية الدعاة الآخرين قد صُدِم بأحداث البحرين، ربما كتب كتابه **الإصلاح** من أجل تصحيح العبارات المغلوطة التي وردت في كتاب **المحصول**، وذلك بعد حادثة المهدي المزيف بنحو ظهر كأنه رقابة جزئية على تلك الحادثة وما رافقها من مظاهر الانحلال(٢٠). وهذا يفسر أيضاً سبب الاهتمام الخاص الذي أظهره كتاب **الإصلاح** في نقده للجوانب الإباحية في كتاب **المحصول**. وتعرض كتاب **الإصلاح**، بدوره لهجوم كتاب **النصرة** الذي لم يصل

إلينا، وكتبه خليفة النسفي، أبو يعقوب السجستاني، الذي دافع في بداية أمره عن معظم آراء النسفي.

وأبو يعقوب إسحق بن أحمد السجستاني (السجزي)، الملقب بلقب مثير للدهشة هو بذرة القطن (بانبه - دانه بالفارسية، أو بما يقابلها في العربية، خيشفوج)، والذي لم يكن يُقِرُّ بإمامة الفاطميين عند كتابته **النصرة**، هو واحد من أعظم مفكري الإسماعيلية الأوائل ودعاتها في فارس[٢١]. وكان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة على وجه الخصوص، وتابع الاتجاه الفلسفي الذي بدأه النسفي. وبما أنه كان كاتباً غزير الإنتاج، فإن إسهامات السجستاني في العقائد الكوزمولوجية والدينية المتنوعة في الإسماعيلية يمكن تتبعها في أعماله الوفيرة الباقية. ويمكن إضافة أن الفاطميين في وقت متأخر من حياته، في زمن ما بعد تسلّم المعز الفاطمي الخلافة تمكنوا من كسب السجستاني إلى جانبهم، إذ إن العديد من آرائه أصبحت مقبولة في الدعوة الفاطمية، وأن الأفكار العامة السائدة في الدوائر الإسماعيلية في فارس خلال القرن الرابع/العاشر، هي والنظام الفلسفي - الديني الذي شرحه النسفي والسجستاني، انعكست في قصيدة طويلة لشاعر وفيلسوف إسماعيلي غامض من جرجان، معاصر للسجستاني، هو أبو الهيثم أحمد بن الحسن الجرجاني، كما انعكست أيضاً في قصيدة أخرى معاصرة لهذه القصيدة، لمحمد بن سورخ النيسابوري، أحد تلامذة أبي الهيثم الإسماعيلي الذي درس على يديه لمدة تسعة أعوام[٢٢].

ولا نعلم سوى تفاصيل قليلة عن حياة السجستاني، الذي، خلاف ما شاع سابقاً من رأي، لم يُعدَم مع النسفي على أيدي السامانيين سنة ٣٣٢/٩٤٣[٢٣]، بل خلف النسفي، في الحقيقة، وعمل داعية في خراسان وأصبح أيضاً ذا شأن في سيستان (سجستان في العربية)، التي ربما كانت المقر الأصلي لعملياته. وربما جمع السجستاني هذه المناصب مع منصب داعي دعاة الري، وفي هذه الحالة يصبح من الجائز قَرْنُه مع الداعية أبي يعقوب الذي كان قد خلف - وهو في مقر إقامته في الري - أبا حاتم بعد سنة ٣٢٢/٩٤٣، وذكر ابن النديم أنه تولى أمر الدعوة أيضاً في شمال العراق (أو الجزيرة) والمناطق المحيطة بها الخاضعة

لسلطته[٢٤]. ووفقاً لابن النديم الواسع الاطلاع، فإن الإخوة أبا مسلم وأبا بكر بن حماد في الموصل وابن نفيس في بغداد، من بين دعاة ذوي مراتب عالية في شمال العراق، كانوا مساعدين لأبي يعقوب نفسه، الذي كان يُشار إليه باسم خليفة الإمام. وتاريخ وفاة السجستاني غير معروف أيضاً. وطبقاً لرشيد الدين ومصادر أخرى، فإنه قد قُتل على يد خلف بن أحمد الصفّاري الذي حكم خراسان من ٣٥٣/ ٩٤٦ إلى ٣٩٣/ ١٠٠٣[٢٥]، وذلك عندما أطاح به محمود الغزنوي. ويدل شاهد باطني يتضمّنه كتاب **الافتخار** للسجستاني على أن هذا الكتاب قد أُلّف حوالى سنة ٣٦١/ ٩٧١[٢٦]. لذلك، من المأمون الزعم أن السجستاني قد توفي بعد سنة ٣٦١/ ٩٧١ بفترة غير طويلة، وربما توفي بعد تسلّم الحاكم بأمر الله الفاطمي الخلافة سنة ٣٨٦/ ٩٩٦ بفترة قصيرة، وهذا الرأي أقل احتمالاً مع أنه يمكن استنتاج هذا التاريخ من عملين آخرين له. ومما لا شك فيه أنها حقيقة قائمة أن دعاة الجبال حافظوا خلال الفترة الفاطمية المبكرة على اتصالات وثيقة مع أولئك المقيمين في العراق ومع قرامطة شرق شبه الجزيرة العربية، وجميع هؤلاء ينتمون إلى الجناح المنشق عن الإسماعيلية ويتنبأون بالعودة الوشيكة لمحمد بن إسماعيل. وكانت الإسماعيلية القرمطية قد ثابرت، في أثناء ذلك، على وجودها في أماكن أخرى في فارس إضافة إلى مناطق أخرى من الشرق المسلم.

المعز وفتح مصر

في ظل الخليفة الفاطمي الرابع، المعز لدين الله (٣٤١-٣٦٥/ ٩٥٣-٩٧٥)، تمكنت الخلافة الفاطمية من تحقيق السلام والأمن الداخلي الضروريين لاتباع سياسة فعّالة في مجال الفتوحات والتوسع الإقليمي[٢٧]. فالمعز لدين الله كان مخطّطاً بارعاً ومدبّراً قديراً ورجل دولة ذا موهبة معطاء في مجال الدبلوماسية. وبفضل مهاراته الشابة تلك كإمام - خليفة، والعبقرية العسكرية المتميزة لقائده جوهر، نجح خلال فترة قصيرة في إخضاع كامل المغرب كتمهيد لتطبيق سياسته الخاصة بالشرق. فبعد تحقيق بعض الانتصارات الأولية في الأوراس، وعلى عبد

الرحمن الثالث الأموي الأندلسي، والبيزنطيين، وجّه المعز اهتمامه في مرحلة تالية إلى تنظيم عملية عسكرية رئيسية لإعادة سلطة الفاطميين في وسط المغرب وأقصاه. وأوكل قيادة هذه الحملة إلى قائده جوهر بن عبد الله، الرجل الذي أعتقه الفاطميون ومن المحتمل أنه من أصل سلافي، وحمل نعوتاً متنوعة مثل الصقلبي (أو السلافي) والصقلّي (من صقلية) والرومي (أو الإغريقي)، ثم ترقّى في المراتب ليصبح كاتباً للخليفتين المنصور والمعز، وبعدها قائداً لجيوش الخليفة الأخير[٢٨].

وفي سنة ٩٥٨/٣٤٧، قاد جوهر القوات الفاطمية غرباً وهزم جيشاً كبيراً لبربر زناتة قرب تاهرت بقيادة يعلى بن محمد، زعيم بني يفران السنّة وحليف أمويي الأندلس، والذي كان قد ثار على الفاطميين وتمكن من السيطرة على المغرب الأوسط من تاهرت حتى طنجة. وسقط يعلى قتيلاً في المعركة. وبهذه الهزيمة وُضع، مؤقتاً على الأقل، حدٌّ لهيمنة بني يفران على هذا الجزء من المغرب. وغزا جوهر عقب ذلك إمارة سجلماسة، التي كانت آنذاك لا تزال تُحكم من بني مدرار، وقتل أميرها محمد بن الفتح. وسار جوهر بعدما أمضى سنة في تلك المنطقة من شرق مراكش، إلى فاس حيث ضرب في سنة ٣٤٩/ ٩٦٠ حصاراً على هذا الموقع الأموي الهام في المغرب الأقصى. واستولى على المدينة بعد أسابيع قليلة بفضل شجاعة زيري بن مناد الصنهاجي بنحو أساسي، وأخذ حاكم المدينة الأموي أسيراً. ووضع هذا الانتصار كامل المغرب الأقصى، باستثناء سبتة، تحت السلطة الفاطمية التي امتدت غرباً لفترة وجيزة حتى المحيط الأطلسي، حتى إن آخر أدارسة الريف، الحسن بن جنون (ت. ٣٧٥/ ٩٨٥)، الذي حكم دولة صغيرة في مراكش من مقره في مدينة بصرة في ظل رعاية الأمويين، أدّى في ذلك الحين يمين الولاء للفاطميين.

وكان جوهر قد تلقّى في حملته في شمال أفريقيا، كما ذكرنا، مساعدة زيري بن مناد، زعيم قبيلة صنهاجة، إحدى القبائل الرئيسية في المنطقة. أما زيري الذي كان قد حارب إلى جانب الفاطميين في وقت سابق ضد أبي يزيد، فقد أصبح شيعياً إسماعيلياً متقداً حماسة، ومنافحاً عن قضية الفاطميين. واعترافاً من الخليفة

القائم بفضل زيري، فقد منحه إذناً بتأسيس وتحصين بلدة أشير في وسط المغرب، على الحدود الغربية لأراضي صنهاجة. فكان أن اكتسب بهذا العمل مكانة مرموقة وأصبح مستقلاً استقلالاً شبه ذاتي، وحكم من مقره في أشير منطقة واسعة سكنها أفراد قبيلة صنهاجة الذين كانوا على استعداد دائم للدفاع عن الفاطميين ضد زناتة والأعداء الآخرين. وكما سنرى في ما بعد، فإن المعز أوكل إلى بلقين بن زيري حاكمية أفريقيا، وهو المكان الذي أسس فيه الأسرة الزيرية الحاكمة[٢٩].

وتلقّى الفاطميون الأوائل دعم بني حمدون أيضاً، وهم الأسرة المميزة من عرب اليمن الذين كانوا قد استقروا في إسبانيا، وانتقلوا قبل نهاية القرن الثالث/ التاسع إلى شمال أفريقيا. وكان علي بن حمدون الأندلسي قد رافق عبد الله المهدي من سجلماسة إلى رقّادة ليصبح في ما بعد حاكماً على الزاب للقائم الفاطمي. وكان قد أشرف شخصياً على إنشاء مدينة المسيلة التي أصبحت عاصمة له. ووفقاً لابن خلدون، فإن علي بن حمدون قد قُتل سنة ٣٣٤/ ٩٤٥ بينما كان يقاتل ابن أبي يزيد. وخلفه ابنه جعفر الذي حارب أيضاً ضد المتمردين الخوارج، وبمرور الوقت ثبّته حاكماً على الزاب الخليفة المنصور الفاطمي. وكان جعفر وأخوه يحيى يعقدان المجالس العلمية والأدبية في المسيلة، حيث كانا يرعيان العديد من الشعراء ورجال العلم. وقد أسهم كل من جعفر ويحيى بفعالية في حملة جوهر في شمال أفريقيا[٣٠].

غير أن منافسة مريرة كانت قائمة بين الزيريين في أشير وبني حمدون في المسيلة، وكانت كلتا الأسرتين تتسابقان بصدق لكسب ودّ سيدهما الفاطمي المشترك. وكان زيري بن مناد قد تمكّن تدريجاً من الحصول على امتيازات أفضل في هذه المنافسة.

وقد تعزّز مركزه خصوصاً بضم تاهرت وملحقاتها إلى حكمه، في الوقت الذي امتد فيه نفوذه ليشمل ضواحي المسيلة أيضاً. فما كان من جعفر بن علي، نتيجة تعرضه لمثل هذه الإهانات، وتطلعاً منه إلى دور أكثر أهمية في الإطار الأوسع للتنافس الزناتي - الصنهاجي، إلا أن حوّل ولاءه في سنة ٣٦٠/ ٩٧١ إلى

الحكم الثاني الأموي (٣٥٠-٣٦٦/ ٩٦١-٩٧٦) وشرع في تمرد على الفاطميين بمساعدة زناتة. وفي السنة ذاتها، قاد زيري، الذي حافظ على ولائه للفاطميين، قوة من صنهاجة ضد المتمردين، لكنه سقط في المعركة، وحمل يحيى بن علي رأسه إلى البلاط الأموي، غير أن بلقين بن زيري، الأمير الجديد لصنهاجة، تمكن بعد ذلك بفترة قصيرة من هزيمة بربر زناتة تحت قيادة جعفر، وامتلاك كل من المسيلة والزاب أيضاً. وبما أنه لم يعد يشعر بالأمان بين زناتة الطامعين في الاستيلاء على كنوزه، فإن جعفر بن علي كان مضطراً في تلك الفترة إلى الهرب إلى قرطبة. وقدّم إلى أسياده الجدد خدمات جليلة عديدة، وحكم للأمويين منذ ٣٦٥/ ٩٧٥ جزءاً من المغرب الأوسط، في الوقت الذي مارس فيه سلطة على زعماء بني يفران ومغراوة ومكناسة وفروع أخرى من زناتة في تلك المنطقة. وقُتل جعفر في نهاية الأمر سنة ٣٧٢/ ٩٨٢، بناءً على أوامر المنصور محمد بن أبي عامر (ت. ٣٩٢/ ١٠٠٢)، الحاجب المتنفذ للخليفة الأموي الشاب هشام الثاني (٣٦٦-٣٩٩/ ٩٧٦-١٠٠٩) وحاكم الأندلس المقتدر لعدة عقود. وقام يحيى بن علي بخدمة الأمويين في شمال أفريقيا أيضاً، لكنه تحوّل في ما بعد إلى خدمة الفاطميين في مصر حيث توفي هناك في عهد الحاكم.

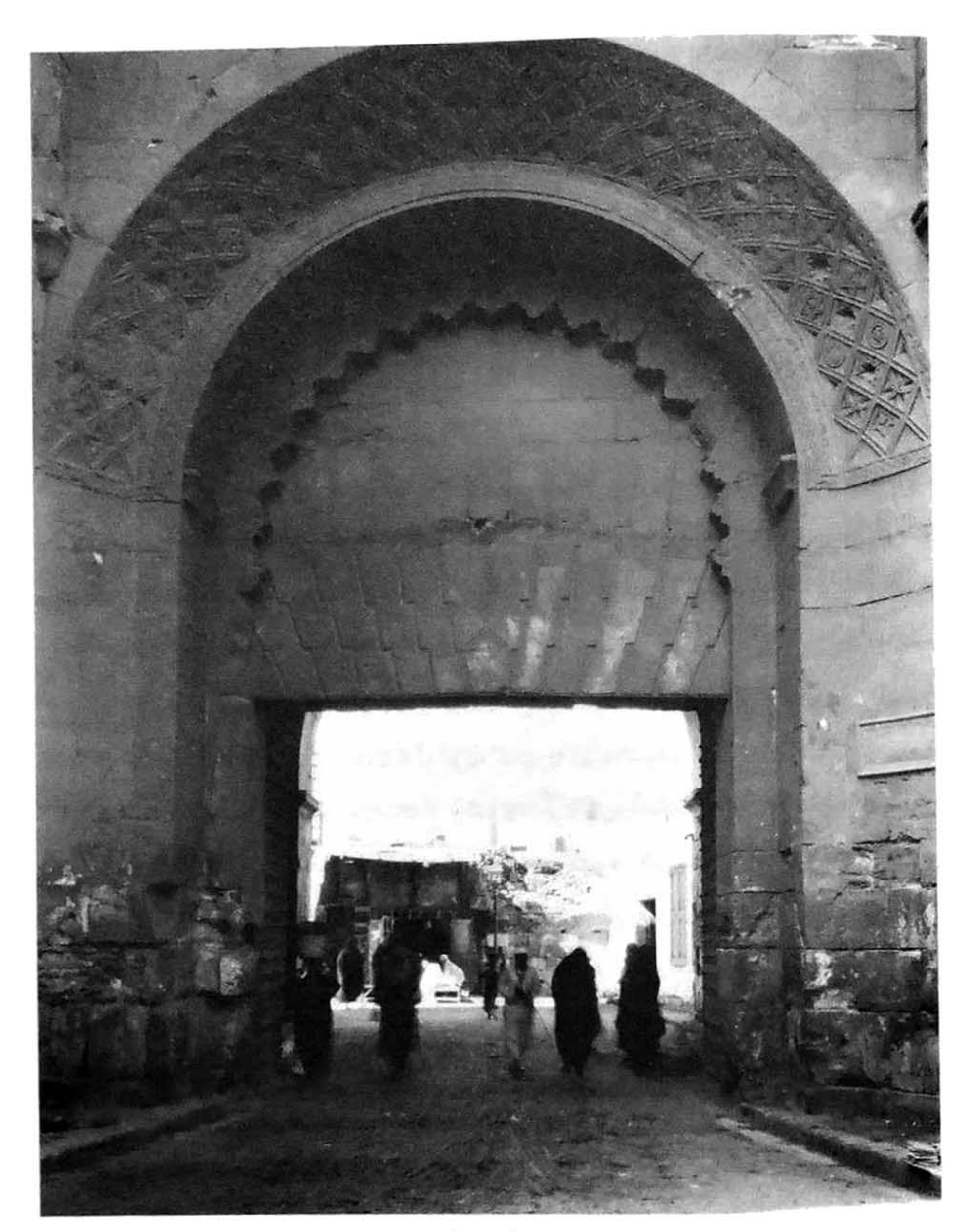
في غضون ذلك، كان المعز قد شرع، بعد إخضاع المغرب، في استعدادات مكثّفة لفتح مصر، الهدف الفاطمي الحيوي الذي فشل أول خليفتين فاطميين في أفريقيا في تحقيقه. واستغرقت الاستعدادات قرابة عشر سنوات من العمل الجاد، وكان المعز ينتظر اللحظة السانحة لشن هجومه. وكانت القاعدة العسكرية للحكم الفاطمي قد اتسعت لتشمل عناصر البربر من غير كتامة، إضافة إلى الصقالبة واليونان وعناصر أخرى غير بربرية في الجيوش الفاطمية. والأهم من ذلك أنه كان بإمكان المعز الاعتماد في تلك الفترة على صنهاجة في الدفاع عن المغرب في أثناء العمليات الرئيسية في الشرق. كانت الدعوة الإسماعيلية قد تكثّفت في الوقت ذاته في مصر من خلال نشاطات أبي جعفر بن نصر، وأبي عيسى عبد العزيز بن أحمد ودعاة آخرين، إضافة إلى العديد من العملاء السريين الذين بشّروا بقضية الفاطميين وقلّلوا من شأن الإخشيديين. كما حاولوا كسب كبار القادة العسكريين

والأشخاص الآخرين المتنفذين في السلطة الإخشيدية، بل حاولوا دون جدوى التقرب حتى من كافور نفسه[٣١]. لكن، على الرغم من أن المسلمين المصريين كانوا يحترمون العلويين العديدين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم، إلا أن الشيعية لم تتمكن البتة من إقامة جذور لها في صفوف العامة في مصر وكسب تأييدها[٣٢]. واستمرت هذه الحالة بارزة حتى بعد اعتماد الشيعية الإسماعيلية ديناً رسمياً للدولة في ظل الفاطميين. وجرى في الوقت المناسب رسم خط الحملة الفاطمية على مصر بعناية بالغة، وتحديد المتطلبات المالية والبشرية لها. ولم يتردد المعز في اختيار جوهر لقيادة الحملة، باعتبار أن هذا القائد الأكثر قدرة من بين جميع القواد الفاطميين كان قد سبق له أن أثبت جدارته وقدرته من خلال انتصاراته الساطعة في المغرب. في ذلك الحين، كانت الأوضاع الداخلية في مصر تتدهور بسرعة بسبب المجاعة والعديد من المصاعب الاقتصادية والكوارث الطبيعية وعدم استقرار الأسر الحاكمة، ما أدى إلى حدوث اضطرابات سياسية ومدنية. وعلى الرغم من ذلك، فقد نجح كافور حاكم مصر القدير لاثنتين وعشرين سنة بعد الإخشيد، في صد الغزو الفاطمي لمصر. لكن بوفاة كافور سنة ٣٥٧/ ٩٦٨، وتسلّم حفيد الإخشيد الضعيف أحمد بن علي(٣٥٧-٣٥٨/ ٩٦٨-٩٦٩) مقاليد الحكم، سرعان ما تحولت الاضطرابات إلى فوضى ازدادت سوءاً بحركات العصيان في الجيش. وأصبح من الواضح أن أيام الحكم الإخشيدي صارت معدودة في تلك الفترة. ونُقلت هذه الصورة بكاملها إلى المعز الفاطمي من ابن كلّس، الذي كان قد التجأ إلى الفاطميين إثر وفاة كافور. وشجّع ابن كلّس، اليهودي الأصل الذي اعتنق الإسلام بعد دخوله في خدمة كافور لإدارة الشؤون المالية، والذي ربما تمكن الفاطميون من كسبه إلى جانبهم وهو لا يزال في مصر، شجّع المعز على الإسراع في حملته. وقد رافق ابن كلّس المعز إلى مصر في ما بعد ليصبح أول وزير فاطمي هناك.

وفي ربيع الأول ٣٥٨/ شباط ٩٦٩ قاد جوهر الحملة الفاطمية من القيروان بعد تأدية مراسم احتفال بخروج الجيش جرى إعدادها بعناية وحضرها المعز الذي خلع على جوهر عباءته الملكية، تقديراً وتعظيماً له وأمر جميع الحكام على

الطريق إلى مصر بالترجل عند تحيتهم للقائد. ودخل جوهر، الذي لم يواجه سوى مقاومة رمزية قرب الجيزة، الفسطاط عاصمة الإخشيديين في مصر، بعد ذلك بأربعة أشهر في شعبان ٣٥٨/تموز ٩٦٩. وسلك مع المصريين سلوكاً دبلوماسياً ولطيفاً، فأعلن العفو العام وأكّد للناس من خلال منشور عام أذاعه عليهم ضمانه سلامة أرواحهم وممتلكاتهم. ثم أمر بقطع اسم الخليفة العباسي الحاكم آنئذٍ، المطيع (٣٣٤-٣٦٣/٩٤٦-٩٧٤)، من خطبة يوم الجمعة، لكنه أطلق الحرية الدينية ولم يُدخل الصلاة الشيعية إلا تدريجاً. ومما لا شك فيه أنه كان يدرك تماماً وضع الشيعة كأقلية في مصر حيث السنة من أتباع المذهب الشافعي والمسيحيون الأقباط يمثلون الأكثرية. ومع ذلك، فقد أصبحت مصر تُحكم منذ تلك الفترة من أسرة شيعية إسماعيلية. خيَّمَ جوهر بجيشه الكبير إلى الشمال من الفسطاط وانطلق على الفور في بناء مدينة جديدة هناك. وسُمِّيتْ بداية المنصورية، كسميّتها في أفريقيا، ثم أُعيد تسمية العاصمة الفاطمية المستقبلية القاهرة المعزية أو القاهرة، للاختصار، في ما بعد. وكان للمدينة الجديدة بوابتان شمالية وجنوبية، بصورة مشابهة لسابقتها في شمال أفريقيا، أُطلق عليهما، باب الفتوح وباب زويلة. كما خطّط جوهر موقع القصرين الملكيين هناك، للإمام - الخليفة الفاطمي وولي عهده، وتفصل بينهما ساحة واسعة بصورة تتفق مع المخططات التي رسمها المعز نفسه[٣٣]. كذلك شُيِّدت أبنية خاصة للدوائر الحكومية والجيش الفاطمي. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في جمادى الأولى ٣٥٩/نيسان ٩٧٠، أرسى جوهر حجر أساس الأزهر. ولم يكتمل الهيكل الأصلي لهذا المسجد الشهير إلا بعد ذلك بعامين. وأصبح الأزهر في عام ٣٧٨/ ٩٨٨ جامعة أيضاً، هي الأولى من نوعها في العالم، ولا تزال المعهد الرئيسي للتعليم الديني في العالم الإسلامي. وأدّى الأزهر في ظل الفاطميين دوراً حاسماً أيضاً في نشر العقائد الإسماعيلية، حيث كان العديد من الباحثين الإسماعيليين والفقهاء والطلبة يشاركون باستمرار في حلقاته الدراسية. وهذا يفسر سبب معاناة الأزهر من عداء الأيوبيين السنة له بعد سقوط الأسرة الفاطمية.

وكان الفتح الفاطمي لمصر قد خلّدته أشعار وقصائد محمد بن هانئ



١ . باب الفتوح، القاهرة، أحد الأبواب الثلاثة الباقية للمدينة

الأندلسي، أول شعراء المغرب العظام وهو إسماعيلي متقد الحماسة[٣٤] . ويكرر ابن هانئ في عدد من الأبيات التقريظية أن ليس العالم الإسلامي هو الذي يتبع

المعز الفاطمي شرعاً فحسب، بل العالم بأسره. وكان ابن هانئ قد وُلد في إشبيلية، وكان والده، وهو شاعر أيضاً، واحداً من دعاة الفاطميين في إسبانيا الإسلامية على ما يظهر. واتُّهم ابن هانئ بالتشيع نتيجة قيامه بنشاطات موالية للفاطميين، وكان عليه أن يفرّ إلى المغرب هرباً من ملاحقة عبد الرحمن الثالث الأموي الذي كان سنياً مالكياً. والتحق ابن هانئ الشاب بالفاطميين سنة ٣٤٧/ ٩٥٨ بعدما أمضى بعض الوقت في بلاط بني حمدون في المسيلة، وأصبح شاعر البلاط الرئيسي ومدّاح المعز. وبينما كان يدافع عن المزاعم الفاطمية ضد مغتصبيها من الأمويين والعباسيين السنة، فقد استمر في تعداد مناقب المعز والأئمة الفاطميين الآخرين، معلناً على الملأ غاياتهم النبيلة(٣٥). فقدّم بهذا النحو خدمات جليلة للقضية الفاطمية من خلال أشعاره التي كانت تُقرأ على نطاق واسع من قرطبة حتى بغداد. وقد قُتل ابن هانئ في ظروف غامضة سنة ٣٦٢/ ٩٧٣، ربما على أيدي عملاء أمويين أو عباسيين، بينما كان في طريقه من أفريقيا إلى مصر.

بقي جوهر حاكماً على مصر لمدة أربع سنوات، أي حتى وصول المعز إليها. وأعطى خلال هذه الفترة أولوية كبيرة للتخفيف من مشكلة المجاعة وتحسين موارد البلد المالية وإصلاح وضعها الإداري الفاسد. وكان اختياره يظهر في استخدام كتامة والمغاربة الآخرين الذين رافقوه أكثر من ميله إلى استخدام المصريين، وخصوصاً في المراكز الحكومية الخطيرة والحساسة. وبذل جوهر جهده لمد الحكم الفاطمي خارج مصر، وعلى المناطق التي كانت تحت سيطرة الإخشيدية سابقاً بنحو خاص. ففي سنة ٣٥٩/ ٩٦٩، استسلمت مكة والمدينة طوعاً للمعز الفاطمي، الذي منح الأمراء المحليين لهاتين المدينتين أُعطيات مالية لضمان ولائهم الحديث العهد. واستمرت السيادة الفاطمية على الحجاز في ما عدا فترات متقطعة عرضية حتى سقوط هذه الأسرة. لكن الأمر الذي كان أكثر صعوبة بالنسبة إلى الفاطميين هو إقامة موطئ قدم ثابت في سورية، التي كانت حتى تلك الفترة تحت الحكم الإخشيدي، مع وجود الحمدانيين الذين سيطروا على الأجزاء الشمالية من سورية من مقرهم في حلب. وكانت العقبة الرئيسية في وجه نصر فاطمي سريع في سورية هي قرامطة البحرين الذين تفجّر عداؤهم

للفاطميين على شكل حرب معلنة في أعقاب الفتح الفاطمي لمصر. وكان سبق للقرامطة أن أقاموا علاقات حميمة مع الإخشيديين والبويهيين ضد الفاطميين.

وتجدر الإشارة إلى أن الدولة القرمطية كانت في ذلك الوقت لا تزال تُحكم من إخوة أبي طاهر مجتمعين. وكان سابور (شابور)، الابن الأكبر لأبي طاهر، والذي كان يطمح إلى مركز سلطوي وإلى قيادة الجيش، قد ثار عبثاً على أعمامه في عام ٣٥٨/ ٩٦٩، وقُبض عليه وقُتل في السنة ذاتها. لكن أبناء أبي سعيد الجنابي الحاكمين لم يعمّروا طويلاً. فقد توفي أبو سعيد أحمد، ربما مسموماً، عام ٣٥٩/ ٩٧٠، وتوفي شقيقه الأكبر أبو القاسم سعيد بعد ذلك بسنتين. وبحلول عام ٣٦١/ ٩٧٢، لم يبق من إخوة أبي طاهر سوى أبي يعقوب يوسف الذي احتفظ بموقع بارز في الدولة القرمطية. وجرى قبول أحفاد أبي سعيد منذ تلك الفترة أيضاً أعضاءً في المجلس الحاكم. وأصبحت الدولة القرمطية بعد وفاة أبي يعقوب سنة ٣٦٦/ ٩٧٧، تُحكم من أحفاد أبي سعيد الستة مجتمعين، وهم الذين عُرفوا باسم السادة الرؤساء[٣٦]. وكان الحسن الأعصم، ابن أبي منصور أحمد وابن شقيق أبي طاهر، قد أصبح في أثناء ذلك قائد القوات القرمطية. وكان يُختار في العادة لقيادة القرامطة في حملاتهم العسكرية خارج البحرين، بما في ذلك اشتباكاتهم مع الفاطميين.

وتمكن الأعصم، على رأس قوة من الجيش القرمطي، من الاستيلاء على دمشق سنة ٣٥٧/ ٩٦٨، بعدما هزم الحسن بن عبيد الله بن طغج، الحاكم الإخشيدي على سورية. ثمّ نهب القرامطة الرملة بعد ذلك وتلقّوا إتاوة كبيرة من سكانها قبل عودتهم إلى البحرين. وبعد الفتح الفاطمي لمصر بثلاثة أشهر هاجمت قوة قرمطية بقيادة ابن عمّ الأعصم، الحسن الإخشيدي مرّة أخرى وهزمته. غير أنّ الأخير تدبّر أمر إقناع القرامطة بتوقيع معاهدة سلام تعهّد بموجبها بدفع إتاوة سنوية لهم. وعاد القرامطة، الذين لم يمكثوا البتة في الأراضي التي كانوا يحتلّونها لأنّ همّهم الرئيسي كان يتركّز على تنمية موارد خزانتهم، عادوا إلى البحرين تاركين وراءهم مفرزة صغيرة من الجند. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في بداية ٣٥٩/ ٩٧٠، تمكّن جيش فاطمي كبير بإمرة جعفر بن فلاح، أُرسل إلى

سورية لاحتلالها، من هزيمة القوات المشتركة للقرامطة والإخشيديين قرب الرملة، وأُسِر الحسن الإخشيدي.

وكان الاحتلال الفاطمي لسورية يعني خسارة الإتاوة التي كان الإخشيديّون يدفعونها إلى قرامطة البحرين، وهذا أمر يُذكر على أنّه السبب الرئيسي الذي دفع القرامطة إلى غزو سورية في السّنة التالية. ففي سنة ٣٦٠/ ٩٧١، استولى الأعصم بمساعدة عزّ الدولة بختيار البويهي (٣٥٦-٣٦٧/ ٩٦٧-٩٧٨) وأبي تغلب الحمداني من الموصل على دمشق والرملة موقعاً الهزيمة بالفاطميين، وقُتل جعفر بن فلاح في المعركة. وأعلن الأعصم، الذي تحالف مع العباسيين أيضاً، سيادة خلفاء بغداد في تلك الفترة على هذه المناطق، وأمر بلعن المعزّ الفاطمي في المساجد. ثمّ سار الأعصم، وقد شجّعته هذه الانتصارات، باتجاه مصر الفاطمية وتقدّم نحو أبواب القاهرة، لكنّه اضطرّ، بسبب تخلّي بعض حلفائه عنه والمقاومة التي أبداها جوهر والمشكلات الداخلية في البحرين، إلى الانسحاب إلى الأحساء في ربيع الأول ٣٦١/كانون الأول ٩٧١، مع المحافظة على بقاء دمشق في أيدي القرامطة.

في غضون ذلك، كان المعزّ قد انتهى من استعداداته لنقل مقرّ الخلافة الفاطمية من أفريقيا إلى مصر. وقبل الانطلاق في هذه الرحلة التاريخية في شوّال ٣٦١/ آب ٩٧٢، عيّن المعزّ بلقين بن زيري حاكماً على أفريقيا، مانحاً إياه لقباً تشريفياً هو أبو الفتوح يوسف. وكان ذلك مكافأةً استحقها أمير صنهاجة عن جدارة، وهو الذي دافع بإخلاصٍ عن الفاطميين ضد زناتة والأعداء الآخرين في شمال أفريقيا متبعاً سابقة والده. لقد تقلّد بلقين، في حصيلة الأمر، حكم جميع الممتلكات الفاطمية في الغرب ما عدا صقلية الكلبية وطرابلس التي وُضعت تحت رعاية بربر كتامة. وبناءً على ذلك انتقل بلقين من أشير إلى القيروان حيث أسس الأسرة الزيرية (٣٦١-٥٤٣/ ٩٧٢-١١٤٨). وفي رمضان من سنة ٣٦٢/ حزيران ٩٧٣، دخل المعز القاهرة وبصحبته أولاده الأربعة وأقاربه ومعظم دعاة الإسماعيلية ورجالها البارزين، بمن فيهم القاضي النعمان (الذي توفي في السنة التالية) إضافةً إلى العديد من رجال قبائل كتامة. كما أحضر معه أيضاً كنوزه

وتوابيت أسلافه. وصارت هذه الهجرة دليلاً على نهاية دور شمال أفريقيا في حياة الأسرة الفاطمية.

لقد حفظ لنا أخو محسن، الذي كان يكتب بعد سنة ٣٧٢/ ٩٨٢ بفترة قصيرة، نص رسالة تهديد بعث بها المعز إلى الحسن الأعصم بعد وصوله إلى القاهرة، يلومه فيها على انشقاقه عن معتقد آبائه الأولين[٣٧]. وكما وضّح مادلونغ[٣٨]، فإن المعز حاول بذكاء، لكن دون جدوى، إقناع الأعصم بأن أبا سعيد وأبا طاهر كانا مؤيدين مواليين للفاطميين. وأذاع الأعصم هذه الرسالة على الجمهور وندد بالفاطميين وغزا مصر للمرة الثانية سنة ٣٦٣/ ٩٧٤. وحاصر الأعصم القاهرة، لكن حليفه حسن بن الجراح الذي كان يقود الجراحيين من فلسطين، خذله فهزمه الفاطميون وتراجع إلى البحرين. وأعاد الفاطميون احتلالهم لدمشق بعد ذلك، وأنجز المعز معاهدة سلام مع القرامطة الذين نجحوا في أخذ الإتاوة التي كان يدفعها إليهم سابقاً الإخشيديون[٣٩]. لكن بعد ذلك بفترة قصيرة، أي في سنة ٣٦٤/ ٩٧٥، استولى ألفتكين (أو ألبتكين) التركي، أحد القواد البويهيين السابقين في بغداد، على دمشق. وحال الموت دون قيام المعز بطرد ألفتكين من دمشق حيث أعلن هذا المتمرد الطموح السيادة العباسية.

تجاوز حكم المعز في مصر سنتين بقليل. وكان قد صرف جوهر من الخدمة بعد وصوله إلى القاهرة بقليل. وأوكل إلى ابن كِلّس البارع مهمة إعادة تنظيم النظام المالي في مصر. أمّا الخليفة نفسه فكان مشغولاً بنحو أساسي بصد خطر القرامطة عن مصر. وما إن حقق زيادة ذات قيمة في قوة أسرته وثروتها، واتساعاً في رقعة الإمبراطورية الفاطمية، حتى توفي المعز لدين الله في عمر الشباب، أي في الرابعة والأربعين، في ربيع الثاني عام ٣٦٥/ كانون الأول ٩٧٥، بعد إمامة وخلافة دامتا اثنتين وعشرين سنة. ودُفن في الضريح ذاته، قرب القصر الفاطمي، الذي دُفن فيه أسلافه وخلفاؤه إضافة إلى أفراد الأسرة الفاطمية.

سياسة المعز الدينية

كانت أكثرية رعايا الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا من مذهبي المالكيين السنة

والخوارج. وقد جعلت هذه الحقيقة من الصعب بالنسبة إلى أوائل الفاطميين الدعوة إلى العقائد الإسماعيلية في شتى أنحاء أفريقيا، مع أنهم حاولوا لفترة استبعاد فقهاء المالكية عن مراكز النفوذ في الإدارة الحكومية[٤٠]. وبينما كان الخلفاء الفاطميون الثلاثة الأوائل مشغولين بإنشاء حكمهم وتوطيده، فإنهم لم يستطيعوا تكريس أنفسهم بأي معنى كان لنشاطات الدعوة الإسماعيلية خارج مملكتهم. وكان المعز، في الحقيقة، أول فرد في السلالة يتبنّى أهدافاً محددة للدعوة. وبنحو خاص، فقد سعى بجد لتكثيفِ نشاطات الدعوة خارج مملكة الفاطميين وغرضه جزئياً كسب تأييد القرامطة المنشقين، وإعادة بناء الوحدة الأيديولوجية للحركة الإسماعيلية. والظاهر أنه لم يكن مندفعاً بدافع الرغبة في استخدام القرامطة المنشقين لخدمة توجهه شرقاً لغزو الأراضي العباسية فحسب، بل لأنه كان متوجساً أيضاً من التأثير الخطير للأفكار القرمطية في أتباعه من الإسماعيليين الموالين في الشرق، الذين كانوا يعيشون خارج نطاق سيطرة الإمبراطورية الفاطمية. لقد كان بإمكان المعز، بالمقارنة مع أسلافه الذين شُغلوا كلية بتوطيد الحكم الفاطمي فقط، إشغال نفسه بمسائل عقائدية أيضاً. وكما سبق أن أشرنا، فقد استقبل مبعوثين من السند ومن جماعات إسماعيلية فاطمية نائية أخرى، وبحث معهم مسائل ذات أهمية عقائدية، وكان متيقظاً على وجه الخصوص لتصحيح ما اعتراهم من ريبة وأغلاط في معارفهم الدينية. وأصبح واضحاً الآن، من خلال العودة إلى المصادر الإسماعيلية، أن المعز راجع، في الحقيقة، التعاليم الإسماعيلية وتبنّى بعض معتقدات الإسماعيليين المنشقين. وقد تضمنت إصلاحات المعز عودة جزئية إلى عقيدة الإمامة، كما اعتنقتها أكثرية الإسماعيليين الأوائل[٤١]. ووجد هذا الإصلاح تعبيراً له في أعمال القاضي النعمان وجعفر بن منصور اليمن، أسبق من سبق من الباحثين الإسماعيليين في ذلك الوقت، وفي كتابات معينة نُسبت إلى الإمام - الخليفة الفاطمي نفسه.

كان عبد الله المهدي، كما سبقت الإشارة، قد أنكر مهدية محمد بن إسماعيل عندما ادعى الإمامة الإسماعيلية علناً لنفسه ولأجداده. وكانت الاستمرارية في الإمامة التي طرحها عبد الله بهذا الشكل قد وجدت تأييداً لها عند

القاضي النعمان الذي أفسح بوضوح لوجود أكثر من سباعية واحدة من الأئمة في الدور السادس من التاريخ الديني، أي دور النبي محمد[٤٢]، غير أن النعمان جاء في ما بعد ليقدّم في رسالة ربما لم تكتب قبل وفاته بفترة طويلة، صيغة مختلفة للمعتقد الفاطمي، وهي صيغة تضمنت الإصلاح العقائدي للمعز الذي يظهر أنه قرأ كتابات النعمان بكثير من التمعّن. ويبدو أن تأليف هذه الرسالة جاء رداً على أسئلة وجّهها إلى القاضي العالم مبعوث ربما أرسلته إحدى الجماعات الإسماعيلية الشرقية. وتدور الأسئلة وإجابات النعمان بنحو رئيسي حول موضوع القائم وظهوره. ويشرح النعمان في هذا العمل، وبعد مراجعة الأفكار الشيعية المتنوعة التي جرى التعبير عنها حول القائم حتى تلك الفترة[٤٣]، بأن للقائم بالضرورة ثلاثة حدود: حد في العالم الجسماني، وحد القيامة في العالم الروحاني، وأخيراً حد الحساب (الحساب الأخير). إنه بنحو أخص، يذكر حدين جسمانيين للقائم وهما تحديداً، حد الناطق وحد الخلفاء الراشدين.

وطبقاً للنعمان، فقد ظهر القائم أولاً في نهاية الدور السادس من التاريخ، باعتباره الإمام السابع لدور الإسلام. وهكذا يكون قد حقق حده الجسماني الأول في شخص محمد بن إسماعيل باعتباره الناطق السابع الذي لم يعلن شريعة جديدة. لكن، وبما أن القائم قد ظهر في زمن الستر المطلق، فإن تنزيله الذي تكوّن من تأويل المعاني الباطنية للشريعة قد بقي مستتراً أيضاً[٤٤]. وهذا هو سبب تعيين القائم خلفاء له، ومن خلالهم حقق حده الجسماني الثاني. ومن خلال هؤلاء سيقوم القائم بتنزيل المعنى الباطني للشريعة وينفّذ الأعمال التي جرى التنبؤ بها له، وذلك لأن محمد بن إسماعيل لن يعود. وكان هؤلاء الخلفاء مستورين في البداية، لكنهم، بدءاً بعبد الله المهدي، أصبحوا ظاهرين خلال دور الكشف، وسيستمرون يحكمون حتى نهاية العالم الجسماني، وإن آخر واحد منهم سيكون حجة القائم. بعد ذلك، سيحصل القائم على حد جديد يظهر في دور عالم النجوم الروحاني (أو دور الجرم) ويحكم على الجنس البشري قبل صعوده في النهاية ليتحد مع النفس الكلّية[٤٥]. إلا أن هذا النظام عانى من مفارقة داخلية. فمن جهة، نجد أن النعمان كان حذراً جداً في التأكيد على أنّ أيّاً من الفرائض

الدينية المحددة في القرآن والشريعة سوف يُستغنى عنها في الفترة التي تسبق يوم الحساب، وهذا يعني أن دور محمد والإسلام سوف يستمر حتى ذلك الوقت. ومع ذلك، فإن الدور السابع، طبقاً له، أي الدور الإيسكاتولوجي للقائم-المهدي كان قد بدأ، لأن القائم قد ظهر في شخص محمد بن إسماعيل ثم في شخص خلفائه، الفاطميين. وكان على الأخيرين (أي خلفائه) الكشف عن مهمته عن طريق شرح المعنى الباطني لجميع الشرائع السابقة، بما فيها الشريعة الإسلامية. ونجد أفكاراً مشابهة في كتابات منسوبة إلى المعز نفسه، في **المناجاة** التي ينسبها إليه الإسماعيليون السوريون[٤٦]، وفي **صلوات الأيام السبعة**[٤٧]، وفي أمكنة أخرى[٤٨]. والمعز أيضاً يتحدث عن الأدوار السبعة للنطقاء ويذكر القائم، الذي غالباً ما يُشار إليه باسم القائم بالحق الناطق بالصدق، باعتباره الناطق السابع والإمام السابع في دور محمد. وهو لا يذكر محمد بن إسماعيل بالاسم، بل يشير إلى إسماعيل بن جعفر باعتباره الإمام السادس في دور محمد، بينما يعدّ القائم باعتباره الإمام السابع والخلف الثامن بعد علي بن أبي طالب. وواضح إذاً أنه يشير إلى محمد بن إسماعيل عندما يتحدث عن القائم. والقائم، طبقاً للمعز والنعمان، لن يعلن شريعة جديدة، لكن يكشف المعنى الباطني للشرائع السابقة. كما يتحدث المعز عن الخلفاء الذين يحكمون بالعدل ويمثّلون عقيدة القائم وأفعاله. ويضيف إلى جانب ذلك، أنه لن يكون هناك قائم وصاحب زمان إلى جانب إمام الزمان الذي يفسّر المعنى الباطني للشرائع[٤٩]. وبكلمات أخرى، فإن المعز ينفي العودة الجسمانية لمحمد بن إسماعيل كقائم، لأن الفاطميين الذين هم خلفاؤه كانوا قد تولّوا وظائفه بالكامل.

وانعكست تعاليم المعز في الأعمال الأخيرة لجعفر بن منصور اليمن أيضاً. ففي كتابيه **الشواهد والبيان** و**تأويل الزكاة**، اللذين اكتملا في السنوات الأخيرة لحكم المعز (وكلاهما لا يزال مخطوطاً)[٥٠]، يناقش جعفر أدوار النطقاء السبعة، والسابع منها دور القائم محمد بن إسماعيل وخلفائه. ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن جعفراً يعطي أهمية بالغة للقائم، الكاشف لجميع الشرائع، ولخلفائه، في مقابلة تمييزية مع النطقاء العاديين. وما نعرفه عن حياة جعفر قليل جداً، فهو ابن

الداعي اليمني الشهير ابن حوشب منصور اليمن. وعندما عيّن عبدُ الله المهدي عبدَ الله عباس الشاوري في رئاسة الدعوة الإسماعيلية في اليمن بعد وفاة ابن حوشب، كان جعفر الوحيد من بين إخوته الذي بقي موالياً للفاطميين. فقد انتفض شقيقه الأكبر حسن (أو أبو الحسن)، الذي كان يتوقع أن يخلف والده، على الدعوة ودبَّر أمر اغتيال الداعي الشاوري. وفي ظل هذه الظروف هاجر جعفر، المتحزّب للفاطميين، إلى شمال أفريقيا وانضم إلى بلاط الخليفة الفاطمي الثاني، القائم، في المهدية. وفي سنة ٣٣٥/ ٩٤٧، حارب في ظل قيادة المنصور ضد أبي يزيد. وقد مجَّد جعفر في أشعاره انتصارات الفاطميين العديدة المتنوعة على المتمردين الخوارج[٥١]. فاحتل بالتالي مقاماً أدبياً رفيعاً وأصبح واحداً من الممثلين البارزين للتأويل الإسماعيلي زمن المعز، الذي قدَّر جعفراً عالياً، ورُوي أنه ساعده مالياً[٥٢]. وواضح أن جعفراً لم يتقلد أي منصب عام في أفريقيا، بل منح كامل وقته للكتابة، إلا أن إدريس عماد الدين يروي أنه وصل إلى مرتبة عالية في الدعوة. مرتبة كانت تفوق تلك التي كانت لمعاصره القاضي النعمان زمن المعز. وتوفي جعفر بن منصور اليمن بتاريخ غير معلوم، لكن ليس بعد ٣٤٦/ ٩٥٧ بفترة طويلة[٥٣].

وبالجملة، فقد أعاد المعز، من خلال إصلاحه، تأكيد إمامة إسماعيل بن جعفر وولده محمد، الذي إليه عاد بنسبه، بدلاً من إمامة عبد الله بن جعفر الذي سمّاه عبد الله المهدي في رسالته جداً للفاطميين. ونَسَبَ مرة أخرى إلى محمد بن إسماعيل، باعتباره الإمام السابع لدور الإسلام، رتبة القائم والناطق للدور الأخير، لكن بتأويل مختلف مقارنة بذلك الذي تمسك به إسماعيليو ما قبل العهد الفاطمي. وبما أن القائم محمد بن إسماعيل قد ظهر في زمن من الستر المطلق، فإن وظائفه كان يجب أن يقوم بها خلفاؤه، الأئمة الإسماعيليون الفاطميون الذين كانوا من سلالته. كما سمح المعز بضم الأفلاطونية المحدثة، وبنحو أكثر تخصيصاً، كوزمولوجية إسماعيلية أفلاطونية محدثة، إلى الفكر الإسماعيلي. وكانت النتيجة أن أعمال الممثلين المبكرين لهذه الكوزمولوجية الذين تميّزوا بين الإسماعيليين المنشقين، صارت تُدرس على أيدي الدعاة والمؤلفين الفاطميين.

ونجحت إلى حد ما جهود المعز في كسب ولاء القرامطة الشرقيين. فانضم إليه الداعي السجستاني الذي أخذ يؤيد إمامة الفاطميين في الأعمال التي كتبها بعد تولي المعز. فصار إسماعيليو خراسان المنشقون، إضافة إلى سيستان ومكران، بالنتيجة، يؤيدون إلى حد كبير القضية الفاطمية. كما نجح المعز في تأسيس موطئ قدم فاطمي في السند، في شمال الهند. فكما سبقت الإشارة، تأسست حوالى سنة ٩٥٨/٣٤٧، دولة فاطمية تابعة في السند مقرها مُلتان التي كانت دار هجرة لإسماعيليي تلك الدولة، وذلك من خلال جهود داعٍ فاطمي تمكن من تحويل الحاكم المحلي إلى مذهبه. لكن واضحٌ أيضاً أن الداعي المذكور أظهر بعض ميول القرامطة المنشقين، وأن المعز كان يتدبر أمر إزاحته عندما قُتل في حادث سقوط عن ظهر حصانه. فخلفه حوالى سنة ٣٥٤/ ٩٦٥ الداعي حلم (أو جلم) بن شيبان الذي كان موالياً للفاطميين بالكامل. وأُعلنت سيادة المعز علناً في مُلتان في تلك الفترة، وصارت الخطبة تُقرأ باسم الخلفاء الفاطميين عوضاً عن منافسيهم العباسيين. وعاشت هذه الدولة الإسماعيلية حتى ١٠٠٦/٣٩٦، عندما غزا محمود الغزنوي ملتان وجعل آخر حكامها الإسماعيليين، أبا الفتوح داوود بن نصر، يدفع الجزية له. وبعد سنوات قليلة، أي في ٤٠١/ ١٠١٠، ضُمّت ملتان عملياً إلى أملاك الغزنويين، ووقع أبو الفتوح في الأسر، وأُبيد الإسماعيليون في ملتان والمناطق المحيطة بها في مذابح رهيبة[٥٤]. وفي ما بعد تحوّل حاكم آخر في السند، ينتمي إلى الأسرة الهبّارية التي كانت تحكم من مدينة المنصورة، إلى الإسماعيلية الفاطمية حوالي سنة ٤٠١هـ، ويبدو أنه اتخذ الإسماعيلية مذهباً رسمياً للدولة. لكن سرعان ما أُطيح هذا الحاكم الإسماعيلي أيضاً، الذي ربما كان يدعى خفيفاً، على يدي محمود الذي غزا المنصورة سنة ٤١٦/ ١٠٢٥[٥٥]. لكن، بالرغم من هذه الانتكاسات والأعمال العدائية المستمرة للغزنويين السنة، فإن الإسماعيلية بقيت على قيد الحياة في السند، وأصبحت في ما بعد مذهب السومرات (Sumras) الذين ثاروا على الغزنويين سنة ٤٤٣/ ١٠٥١ وأسسوا أسرة مستقلة حكمت من مقرها في ثاتا زهاء ثلاثة قرون[٥٦]. وواصلت القرمطية وجودها المُلحّ في بعض أجزاء فارس، ولا سيما في الديلم وأذربيجان، إضافة

إلى جنوب العراق، على الرغم من سعي الفاطميين في تلك الآونة لإعادة الاعتبار لاسم عبدان والسماح بدراسة أعماله، غير أن المعز فشل في ما يتعلق بتعامله مع قضية قرامطة شرق شبه الجزيرة العربية، الذين من خلال التعاون معهم كان من الممكن له تحقيق هدفه في فتح بغداد والحلول محل العباسيين.

القاضي النعمان والفقه الإسماعيلي

كثّف الجدليون من السنّة حملتهم المناوئة للإسماعيلية في أعقاب تأسيس الدولة الفاطمية، زاعمين أن الإسماعيليين لم يطبقوا الشريعة، لأنهم وجدوا مدخلاً إلى معناها الحقيقي المستور، غير أن الحقيقة تبقى أن الفاطميين شغلوا أنفسهم، منذ وقت مبكر، بالمسائل الشرعية والفقهية. والأدب الإسماعيلي من الفترة الفاطمية يؤكد فعلاً، بنحو متكرر، تلازم الظاهر والباطن، والفرائض والمحرمات في الشريعة وعدم قابلية انفصالها بعضها عن بعض، إلى جانب أهميتها الروحانية الباطنية. وفي جميع الأحوال، فإن أوائل الفاطميين جابهوا مسألة عملية أساسية تمثّلت في غياب مذهب إسماعيلي متميّز. فالإسماعيليون المبكرون الذين مارسوا التقية عادة وانتموا إلى حركة ثورية، التزموا قوانين الأرض التي عاشوا عليها حيثما وجدت. وكانت عملية قوننة الشرع الإسماعيلي قد سبق لها أن بدأت في عهد عبد الله المهدي عندما وُضعت أركان الشرع الشيعي موضع التطبيق. وقد رُوي، على سبيل المثال، أن أفلح بن هارون الملوسي، أول قاضي قضاة في الدولة الفاطمية، صنّف بضع رسائل في موضوع الفقه. وتجدر الإضافة أن قاضي القضاة في ظل الفاطميين غالباً ما كان مسؤولاً أيضاً، منذ وقت مبكر، عن شؤون الدعوة الإسماعيلية بصفته داعياً للدعاة. وهكذا، فإن مسؤوليات شرح رسالة الشريعة وتطبيقها وتفسير معناها الباطني اتحدت في شخص واحد في ظل الهداية الكلية لإمام الزمان الإسماعيلي.

إن صدور تشريع إسماعيلي كان نتيجة لجهود القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، المعروف عموماً بالقاضي النعمان[٥٧]. وقد انحدر النعمان، الذي قُدّر له أن يصبح أعظم فقيه إسماعيلي

من كل الأزمنة، من أسرة مالكية سنية متعلمة من القيروان. وثمة جدل كثير في الخلفية الدينية للنعمان، إلا أنه يبدو من المؤكد أن والده سبق أن اعتنق الإسماعيلية قبل سنة ٣١١/ ٩٢٣ وأن النعمان نفسه تحول إلى الإسماعيلية في وقت مبكر من حياته، أي عقب تدريبه الأولي كفقيه مالكي. وتمسكت بعض المراجع الشيعية الإمامية بالاعتقاد عبر العصور أن النعمان كان أخاً لهم في الدين مع أن مؤلفي كتب الرجال الإماميين الأوائل كالكشي والنجاشي والطوسي لم يشيروا إليه على الإطلاق. وكان ابن شهراشوب (ت. ٥٨٨/ ١١٩٢) أقدم مرجع شيعي اثني عشري يذكر النعمان وبعض مؤلفاته في الوقت الذي كان يشدد فيه بوضوح على أنه لم يكن إمامياً[٥٨]. ويتضمن هذا الزعم أن بعض الإماميين (الاثني عشريين) ودوائرهم سبق لهم النظر إلى النعمان عندئذ على أنه واحد منهم. وربما كان نور الله الشوشتري، الفقيه الاثنا عشري الذائع الصيت من فارس الذي هاجر إلى الهند وأُعدم هناك سنة ١٠١٩/ ١٦١٠ بأمر من الإمبراطور المغولي جهانكير، أول عالم دين إمامي يقول، مقتبساً من ابن خلكان، إن النعمان كان في الأصل مالكياً سنياً، ثم إمامياً[٥٩]. وسار على رأي الشوشتري رجال دين إماميون آخرون كالحرّ العاملي (ت. ١١٠٤/ ١٦٩٣) والمجلسي (ت. ١١١٠/ ١٦٩٩) وبحر العلوم، المعروف باسم سيد الطائفة (ت. ١٢١٢/ ١٧٩٧) وميرزا حسين نوري (ت. ١٣٢٠/ ١٩٠٢)[٦٠]. وكذلك، حافظ آغا بزرك الطهراني (ت. ١٣٨٩/ ١٩٧٠)، الباحث الاثنا عشري الذي أخرج موسوعة قيّمة للأعمال الشيعية، على القول إن النعمان كان إمامياً[٦١]. من الواضح أن هذه المراجع كلها تعتمد على ابن خلكان وحده، وهو الذي ربما استخدم مصطلح إمامي للإشارة إلى كلا الاثني عشرية والإسماعيلية. ووُجد أيضاً أولئك الباحثون الإماميون كالخوانساري (ت. ١٣١٣/ ١٨٩٥) الذين أنكروا، سيراً على نهج ابن شهراشوب، انتماء النعمان إلى الشيعية الاثني عشرية على الإطلاق[٦٢].

أما بالنسبة إلى المراجع الإسماعيلية، كالداعي إدريس، فإن مسألة المذهب الأصلي لشخصية إسماعيلية بارزة كانت على هذه الدرجة من الارتباط الوثيق بالعديد من الأئمة الإسماعيليين، هي مسألة لا صلة لها بالموضوع، ولم تكن

ببساطة موضوعاً للنقاش. وبما أن النعمان كان معاصراً لبعض أشهر المراجع الإمامية، كالكليني وابن بابويه، فقد كان فعلاً من بين المسهمين الشيعة الأوائل في مجال الحديث والفقه، وهذا يفسر التقدير العالي الذي حظي به لدى الشيعة الاثني عشريين من أجيال مختلفة.

دخل النعمان، المولود حوالى ٢٩٠/ ٩٠٣، في خدمة عبد الله المهدي عام ٣١٣/ ٩٢٥. وخدم الخلفاء الفاطميين الأربعة الأوائل بمناصب متنوعة، كأمين مكتبة القصر وقاضي طرابلس والمنصورية. وفي عام ٣٣٧/ ٩٤٨، عينه المنصور في أعلى منصب قضائي في الدولة الفاطمية، وفي سنة ٣٤٣/ ٩٥٤ ثبّته المعز في موقعه كقاضٍ للقضاة. ورافق المعز إلى مصر حيث توفي في القاهرة في جمادى الثانية ٣٦٣/ آذار ٩٧٤ بعدما خدم الأسرة الفاطمية بإخلاص زهاء خمسين عاماً. وتولى المعز شخصياً ترؤس طقوس جنازة النعمان. كان النعمان كاتباً غزير الإنتاج، فثمة أكثر من أربعين رسالة منسوبة إليه. ويظهر أنه كرّس الجزء الأعظم من حياته لتصنيف أعماله الكثيرة في موضوع الفقه إلى جانب موضوعات أخرى عديدة، بما في ذلك التاريخ والتأويل والحقائق. ومن الواضح أنه كان يستشير الأئمة الخلفاء المعاصرين في كل ما يكتب، وبسبب هذا التقليد الإسماعيلي بنحو أساسي مُنح النعمان، كما روى إدريس، مثل هذه المكانة العالية من الاحترام والمرجعية بين الإسماعيليين.

وكان المعز قد كلّف النعمان رسمياً إعداد مصنف جامع في الفقه. وقام القاضي العالم بقوننة الفقه الإسماعيلي عن طريق جمعٍ منتظم لأكثر الأحاديث الفقهية ثباتاً والمنقولة عن أهل البيت، بانياً إياها على مجموعات أقدم عهداً. وظهرت نتائج مساعيه الأولية في مصنف ضخم بعنوان **كتاب الإيضاح**، الذي فُقِدَ ما خلا مجتزأة منه. وأنتج النعمان عقب ذلك العديد من المختصرات لهذا العمل التي تعامل معها الفاطميون كأعمال شبه رسمية. وبلغت جهود النعمان ذروتها في تصنيفه كتاب **دعائم الإسلام**، الذي قرأه المعز بعناية قبل المصادقة عليه واعتباره التشريع الرسمي للدولة الفاطمية. وأصبح للإسماعيليين في تلك الآونة، كما كانت الحال مع الجماعات السنية والشيعية الأخرى، نظامٌ من التشريع والفقه رَسَمَ

لهم نموذجاً إسماعيلياً في الإدارة والحكم. ومثّل كتاب **الدعائم**، الذي هو المصدر الأساسي لدراسة الفقه الإسماعيلي الفاطمي، المجموعة الفقهية الفاطمية الرسمية منذ زمن المعز، ولا يزال يُعدّ النص الفقهي الرئيسي للإسماعيليين الطيبيين، بمن في ذلك الإسماعيليون البهرة في الهند. ويُقْسَم **الدعائم** إلى مجلدين، يعالج الأول موضوع «العبادات»، وهي أركان الدين وفروضه، حيث يتألف من سبعة أركان للإسلام، طبقاً للإسماعيليين، هي الولاية والطهارة والصلاة، بما في ذلك صلاة الجنازة، والزكاة والصوم والحج والجهاد. وهكذا، يكون الإسماعيليون الفاطميون قد أضافوا، باعتبارهم شيعة، ركني الولاية والطهارة إلى الأركان الخمسة التي يُقرُّ بها السنّة. ويتناول المجلد الثاني من **الدعائم** موضوع «المعاملات» أو الشؤون الدنيوية كالطعام والشراب واللباس والوصايا والإرث والزواج والطلاق.

يمثّل الفقه الإسماعيلي الفاطمي، الذي يتفق عموماً مع الفقه الإمامي، مزجاً للمعتقدات الشيعية، كما تتمثل خصوصاً في عقيدة الإمامة، في المفاهيم الفقهية للمسلمين. فالإسماعيليون، مثل بقية المسلمين الآخرين، قبلوا بالقرآن وسنة النبي كمصدرين أساسيين للتشريع، غير أن الإسماعيليين الفاطميين، انسجاماً مع الإماميين، خرجوا عن القواعد المتعارف عليها للمذاهب السنية عندما لم يعترفوا إلا بالأحاديث النبوية التي رواها أئمتهم من أهل البيت. يضاف إلى ذلك، أنهم قبلوا أيضاً الأحاديث المروية عن أئمة يعترفون بهم. فالأحاديث التي رواها النعمان مأخوذة عن النبي وعلي بن أبي طالب وخلفائه الخمسة، وأكثرها مرويٌّ عن الإمامين الباقر والصادق. وجدير بالذكر أن النعمان لا يقتبس عادة أية أحاديث عن الأئمة الإسماعيليين بعد جعفر الصادق، الذي هو المصدر الرئيسي للفقه الإسماعيلي. وفي حالة الأحاديث النبوية، فقد جرى إسقاط «الأسانيد» أو سلاسل الرواة عن النبي في الأدب الإسماعيلي الفقهي كله ما عدا تلك المروية عن إمام إسماعيلي، الأمر الذي يعني أنه عندما يروي إمام حديثاً فليس هناك ضرورة إلى أية مرجعية إضافية. وقد تجاهل النعمان أحاديث أئمة الشيعة الاثني عشرية بالكامل بعد جعفر الصادق بدءاً بموسى الكاظم، لأن الإسماعيلية لا تعترف بهم.

وينسب من يعدّ النعمان أخاً له في الدين من علماء الإمامية ذلك إلى ممارسته التقية خشية من الفاطميين. وفي جميع الأحوال، فإن ذلك هو أحد الاختلافات الأساسية بين الأحاديث التي استعملها النعمان وتلك التي تضمّنتها مصنّفات الأحاديث الإمامية الأربعة الرئيسية التي صنّفها الكليني وابن بابويه وشيخ الطائفة الطوسي. غير أن النعمان يقتبس، من جهة أخرى، آراء علويين لا يعترف بهم الإسماعيليون والإماميون أئمةً، مستنداً إلى روايات زيدية. وبالجملة، نجد مؤثرات إمامية اثني عشرية وزيدية شيعية قوية في النظام التشريعي المفصل في **دعائم الإسلام**، الذي يميل أيضاً إلى التوفيق ما بين اختلافات معينة في عقائد الإسماعيليين مع تلك التي تمسك بها أتباع المذهب المالكي السني السائد في أفريقيا. وقد اعترف القاضي النعمان إلى حد ما، برعاية وثيقة من المعز، بمكانة الإسماعيليين كأقلية في شمال أفريقيا وحاول تحقيق مقاربة تشريعية فقهية مع الإسلام السني.

ويدور الاختلاف الأساسي بين الأنظمة الفقهية الشيعية أو الإسماعيلية أو غيرها والنظام الفقهي السني حول عقيدة الإمامة. فالإمام، بالنسبة إلى الشيعة، هو السلطة النهائية لتفسير ما أمر به الله، وهو الحافظ الوحيد، بعد النبي، لأحكام العبادة والسلوك الإنساني. وهو، بالنسبة إلى الإسماعيليين على وجه الخصوص، المفسر الذي يؤوّل المعنى الباطني الهام للقرآن والشريعة. لقد منح الفقه الإسماعيلي، بالصورة التي طوّره فيها النعمان، أهمية خاصة لعقيدة الإمامة الشيعية، التي وجدت تعبيراً لها في فصل «الولاية» الافتتاحي لكتاب **الدعائم**. ووفّر ذلك أيضاً شرعنة إسلامية لدولة علوية يحكمها أهل البيت. ولذلك، أصبحت سلطة الإمام العلوي المعصوم والمهدي بالله وتعاليمه، بالنسبة إلى الإسماعيليين الفاطميين، المصدر الثالث الأساس والأكثر حسماً للفقه الإسماعيلي بعد القرآن وسنة النبي. إنهم لم يقبلوا لا «بالإجماع» ولا «بالقياس»، وهما المصدران الثالث والرابع للفقه الإسلامي المقبولان لدى أهل السنّة. كما رفض الإسماعيليون الفاطميون كل الجذور المكمّلة الأخرى للفقه والتي تُعدّ بدائل للقياس، كالاستحسان والاستصلاح والاستدلال.

والإمامية أيضاً رفضوا القياس وبدائله، بينما شاركوا في ما بعد في نوع من «الإجماع» و«العقل»، وهو النظر أو النظر المنتظم في الفقه[٦٣]. وبالنسبة إلى الإماميين، أو بالأحرى أتباع المدرسة الأصولية للفقه الشيعي الاثني عشري المهيمنة، فقد اعترفوا «بالفقهاء»، المؤهلين لصياغة الأحكام الشرعية والحاضرين دائماً كنوابٍ في كل الأوقات لإمامهم الثاني عشر المستور، باعتبارهم أصحاب الحق في تفسير الشريعة. ويُعرف هؤلاء الحقوقيون المتدينون الأقوياء «بالمجتهدين»، الذين يمارسون «الاجتهاد» في النظر وإطلاق الأحكام الشرعية. ويُتوقع من كل مؤمن إمامي (اثني عشري) عادي اتباع أحد المجتهدين باختياره، حيث يصبح بهذه الصورة «مقلداً» يمارس «التقليد». وتجدر الإشارة إلى أن الإماميين لم يكونوا، في العصر الفاطمي وما قبله، قد قبلوا بعد «بالاجتهاد»، الذي واصلت المدرسة الإخبارية في الفقه الشيعي الاثني عشري رفضه في أزمنة لاحقة. أما الإسماعيليون الفاطميون، ومعهم إمامهم يحكم على رأس الجماعة، فلم يعترفوا أبداً بأي نوع من «الاجتهاد» و«التقليد». وبكلمات أخرى، رفض الفقه الفاطمي المحاكمة أو التفسير الشرعي من مصادر أخرى غير الأئمة. ففي عمل صنّفه بعد عام ٣٤٣/ ٩٥٤ في أصول الفقه، بالاشتراك مع غالبية علماء الإمامية البارزين في زمنه، يعترف النعمان بوضوح بالقرآن وسنة النبي وأقوال الأئمة باعتبارها المصادر المرجعية الوحيدة للفقه[٦٤]. ولا يقوم أئمة الشيعة بتطبيق الشريعة كخلفاء السنة فحسب، بل يفسرونها أيضاً. وهذا ما يمكن اعتباره نقطة اختلاف رئيسية بين مبادئ الفقه السنية والشيعية. أما في ما يتعلق بالتطبيق المحدد للشريعة، فقد كان للإسماعيليين الفاطميين، مثل بقية المسلمين، محاكم ترأسها قضاة مدرّبون حيث عالجوا أحكاماً شرعية واتخذوا قرارات محددة. ثمة بعض نقاط اختلاف ثانوية بين مدرستي الإسماعيليين الفاطميين والإماميين الفقهيتين، وخاصة في ما يتعلق بمسائل الميراث والزواج، بينما مثّلت بعض العقائد الفقهية المحددة للإسماعيليين نوعاً من المواءمة بين تلك التي للإماميين وتلك الخاصة بالزيديين. وعلى سبيل المثال، لم يُجز الإسماعيليون، وبصورة مشابهة مع السنّة والزيديين، «المتعة»، وهي الزواج المؤقت لفترة محددة، التي مارسها الشيعة

الاثنا عشريون. وتجدر الإشارة، في ما يتعلق بذلك، إلى أن القاضي النعمان بنى رفضه «المتعة» على حديث زيدي، لا على أي من أحاديث السنّة. وفي مجال الطقوس الدينية، ثمة اختلافات معينة أيضاً بين ممارسات الإسماعيليين وتلك التي للإماميين الشيعة(٦٥).

وكان النعمان أيضاً مؤسس أسرة متميزة من القضاة في الدولة الفاطمية. فكان ابنه أبو الحسين علي (ت. ٣٧٤/ ٩٨٤)، قاضي القضاة لمدة تسع سنوات في ظل العزيز، في الحقيقة، أول شخص يحمل اللقب الرسمي قاضي القضاة في ظل الفاطميين. وخلف علياً في منصب قاضي القضاة شقيقه الأصغر أبو عبد الله محمد (ت. ٣٨٩/ ٩٩٩). ثم جاء اثنان من أحفاد النعمان ليحتلا على التوالي ذلك المنصب القضائي الأعلى وهما أبو عبد الله الحسين بن علي (ت. ٣٩٥/ ١٠٠٤) وأبو القاسم عبد العزيز بن محمد (ت. ٤٠١/ ١٠١١)، الذي أصبح أيضاً صهراً لجوهر. أما الحفيد الأكبر للنعمان، أبو محمد القاسم بن عبد العزيز، فكان آخر فرد في الأسرة يتولى منصب قاضي القضاة. فقد طُرد في النهاية سنة ٤٤١/ ١٠٤٩ بعدما خدم لعدة دورات في هذا المنصب، وجاء بعده اليازوري، الذي كان أول من جمع في شخصه منصبي الوزير وقاضي القضاة.

يُعدّ الأدب الشرعي للإسماعيليين الفاطميين، بالمقارنة مع المذاهب السنية الأربعة، أي الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي تحديداً، إضافة إلى المذهب الاثني عشري، شحيحاً جداً. إن النظام الفقهي الإسماعيلي هو من عمل القاضي النعمان حصرياً تقريباً، باعتبار أن عدداً قليلاً من الفقهاء الإسماعيليين شغلوا أنفسهم، إبان الفترة الفاطمية أو بعدها بقليل، بإنتاج مصنفات في الفقه. ولذلك، ليس من المستغرب إن ساد الجهل، خارج الدوائر الإسماعيلية، بوجود مدرسة إسماعيلية للفقه مستقلة، أو مذهب شيعي متميز تطوّر في القرن الرابع/ العاشر، أي بعد ظهور أدب تشريعي صحيح للشيعة الإماميين (الاثني عشريين). وفي الأزمنة الحديثة، يعود الفضل في تعرف طلبة الفقه الإسلامي والباحثين في الدراسات الإسماعيلية إلى هذه المدرسة الشيعية للفقه إلى جهود آصف ع.ع. فيضي، أسبق من سبق من المرجعيات المعاصرة في الفقه الإسماعيلي بنحو

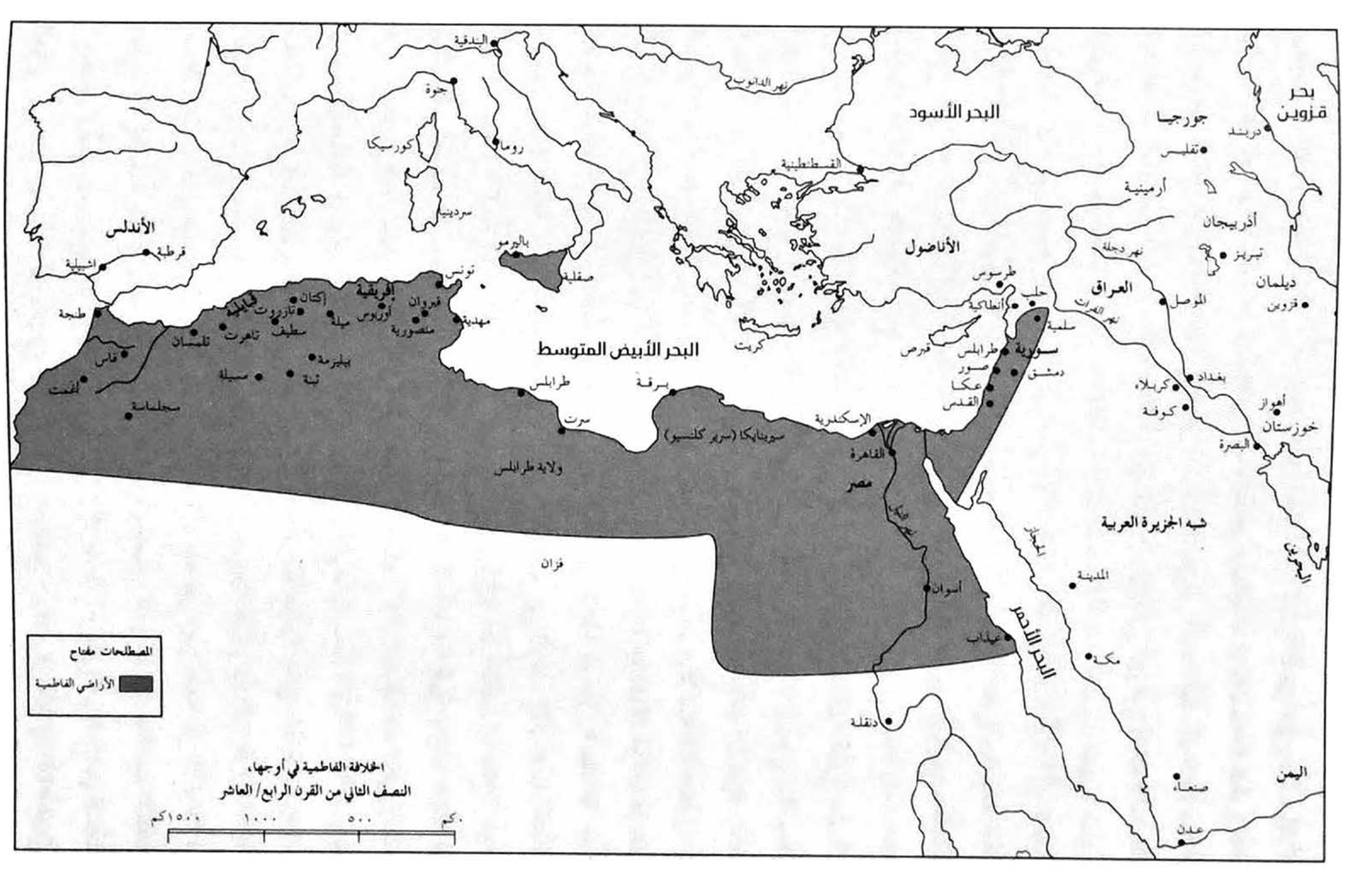
أساسي. لقد عُرض الفقه الإسماعيلي الشيعي، كما وصلنا، في كتابات النعمان بصورة رئيسية. وقد حافظ على هذه الأعمال، التي وُجد عدد أكبر منها زمن الداعي إدريس، اليمنيون، وفي ما بعد، الإسماعيليون الهنود الذين ينتمون إلى الدعوة الطيبية، ولا سيما البهرة الداوديون.

العزيز والحملات الفاطمية على سورية

خلف المعز سنة ٣٦٥/ ٩٧٥ ابنه الثالث أبو منصور نزار، الذي تلقّب بلقب العزيز بالله وأصبح أول خليفة فاطمي يبدأ حكمه في مصر[٦٦]. وكان قد نُصَّ عليه ولياً للعهد قبل حوالى سنة فقط، بعد وفاة شقيقه الأكبر عبد الله سنة ٣٦٤/ ٩٧٥. وكان المعز قد عيّن ابنه الثاني عبد الله خلفاً له في الأصل، مُفضلاً إياه على ابنه الأكبر تميم، لأن الشكوك كانت تحوم حول الأخير بخصوص تعاونه مع أفراد معينين من الأسرة الفاطمية كانوا يتآمرون على المعز. وقد حفظت سيرة جوذر العديد من الوثائق التي تكشف، وهي التي صُنّفت في زمن العزيز، في الحقيقة، عن وجود انشقاقات غير معروفة حتى الآن داخل الدوائر الداخلية للأسرة الفاطمية خلال عهدي المنصور والمعز[٦٧]. وطبقاً لهذه الوثائق، فإن بعض أبناء الخليفتين الفاطميين الأولين، من بين أعمام المنصور وإخوته استنكروا بشدة ما يبدو سياسات معينة اتبعها المنصور وخلفه، وأصبحوا منغمسين في أنشطة معادية للحكام من أقاربهم. وكان للأمير تميم، الذي وُلد سنة ٣٣٧/ ٩٤٨، علاقات وثيقة مع بعض هؤلاء الفاطميين المخالفين، وواضح أنه احتفظ بمراسلات سرية معهم، وهذه حقيقة لُفِت نظر والده إليها. وربما بسبب هذه العلاقات، إضافة إلى ما رُوي عن سيرة حياته المتهتكة، جرى تجاوز تميم الابن الأول في تسلسل ولاية العهد لمصلحة شقيقه الأصغر عبد الله[٦٨]. وحوالى سنة ٣٥٧هـ نصَّ المعز على عبد الله ولياً لعهد الخلافة الفاطمية وخلفاً للإمامة الإسماعيلية. ولم يُطلع الخليفة على هذا التعيين أحداً سوى جوذر (ت. ٣٦٣/ ٩٧٣) الموثوق جداً، وهو ما أثار في ما بعد دهشة العديد من الخواص وأفراد الأسرة الفاطمية. واحتفظ جوذر بدوره بهذا السر مدة سبعة أشهر، طبقاً لتعليمات سيده، الأمر الذي يذكّرنا

بسابقة استنّها الخليفة القائم[٦٩]. وبعد وفاة عبد الله، نصَّ المعز على ولده الثالث نزار خلفاً له. وهكذا، جرى تجاوز تميم للمرة الثانية، ولمصلحة شقيق آخر أصغر في تلك الفترة يصغره بسبع سنين. وكان تميم في أثناء ذلك قد انصرف عن النشاطات السياسية ولم يشارك، خلافاً لعبد الله ونزار، في أي من الحملات على القرامطة. وكرّس نفسه، بدلاً من ذلك، للنشاطات الأدبية واكتسب شهرة شعرية واسعة. وتوفي تميم بن المعز في سن مبكرة في القاهرة عام ٣٧٤ أو ٣٧٥/ ٩٨٤-٩٨٦[٧٠]. وتولى العزيز (نزار) شخصياً إقامة الصلاة على جثمانه الذي وُضع في تابوت ودفن في الوقت المناسب في ضريح الفاطميين المُزيّن بمعلّقات جدارية وزخارف جصّيّة[٧١].

وأصبح توطيد السلطة الفاطمية في سورية وتوسيع نطاقها على حساب العباسيين والبيزنطيين، الهدف الأول للعزيز في مجال التوسع الإقليمي والسياسة الخارجية. ففي سنة ٣٦٥/ ٩٧٦، أي عقب تسلّم مقاليد الخلافة مباشرة، أنفذ العزيز جيشاً فاطمياً إلى سورية تحت إمرة المتمرّس جوهر، لاستعادة دمشق من ألفتكين التركي، الذي كان قد تحالف مع القرامطة. لكن، بوصول قوات قرمطية جديدة بقيادة الأعصم، اضطر جوهر إلى التراجع إلى الرملة ثم إلى عسقلان حيث حوصر لمدة سبعة عشر شهراً تقريباً. وتوفي الأعصم في الرملة إبّان هذه الفترة، أي في سنة ٣٦٦/ ٩٧٧، وخلفه ابن عمه جعفر في قيادة القرامطة. وسُمِحَ لجوهر بالنتيجة بالعودة إلى مصر سنة ٣٦٧/ ٩٧٨ بشروط مُذلّة، وأمضى حياته هناك في هدوء حتى وفاته سنة ٣٨١/ ٩٩٢. في غضون ذلك، كان العزيز قد تولى بنفسه قيادة المعارك وهزم ألفتكين والقرامطة قرب الرملة سنة ٣٦٨/ ٩٧٨. وأُسِر ألفتكين، ووافق القرامطة على الصلح بشرط أن يحصلوا على إتاوة كبيرة مرة أخرى. ومنذئذٍ، بدأت حالة القرامطة بالتدهور سريعاً ليتحولوا إلى قوة محلية. أما ألفتكين، فقد عامله العزيز معاملة كريمة وأدخله هو ومن معه من الأتراك في خدمته، إلا أنه سرعان ما وقع ضحية غيرة وبغض ابن كلّس صاحب النفوذ المطلق ودُسَّ له السم بتحريض منه سنة ٣٧٢/ ٩٨٢. وعلى الرغم من انتصار العزيز في سورية، إلا أن دمشق كانت اسمياً، لبعض الوقت في أيدي الفاطميين،



١. الخلافة الفاطمية في أوجها، النصف الثاني من القرن الرابع/ العاشر

إذ استولى عليها قسّام، أحد معاوني ألفتكين السابقين، بعد ذلك بفترة قصيرة. وفشل جيش فاطمي بقيادة الفضل بن صالح في هزيمة قسّام وانسحب إلى فلسطين. وجرت هناك سلسلة من المفاوضات بين القائد الفاطمي وأبي تغلب الحمداني الذي كان يطمح في تلك الفترة، بعد طرده من الموصل على يد عضد الدولة البويهي (٣٦٧-٣٧٢/ ٩٧٨-٩٨٣) ثم فشله لاحقاً في الحصول على دمشق، كان يطمح إلى الحصول من العزيز على حاكمية تلك المدينة[٧٢]. وقد قطع أبو تغلب وعداً بتقديم المساعدة إلى الفضل في محاولته الجديدة لفتح دمشق. إلا أن القائد الفاطمي كان قد تحالف للتوّ مع مفرّج بن دغفل الجراحي، سيد فلسطين الذي كان ينافس أبا تغلب في تلك الآونة لكسب ود العزيز. وتبيّن أيضاً أن التعاون بين مفرّج، الذي قبض على أبي تغلب وقتله سنة ٣٦٩/ ٩٧٩، والقائد الفاطمي، الفضل، المتردد كان قصير الأمد. إذ سرعان ما انضم مفرّج إلى قسّام، الذي استمر في غضون ذلك في مقاومة الفاطميين، غير أن المتمردين هُزما في النهاية، أي في سنة ٣٧٢-٣٧٣/ ٩٨٢-٩٨٣، على يد بلتكين، وهو أحد القواد الأتراك في خدمة الفاطميين. وفرّ مفرّج إلى أنطاكية طالباً اللجوء إلى البيزنطيين، بينما سِيقَ قسّام إلى القاهرة. وتجدر الإشارة إلى أن العزيز هو أول فاطمي يستعمل خدمات الأتراك في الجيوش الفاطمية بالرغم من المعارضة الشديدة للقواد البربر، وهي ممارسة أدت إلى عواقب وخيمة بالنسبة إلى الفاطميين في ما بعد.

وكان العزيز يهدف أيضاً إلى التوسع في شمال سورية، فاستغلّ في سعيه نحو هذا الهدف العداوة القائمة بين أمير حلب الحمداني، سعد الدولة (٣٥٦-٣٨١/ ٩٦٧-٩٩١)، وحاكمه على حمص المتمرّد، بكجور، الذي شجّع الخليفة الفاطمي على فتح حلب. وحاصر بكجور حلب سنة ٣٧٣/ ٩٨٣ بمساعدة من العزيز إلا أنه سرعان ما اضطر إلى رفع الحصار والفرار إثر مَقْدَم جيش بيزنطي جاء لمساعدة الحمدانيين. ومع ذلك حافظ العزيز على وعده ومنح بكجور حاكمية دمشق. وفي سنة ٣٧٦/ ٩٨٦ اعترف سعد الدولة الحمداني بالسيادة الاسمية للفاطميين بعدما أقلقه اضمحلال قوة البويهيين في المنطقة. ولم يتخلَّ

العزيز، مع ذلك، عن خطته في امتلاك حلب. فقد تمكّن بكجور، الذي كان في غضون ذلك قد طُرد من دمشق سنة ٣٧٨/ ٩٨٨ بسبب دسائس ابن كلّس، من إقناع الخليفة الفاطمي بسهولة مرة أخرى بأن يعهد إليه بقيادة حملة فاطمية جديدة على الحمدانيين في شمال سورية. وبما أنه لم يتلقَّ مساعدة كافية من القوات الفاطمية المحلية فقد هُزِمَ وقُتل سنة ٣٨١/ ٩٩١ على يدي سعد الدولة الذي كان قد تلقى مساعدة فعّالة من البيزنطيين. وراح سعد الدولة، عقب هذا النصر، يفكر جدياً بغزو ممتلكات الفاطميين في سورية إلى أن وافته المنية سنة ٣٨١هـ. ومنذ سنة ٣٨٢/ ٩٩٢ حتى وفاته بعد ذلك بأربع سنوات، قام العزيز بمحاولات أفضل تنظيماً لفتح حلب لكن دون أية نتائج، وذلك بسبب المساعدة الحيوية التي أمدّ بها البيزنطيون ابن سعد الدولة وخليفته سعيد الدولة (٣٨١-٣٩٢/ ٩٩١-١٠٠٢). وفي إحدى المناسبات، في سنة ٣٨٥/ ٩٩٥، عندما كانت حلب تخضع لحصار القوات الفاطمية بقيادة منجوتكين أمير دمشق، الذي دام عدة شهور، سارع الإمبراطور بازيل الثاني (٩٧٦-١٠٢٥) شخصياً إلى مسرح الأحداث لإنقاذ المدينة من السقوط بأيدي الفاطميين.

لم تكن سياسة العزيز الخارجية فعّالة جداً خارج سورية، وحتى في سورية فإنه، كما جرى الإشارة، ضمّ دمشق وفشل في فتح الإمارة الحمدانية في حلب، التي كانت تدفع الجزية للبيزنطيين. غير أنه تمكن من الحصول على شروط مناسبة في معاهدة مع الإمبراطور بازيل الثاني، الذي أمر في تلك الفترة بإزالة القيود البيزنطية على التجارة الفاطمية. وتحاشى العزيز المواجهة المباشرة مع العباسيين السنة والبويهيين الشيعة في العراق، إلا أنه حاول دون جدوى جعل عضد الدولة يعترف، من خلال محادثات دبلوماسية، بالسيادة الفاطمية. أما في ما يتعلق بقرامطة البحرين، فقد كسب العزيز ولاءهم الاسمي والمتقطع، من خلال دفع إتاوة سنوية كبيرة لهم بنحو أساسي. وفي شمال أفريقيا، أخيراً، أقرَّ العزيز بلقين في منصبه، إلا أن الزيريين كانوا قد بدأوا في ظل ابنه وخليفته المنصور (٣٧٣-٣٨٦/ ٩٨٤-٩٩٦)، الذي حارب كتامة، بالانفصال عن الخلافة الفاطمية. ومع ذلك، فقد بلغت الإمبراطورية الفاطمية مع نهاية عهد العزيز، ولو اسمياً، أقصى

اتساع لها حيث كانت السيادة الفاطمية معترفاً بها من المحيط الأطلسي وغرب البحر الأبيض المتوسط حتى البحر الأحمر، وفي الحجاز واليمن وفلسطين وسورية. وكانت الخطبة تُقرأ باسم العزيز في ملتان أيضاً، وحتى في الموصل ولو لفترة قصيرة في عام ٣٨٢/ ٩٩٢، وكان يحكمها آنئذ أبو الدواذ محمد العقيلي (٣٨٢-٣٨٦/ ٩٩٢-٩٩٦)، أمير بني عقيل الذين انتزعوا المنطقة من آخر الحمدانيين في الموصل. وكان الدعاة الفاطميون، في الوقت ذاته، يتابعون نشاطهم في العديد من المناطق الشرقية في ما وراء حدود الإمبراطورية الفاطمية، ولا سيما في أنحاء فارس المتعددة[٧٣].

تذكر معظم المصادر اسم العزيز على أنه حاكم حكيم جداً. فإلى جانب كونه إدارياً بارعاً، فقد عرف كيف يستفيد من خدمات رجال قديرين دون النظر إلى معتقداتهم الدينية. وفي مجال ضبط شؤون الدولة، تلقى العزيز مساعدة جليلة من أبي الفرج يعقوب بن يوسف بن كلّس، الذي كان قد استمر في خدمته في مجالات مالية وإدارية متنوعة بعد وفاة المعز[٧٤]. وفي سنة ٣٦٧/ ٩٧٧، اتخذ العزيز ابن كلّس وزيراً له، وفي سنة ٣٦٨/ ٩٧٨ أنعم الخليفة عليه بلقب الوزير الأجل. وهكذا أصبح ابن كلّس أول وزير للأسرة الفاطمية، واحتفظ بذلك اللقب لمدة تزيد على اثني عشر عاماً حتى وفاته، ما عدا فترتين قصيرتين من الطرد المؤقت. وكان له الفضل الكبير أيضاً في إعطاء مصر فترة إضافية من الازدهار الاقتصادي. وكان ابن كلّس يعارض غزو حلب. ومع ذلك، فإن فضل نجاح الفاطميين في سورية يعود في معظمه إلى ابن كلّس، الذي من خلال سياساته وُضعت في النهاية الحالة المعقدة في سورية والناجمة عن النشاطات المتعارضة لقسّام والحمدانيين والجراحيين، تحت السيطرة الفاطمية. واشتهر ابن كلّس برعايته للعلماء والفقهاء والشعراء، إذ كان يخصص رواتب لمثل هؤلاء ممن كانوا في حاشيته الخاصة. وكان هو نفسه خبيراً في الفقه الإسماعيلي، الذي كان قد تطوّر في غضون ذلك على يدي القاضي النعمان. وصنّف ابن كلّس رسالة قانونية عرفت باسم الرسالة الوزيرية، بُنيت على أقوال وأحكام كل من المعز والعزيز. وتلك كانت بحق إنجازات رائعة لشخص كان قد تحوّل من اليهودية إلى الإسلام.

والنقطة التي تُسجل في استخدام الأزهر جامعةً تعود أيضاً إلى ابن كلّس. ووجد العزيز أن من الصعب إيجاد خلف مناسب لوزيره الشهير الذي توفي سنة ٣٨٠/ ٩٩١. وقد تلى ابن كلّس ستة من الوزراء بتسلسل سريع في السنوات العديدة للفترة الباقية من خلافة العزيز، وآخرهم كان مسيحياً قبطياً هو عيسى بن نسطوريوس (٣٨٥-٣٨٦/ ٩٩٥-٩٩٦)[٧٥]. فكان الأول من بين عدد من النصارى الذين احتلوا منصب الوزارة في ظل الفاطميين. كما عيّن العزيز عدداً من اليهود في مراكز رفيعة، باستثناء الوزارة، وربما كان ذلك بتأثير من ابن كلّس الذي كان قد حافظ على علاقات حميمة مع الطائفة اليهودية بعد تحوله إلى الإسلام. وفي هذا المجال، يمكن الإشارة إلى مناشا (مناسه) بن إبراهيم، الصاحب الوثيق الصلة بابن كلّس الذي تقلّد مناصب هامة في سورية الفاطمية.

كانت السياسة غير المألوفة المتمثلة في إسناد العديد من المناصب الإدارية الرفيعة إلى النصارى واليهود في دولة مسلمة شيعية تنسجم في جوهرها مع التسامح الديني الذي مارسه الفاطميون. غير أن العزيز ذهب في ذلك شأواً أبعد من أسلافه، ووضع سوابق رائعة في هذه الناحية، ربما بتشجيع أيضاً من زوجته النصرانية، أم ولده الوحيد وخلفه الباقي على قيد الحياة على الأرجح. وبتوصية من العزيز في الحقيقة أصبح شقيقا زوجته، أورستس وأرسينوس، على التوالي البطريك المالكان للقدس ومتروبوليت القاهرة سنة ٣٧٥/ ٩٨٦. يضاف إلى ذلك أن العزيز تصرّف بلطف، على الرغم من المعارضة الإسلامية، تجاه البطريك القبطي أفرايم، حيث سمح له بإعادة بناء كنيسة القديس مرقص قرب الفسطاط. وتمتّع النصارى على وجه الخصوص بدرجة كبيرة من الحرية الدينية والمشاركة في الحكومة في ظل العزيز، كما يشهد على ذلك تعيين ابن نسطوريوس في الوزارة، والتنظيم العلني الذي قام به الخليفة للمناظرات الدينية بين سيفيروس، أسقف أشمونين، وابن النعمان، قاضي قضاة الفاطميين. وقد أدت سياسة التسامح الديني تجاه أهل الذمة إلى ازدياد التذمر بين الغالبية المسيطرة من المسلمين السنة المصريين، الذين ردوا في ما بعد على ذلك بنهب العديد من الكنائس وقتل عدد من النصارى سنة ٣٨٦/ ٩٩٦، إثر وفاة العزيز. وكان العزيز

نفسه شيعياً مخلصاً، وهو الذي شجع إلى حد كبير القيام باحتفالات التعزية في عاشوراء التي تحيي ذكرى استشهاد الإمام الحسين في كربلاء قبل ثلاثة قرون ونيف، وعيد الغدير الشيعي الذي يُحتفل فيه بتولية علي بن أبي طالب في غدير خم. وكان كلا الاحتفالين قد أُدخلا إلى مصر الفاطمية في ظل المعز[٧٦]. وكانت هذه الاحتفالات قد افتُتحت عملياً في بغداد سنة ٣٥٢-٣٥٣/ ٩٦٣-٩٦٤ زمن معز الدولة البويهي (٣٣٤-٣٥٦/ ٩٤٥-٩٦٧)، والذي في ظل خلفائه بدأت الممارسات والفكر الاثنا عشري الشيعي يتطوران بنحو منظّم. كذلك قام البويهيون، الذين كانوا ينتمون في الأصل إلى الشيعية الزيدية لكنهم تخلَّوا في ما بعد عن الانتماء إلى أي شكل محدد من الشيعية، بتزيين وزخرفة المقدسات العلوية في العراق.

كان العزيز بالله قد شرع شخصياً في قيادة الجيوش الفاطمية في حملة أخرى مرة ثانية على القوات المشتركة للحمدانيين والبيزنطيين في حلب، عندما أصابه مرض مفاجئ وتوفي في بلبيس، أول محطة على الطريق إلى سورية، في رمضان ٣٨٦/ تشرين الأول ٩٩٦. وقد استمر حكمه لفترة إحدى وعشرين سنة تقريباً.

الحاكم والدعوة الإسماعيلية والحركة الدرزية

خلف العزيز سنة ٣٨٦/ ٩٩٦ ولده أبو علي المنصور، الذي حمل اللقب التشريفي الحاكم بأمر الله، وكان في الحادية عشرة من عمره آنئذ. وسبق أن سُمّي ولياً للعهد سنة ٣٨٣/ ٩٩٣ عقب وفاة شقيقه الأكبر والوحيد محمد. وتلقى الحاكم، أكثر أفراد هذه الأسرة إثارة للجدل وأول خليفة-إمام فاطمي يولد في مصر، البيعة كخليفة في بلبيس، حيث كان يصطحب والده، إثر وفاة أبيه مباشرة. وكان دخوله القاهرة في اليوم التالي[٧٧].

واجه الحاكم بأمر الله مشكلات عديدة خلال فترة خلافته الطويلة نسبياً. وقد طغى الصراع بين المغاربة، الجناح الغربي من الجيش المكوّن من البربر، والمشارقة، الجناح الشرقي المكوّن أساساً من القوات التركية والديلمية، في البداية على كل المصاعب الأخرى. وسوف نتذكر أن العزيز كان هو الذي شجع

استخدام الأتراك، إلى جانب العناصر غير البربرية الأخرى، في قواته. وكان تبنّي هذه السياسة يهدف إلى تسهيل الفتح الفاطمي للأراضي الشرقية، وذلك لأن الأتراك كانوا مقاتلين مهرة إضافة إلى خبراتهم الواسعة التي اكتسبوها أثناء خدمتهم في الجيوش العباسية. وعلاوة على ذلك، ربما كان العزيز يهدف من خلال تلك السياسة إلى إضعاف المركز العسكري الاحتكاري للبربر المكوّنين من رجال قبائل كتامة بنحو أساسي في الدولة الفاطمية. وأخذ الأتراك يحتلون بسرعة، على حساب البربر المستائين، أكثر المناصب أهمية في الجيوش الفاطمية، ما أفسح في المجال لنشوب تنافس خطير وعداوة بين الفريقين الأساسيين في الجيوش الفاطمية، البربر الذين كانوا يمثّلون تقليدياً العمود الفقري للقوات الفاطمية، وبين الشرقيين المجندين حديثاً بقيادة الأتراك. وقد وصل هذا التنافس إلى حد الحرب المعلنة خلال السنوات المبكرة من فترة حكم الحاكم بأمر الله.

وقد وفّرت وفاة العزيز فرصة مناسبة للبربر لإعادة إثبات وجودهم. فطالبت كتامة في تلك الآونة بأن تُعهد قيادة الحكومة إلى زعيمهم، الحسن بن عمار. فأذعن الخليفة الشاب وعيّنَ ابن عمار «واسطة» له، وهو أعلى مركز إداري يعمل وسيطاً بين الخليفة وموظفيه ورعيته، وهو منصب وزاري أيضاً دون مكتب محدد أو لقب وزير. وأصبح هذا المركز، المعروف باسم «وساطة»، منذ تلك الفترة فصاعداً شائعاً إلى حدٍّ ما في ظل الفاطميين. وهكذا حلّ ابن عمار محل ابن نسطوريوس، الذي قُتل بعد ذلك بفترة قصيرة. وبدأ ابن عمار، كما كان متوقعاً، بتحسين المركز النسبي للبربر في الجيش على حساب المشارقة. وسرعان ما أخافت سياسته برجوان، مؤدب الحاكم والوصي عليه منذ ما قبل تسلّم الأخير الخلافة. وبما أنه كان شخصاً طموحاً جداً، فقد وضع في ذهنه أن يصبح كبير موظفي الخليفة. فسعى، من أجل هذا الهدف، إلى دعم المشارقة، وعقد تحالفاً مع منغوتكين، أمير دمشق، الذي أُغري بالمسير على رأس قواته باتجاه مصر، غير أن منغوتكين هُزِم، بعدما تخلى عنه وهو في الطريق، حليفه الذي لا يُعتمد عليه البتة، مفرّج الجراحي، قرب عسقلان، على أيدي قوات ابن عمار بقيادة سليمان بن جعفر بن فلاح. وأصبح سليمان البربري في تلك الآونة، الأمير

الجديد لدمشق، إلا أنه سرعان ما ارتكب غلطة خطيرة عندما طرد جيش بن صمصام، الزعيم الكتامي القوي، من إمارة طرابلس، مستبدلاً إياه بشقيقه علي. فتحالف برجوان بعد ذلك بفترة قصيرة مع جيش المستاء الذي كان يحظى بتأييد عدد من زعماء البربر الآخرين، وراح يتحدى سلطة ابن عمار. وهُزم ابن عمار في ذلك الوقت عندما فشل في وضع حد لأعمال الشغب التي انفجرت في شوارع القاهرة وبلغت ذروتها في ثورة معلنة، واضطر إلى الاختفاء. فاستولى برجوان على السلطة كواسطة في رمضان ٣٨٧/ تشرين أول ٩٩٧، وأصبح الحاكم الفعلي للدولة الفاطمية لمدة أربع سنوات[٧٨]. وعامل البربر المهزومين برأفة حتى إنه عفا عن ابن عمار الذي قُتل في ما بعد. غير أن فقدان البربر مركزهم في الجيش برهن على أنه أمر لا يمكن استرداده.

وحكم برجوان، وهو العبد الخصي ومن أصل غير معروف، بكفاءة بمساعدة كاتبه القدير فهد بن إبراهيم النصراني. كما حاول أيضاً إصلاح ذات البين بين المغاربة والمشارقة. لكنه تعامل بقسوة مع الاضطرابات في سورية، وكان قد أرسل جيش بن صمصام أميراً له عليها. ففي صور، قضى جيش على تمرد لمغامر عربي يقرب اسمه من علاّقة، الذي تلقى دعماً من أسطول بيزنطي. كما أخضع جيش مفرّجاً أيضاً، وأعاد النظام إلى دمشق، وهزم البيزنطيين في أفامية في شمال سورية. وبدأت، عقب هذه الانتصارات، محادثات سلمية بين الفاطميين والبيزنطيين، بمبادرة من الإمبراطور بازيل الثاني، انتهت بعقد هدنة لمدة عشر سنوات ابتداءً من ٣٩١/ ١٠٠١. غير أن برجوان لم يحقق النجاح ذاته في المغرب. لقد نجح في القضاء على اضطرابات في برقة، لكنه لم يتصرف بحكمة عندما زج القوات الفاطمية لأول مرة في معركة ضد بربر صنهاجة الذين كانوا في خدمة الزيري الثالث، باديس بن منصور (٣٨٦-٤٠٦/ ٩٩٦-١٠١٦)، للسيطرة على طرابلس الغرب. وقد أضعف هذا النزاع مركز الفاطميين في المغرب، مضعفاً أكثر ولاء الزيريين لهم. وفي ظل باديس أُعطيت السيطرة على الأجزاء الغربية من الممتلكات الزيرية في المغرب الأوسط إلى حمّاد بن بلكين بن زيري (٤٠٥-٤١٩/ ١٠١٥-١٠٣٨)، جدّ بني حمّاد من الأسرة الزيرية. وأصبح

الأخير بالنتيجة مؤسس الأسرة الحمّادية الحاكمة في المغرب، التي حكمت من عاصمتها المشيّدة حديثاً في قلعة بني حمّاد، شمال شرق المسيلة، بينما استمر الزيريون يحكمون أفريقيا نفسها من القيروان. وكلا الأسرتين واجهتا نهايتهما في الربع الثالث من القرن السادس/الثاني عشر، حيث انتقلت أملاكهما إلى الموحّدين.

في غضون ذلك، بدأ يظهر عند الحاكم بغض عميق لبرجوان، الذي كان قاسياً ومدققاً في تعامله مع الخليفة، وعمد إلى الحد من سلطته وتقييد حركته داخل القصر. فدبّر الحاكم مقتل برجوان في ٣٩٠/ ١٠٠٠، بتشجيع وتعاون عبد خصي آخر هو ريدان. وأصبح الحاكم، منذ تلك الفترة وما بعد ذلك، الحاكم الفعلي للدولة الفاطمية. وبدءاً بالحسين بن جوهر، الذي خلف برجوان، عَمَدَ الحاكم إلى تحديد كل من مجالات سلطة وفترات مناصب وزرائه وواسطاته، وهم الذين فاق عددهم الخمسة عشر خلال العشرين سنة الأخيرة من خلافته. وأصدر الحاكم سلسلة لامتناهية من المراسيم، التي كثيراً ما أُلغيت أو عُكست في تواريخ لاحقة. وقد أفسح مزاجه المتقلب وأطواره الغريبة، في المجال لظهور تفاسير عديدة مختلفة لشخصيته. وعلى العموم، فقد أظهر البحث الحديث أن التشويه الكبير لصورة هذا الحاكم يعود إلى المؤرخ المسيحي الملكاني، الأنطاكي (ت. ٤٥٨/ ١٠٦٦)، وإلى العديد من مؤرخي السنة المعادين اللاحقين. لقد حاول التقليد المناوئ للفاطميين، في الحقيقة، إظهار شخصية الخليفة الفاطمي بمظهر التوحش وعدم الاتزان، غير أن نتائج البحث الحديث وإعادة تقييم شخصية الحاكم أخذت تظهره بمظهر القائد الحكيم ذي الشعبية بين رعاياه، والذي حاول إرضاء الجماعات الدينية المتنوعة أو تنكيدها في أوقات مختلفة. وقد حافظ الحاكم على اهتمامه الشديد بتنظيم الدعوة ونشاطاتها، وأبدى اهتماماً خاصاً بتثقيف الدعاة الإسماعيليين.

وكانت إحدى الخصائص المميزة لفترة عهد الحاكم هي تبنّي إجراءات اضطهادية ضد النصارى واليهود. ومما لا شك فيه أن سياسته المناوئة لأهل الذمّة، التي أخذت شكلاً محدداً بحلول عام ٣٩٥/ ١٠٠٤، تعود في بعض منها

إلى رغبة الخليفة في تعزيز شعبيته بين المسلمين في مصر، الذين صاروا باطّراد مناوئين للذميين في ظل العزيز. وعلاوة على ذلك، فإنه من خلال إجراءاته المعادية للنصرانيين، وبنحو أساسي ضد الملكانيين، ربما كان يرغب في كسب دعم الأقباط، الذين كوّنوا الأكثرية المسيحية في مصر. وفي جميع الأحوال، فإن الحاكم قد فرض قيوداً عديدة على النصارى واليهود، الذين أُجبروا أيضاً على مراعاة مبادئ الشريعة الإسلامية. كما هُدمت أعداد كبيرة من الكنائس والبيع وأُزيلت، وحُوّلت أخرى إلى مساجد، بينما صودرت أراضيها وموارد دخلها. وكان دير جبل سيناء الوحيد الذي استُثني من ذلك. حتى إن الحاكم أمر في عام ٤٠٠/ ١٠٠٩ بهدم كنيسة القيامة في القدس[٧٩]، وهو الإجراء الذي آلم كثيراً المسيحيين عبر العالم، وعجّل بنهاية الهدنة البيزنطية - الفاطمية. ففي سنة ٤٠٦/ ١٠١٥، أصدر الإمبراطور بازيل الثاني مرسوماً يمنع إقامة علاقات تجارية بين الخلافة الفاطمية وبيزنطة، فكان بداية التدهور في التجارة الفاطمية مع أوروبا. من جهة أخرى، سمح الحاكم في سنة ٤٠٤/ ١٠١٣ لأولئك النصارى واليهود ممن كانوا قد أُجبروا على اعتناق الإسلام، بالعودة إلى دياناتهم الأصلية أو بالهجرة إلى الأراضي البيزنطية. ثم أعاد في ما بعد بناء بعض الكنائس وتبنّى سياسة أكثر تسامحاً تجاه النصارى وتجاه ممارستهم الدينية. وفي غضون ذلك، كان الحاكم قد حافظ على إجراءاته المناوئة لأهل السنّة، مع أنه كان يشدد على هذه الإجراءات في بعض الأوقات ثم يعود ويبطلها بصفة مؤقتة. على سبيل المثال، كانت أوامره بلعن أبي بكر وخليفتيه وغيرهم من الصحابة، الصادرة عام ٣٩٥/ ١٠٠٤، التي بموجبها نُقشت على جدران المساجد، قد أُلغيت بعد سنتين، لتعود وتطبق من جديد عام ٤٠٣/ ١٠١٣.

كان تأسيس دار العلم، ويُسمّى أحياناً دار الحكمة أيضاً، الذي أُحدث سنة ٣٩٥/ ١٠٠٥ في قسم من القصر الفاطمي في القاهرة، أحد أكثر أعمال الحاكم أهمية[٨٠]. وكانت مجموعة متنوعة من الموضوعات التي تراوحت بين القرآن والحديث والفقه والمنطق والنحو والفلك والرياضيات تُدرّس في هذا المعهد التعليمي، الذي جُهّز بمكتبة ضخمة. وقد استُخدم دار العلم، الذي قام بوظيفة

أكاديمية حقيقية، على أيدي علماء وباحثين من مختلف العقائد الدينية. وتلقى العديد من الدعاة الإسماعيليين جزءاً من تدريبهم على الأقل في هذا المعهد، الذي خدم الدعوة الإسماعيلية الفاطمية بأشكال متنوعة. وكان داعي الدعاة المؤيد في الدين الشيرازي قد اتخذ من دار العلم، في وقت لاحق، مقراً لإقامته ولإدارة شؤون الدعوة من هناك. ونُقل دار العلم، في أزمنة فاطمية لاحقة، إلى مكان جديد، وأصبح يخدم عن كثب حاجات الدعوة وشؤونها. وكثيراً ما كان الحاكم يحضر المجالس التي كانت تُعقد في دار العلم، والتي خُصِّص بعضها للإسماعيليين فقط. وفي عام ٤٠٠هـ، أسس الحاكم كما يظهر معهداً سنياً مستقلاً للعلم في الفسطاط بإشراف عالمين من علماء المالكية[٨١]، إلا أنه أُغلق بعد سنوات ثلاث. واعتنى الحاكم أيضاً بالسويّة الأخلاقية لرعاياه فأصدر العديد من المراسيم ذات الطبيعة الاجتماعية- الأخلاقية.

وكان الحاكم على استعداد أيضاً لإصدار عقوبات قاسية وتطبيقها. وثمة قائمة طويلة بأسماء الوزراء والوسطاء والقواد والشخصيات الأخرى، بدءاً ببرجوان، الذين قضوا نحبهم بناءً على أوامره، بمن فيهم فهد بن إبراهيم وعلي بن الحسين المغربي وصالح بن علي ومنصور بن عبدون والفضل بن صالح والحسين بن جوهر والحسين بن ظاهر الوزّان والفضل بن جعفر بن الفرات. ومن بين الأشخاص الخمسة الذين احتلوا منصب داعي الدعاة في ظل الحاكم، كان الحسين بن علي بن النعمان، وابن عمه عبد العزيز بن محمد بن النعمان إضافة إلى مالك بن سعيد، وثلاثتهم شخصيات بارزة تولّوا منصب قاضي القضاة الرفيع في وقت واحد، قد حكم عليهم بالموت.

وحدثت إبان خلافة الحاكم اضطرابات وثورات معلنة عديدة. وكان أكثر هذه الثورات خطورة، ثورة دامت قرابة سنتين، هي ثورة أبي ركوة وليد بن هشام، الذي زعم أنه ينتسب إلى الأمويين في إسبانيا (الأندلس). وقد بدأ ثورته في منطقة برقة سنة ١٠٠٤/٣٩٥، وتلقى مساندة ودعماً من بربر زناتة وقبيلة بني مرة العربية. وهزم أبو ركوة القوات الفاطمية التي أُرسلت إليه واستولى على برقة بحلول نهاية عام ١٠٠٥/٣٩٥. وبعد قرابة سنة من ذلك الانتصار، غادر أبو ركوة

برقة وهي على شفير مجاعة وطاعون وحاصر الإسكندرية لعدة شهور ثم تقدم في ما بعد حتى وصل الفيّوم حيث هُزم المتمردون في النهاية على أيدي القوات الفاطمية بقيادة الفضل بن صالح، وسُلِّم أبو ركوة، الذي كان قد التجأ إلى النوبة، إلى الفاطميين حيث قُتل في القاهرة سنة ٣٩٧/ ١٠٠٧. وكان من نتائج هذه الثورة أن قرر الحاكم تبنّي سياسات أكثر تسامحاً وحرية، وأقدم أيضاً على مراجعة إجراءاته المناوئة لأهل السنّة.

وقاد الجراحيون في فلسطين تمرداً آخر له وزنه على الحاكم. فقد ثار مفرّج بن دغفل الطامح، الذي كان قد ساعد الفاطميين ضد أبي ركوة إلا أنه كان على استعداد دائماً لتغيير مواقفه ويرغب في تحقيق استقلال ذاتي لنفسه، ثار عليه علناً عام ٤٠٢/ ١٠١١. فنصب كميناً لأمير دمشق الفاطمي الجديد، ياروخ التركي، وقتله ثم احتل الرملة، المدينة الرئيسية في جنوب فلسطين. وقام مفرّج، بمساعدة أبنائه الثلاثة، بخطوة هامة أخرى هي إعلان خليفة مناوئ للخليفة الفاطمي تمثّل في شخص شريف مكة، الحسن بن جعفر العلوي، المعروف باسم أبي الفتوح. واعتُرف بالأخير في كل من الحجاز وفلسطين حيث صارت الخطبة تقرأ باسمه. إلا أن انتصار الجراحين لم يستمر سوى ما يزيد على سنتين، عمد مفرّج خلالهما إلى محاولة كسب تأييد الإمبراطور البيزنطي ونصارى القدس عن طريق إعادة بناء جزئية لكنيسة القيامة. غير أن الحاكم نجح في إقناع الجراحين بالتخلي عن الخليفة المناوئ الذي أقاموه في الرملة. واختار أبو الفتوح في تلك الفترة العودة إلى مكة حيث عفا عنه الحاكم، وأعاد الخليفة الفاطمي تعيينه شريفاً لمكة[٨٢]. لكن الجراحين استمروا في الاحتفاظ بسيطرتهم على فلسطين حيث كانوا يهددون السكان ويغيرون على قوافل الحجاج الذاهبة من مصر إلى الحجاز. وفي سنة ٤٠٤/ ١٠١٣، قرر الحاكم معالجة مسألة الجراحين بشكل أكثر فاعلية، فأرسل إليهم جيشاً كبيراً. وقد توفي مفرّج في الوقت نفسه بصورة مفاجئة ربما مسموماً. عندئذٍ استسلم اثنان من أبناء مفرّج هما علي ومحمود إلى الخليفة الفاطمي، بينما نجح الثالث، حسن، في الحصول على عفو من الخليفة الحاكم في ما بعد. وبقي حسن بن مفرّج، الذي سُمِحَ له باسترداد أراضي أبيه في

فلسطين ليصبح في تلك الآونة الشخصية المسيطرة في أسرة الجراحين، بقي موالياً للفاطميين طيلة بقية عهد الخليفة الحاكم[٨٣].

أما في شمال أفريقيا، فإن الحاكم لم يخسر أية أرض ذات أهمية. لكن الإسماعيليين بدأوا يتعرضون هناك لاضطهاد شديد خلال السنوات الأخيرة من خلافته. فالإسماعيلية لم تتغلغل البتة بعمق بين العامة في أفريقيا، بمن فيهم رجال قبائل منطقة البربر، ولم تكسب الدعوة الإسماعيلية إلى صفوفها سوى مجموعات حضرية صغيرة بالإضافة إلى كتامة وبربر صنهاجة. ومع تحوّل مركز الخلافة الفاطمية إلى القاهرة، هاجرت أعداد كبيرة من رجال قبائل كتامة والدعاة القياديين إلى مصر تاركين أمر الدفاع عن الإسماعيلية إلى صنهاجة، التي تحوّلت إلى الإسماعيلية بصورة سطحية، في بيئة ذات أغلبية سنّية. وكانت هذه المنطقة تُحكم من الزيريين الذين كانوا يتراجعون عن ولائهم للفاطميين بسرعة. وسرعان ما أصبحت الأحوال، بالتالي، ملائمة لظهور المشاعر المعادية للشيعة في هذا الوسط السني الأفريقي. وفي سنة ١٠١٦/٤٠٧، عقب تولي المعز بن باديس الزيري للحكم (٤٠٦-١٠١٦/٤٥٤-١٠٦٢)، تعرض إسماعيليو القيروان والمهدية وتونس وطرابلس وبلدات أخرى لمذابح السنّة وهجومهم في أفريقيا بإمرة قوادهم من فقهاء المالكية والعلماء وبمباركة من الزيريين. واستمرت عمليات الاضطهاد والشغب الشعبي ضد الإسماعيليين، بحيث إن الجماعات الإسماعيلية كانت قد تعرضت للإبادة عملياً بحلول الوقت الذي حوّل فيه المعز بن باديس الزيري ولاءه إلى العباسيين بعد تلك المذابح بعقود قليلة[٨٤].

من جهة أخرى، كان نشاط الحاكم موفقاً في سورية، وقد نجح أخيراً في مد السلطان الفاطمي إلى إمارة حلب، التي كانت قد بدأت بالانحطاط إثر اغتيال سعيد الدولة الحمداني سنة ٣٩٢/ ١٠٠٢ بأوامر من وزيره لؤلؤ. وأصبح بعد هذه الحادثة الحاكم الفعلي في حلب، على الرغم من أنه تصرف في البداية كنائب لولدي سعيد الدولة الاثنين، وهما اللذان نُفيا في ما بعد إلى القاهرة سنة ٣٩٤/ ١٠٠٣. وفي سنة ١٠٠٨/٣٩٩ توفي لؤلؤ وخلفه ابنه منصور، الذي تلقى أُعطية من الحاكم وأصبح بالنتيجة تابعاً فاطمياً. وأيّد الحاكم المنصور ضد أبي الهيجاء،

أحد أبناء سعيد الدولة، الذي سعى من غير نجاح، بمساعدة من البيزنطيين، إلى استعادة الحكم الحمداني على حلب. وفي سنة ١٠١٦/٤٠٦ هُزم منصور على يد زعيم بني كلاب صالح بن مرداس، واضطر إلى اللجوء إلى البيزنطيين. واحتلت القوات الفاطمية حلب بعد ذلك بفترة قصيرة، ودخل أول أمير فاطمي، وهو فاتك، المدينة سنة ١٠١٧/٤٠٧. إلا أن حلب عادت وسقطت بيد صالح بن مرداس مرة أخرى سنة ٤١٤/ ١٠٢٣، واستمر خلفاؤه من المرداسيين يحكمون حلب وشمال سورية - باستثناء فترات قصيرة - حتى سنة ٤٧٢/ ١٠٧٩ عندما أطاح بهم العقيليون. وبالرغم من بعض فترات الصراع العرضية، فقد اعترف المرداسيون بالسيادة الاسمية للفاطميين.

كان الفاطميون، بحلول زمن الحاكم، قد أدركوا عموماً صعوبة تحقيق احتلال سريع للشرق المسلم. وبالفعل، فإن حالة من الجمود كانت قد نشأت بين النظامين الفاطمي والبويهي. ومع ذلك، فإنه بينما كان الفاطميون يوجهون اهتماماً أكبر في تلك الآونة لمسألة الاستقرار الدائم في مصر، إلا أنهم ما برحوا يطمعون في التغلغل في الأراضي الشرقية للعالم الإسلامي عن طريق أنشطة دعوتهم. وكانت النتيجة أن توسعت الدعوة الفاطمية في ظل الحاكم إلى حد كبير، وهو الذي شغل نفسه بتنظيم الدعوة وتدريب الدعاة. فقد أُرسل الدعاة الفاطميون، الذين كانوا يُنتقون بعناية ويدرّبون في دار العلم وفي أمكنة أخرى في القاهرة، إلى مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، داخل الدولة الفاطمية وخارجها على السواء. وعمل دعاة عديدون داخل أراضي الفاطميين في سورية مثل أبي الفوارس (ت. حوالى ٤١٣/ ١٠٢٢)، الذي كتب رسالة قيّمة في عقيدة الإمامة[٨٥]، حيث كسبوا بالنتيجة أعداداً كبيرة من المستجيبين. وفي مصر نفسها نشط الدعاة في المناطق الريفية والحضرية، وتجمعت أعداد كبيرة من المصريين في أماكن مختلفة للاستماع إلى المحاضرات المختلفة عن الشيعية. والأهم من ذلك، أن الدعوة أصبحت في تلك الآونة نشيطة خارج أراضي الدولة الفاطمية وعلى وجه الخصوص في المقاطعات الشرقية من العالم الإسلامي، وفي فارس والعراق. وكُلّفت أعداد كبيرة من الدعاة بمهمات إلى تلك المناطق، حيث كانوا يتوجهون

إلى شرائح اجتماعية متنوعة. ويبدو أن الدعاة في العراق، مقر الخلافة العباسية، ركزوا جهودهم على وجه الخصوص على الحكام المحليين وزعماء القبائل من أصحاب النفوذ، حيث كانوا يهدفون من خلال هذا الدعم إلى الإطاحة بالعباسيين[٨٦].

والأسبق من الدعاة الفاطميين العاملين في الشرق المسلم إبّان عهد الحاكم، هو حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرماني، الفيلسوف الإسماعيلي الرفيع الشأن، وربما أكثر رجال الدين الإسماعيليين علماً وموهبة وتأليفاً في الفترة الفاطمية[٨٧]. وكما في حالة الدعاة البارزين الآخرين، الذين التزموا السرية المطلقة في شؤونهم، فإن تفاصيل قليلة هي ما نعرفه عن حياة الكرماني ونشاطاته. وكان هذا الكاتب الذي اتصف بغزارة الإنتاج من أصل فارسي وربما ولد في كرمان، حيث أقام اتصالاته في ما بعد مع الجماعة الإسماعيلية في تلك المنطقة. وقد خاطب في رسالة له أحد الدعاة المساعدين في جيروفت، أحد أعمال كرمان. ويبدو أن الكرماني أمضى القسم الأكبر من حياته داعياً فاطمياً في العراق، وقد تجلى نشاطه في بغداد والبصرة خاصة. واللقب التشريفي «حجة العراقيين»، الذي يعني كبير دعاة كلا العراقين (العراق العربي والعراق العجمي)، وغالباً ما يُقرن باسمه وربما كان من أصل متأخر، يدل على أنه كان نشيطاً أيضاً في الأجزاء الشمالية الغربية والغربية الوسطى من فارس، وهي المعروفة باسم عراق العجم. واستُدعي في السنوات المبكرة من القرن الخامس/ الحادي عشر إلى القاهرة ليتدخل في الجدل الناشب بين الدعاة الفاطميين في طبيعة الإمامة، وقد بدأ بشكل أكثر تحديداً يجادل أولئك المتطرفين من الدعاة الذين بدأوا يبشرون بألوهية الحاكم. والظاهر أنه عاد بعد ذلك إلى العراق حيث أكمل أهم وآخر كتبه الرئيسية، **راحة العقل**، في عام ٤١١/ ١٠٢٠، وحيث توفي بعد ذلك بفترة قصيرة. وفي هذا العمل الذي يُعدّ أقدم محاولة لتقديم عرض منتظم للفلسفة الإسماعيلية الفاطمية، يقدّم الكرماني، الذي كان على معرفة جيدة بالكتب اليهودية - المسيحية الدينية وباللغتين السريانية والعبرية[٨٨]، أفكاراً جديدة عديدة، من بينها نظام كوني جديد.

وسرعان ما أثمرت نشاطات الكرماني ودعاة فاطميين آخرين، ولا سيما في بغداد وفي مناطق أخرى من العراق حيث كان الشيعة يعانون من ضغوط العباسيين عليهم وفي فترة أخذوا فيها يستقلون عن البويهيين ويعبرون عن استعداد أكبر للانضمام إلى الإسماعيلية الفاطمية. ففي ٤٠١/ ١٠١٠، أقدم قرواش بن مقلّد (٣٩١-٤٤٢/ ١٠٠١-١٠٥٠)، الحاكم العقيلي للموصل والكوفة والمدائن وبعض البلدات الأخرى، والذي كانت أسرته تنتمي إلى الشيعة، وكان عمه محمود قد وقف في وقت سابق إلى جانب العزيز، أقدم على الاعتراف بالسيادة الفاطمية وأمر بقراءة الخطبة باسم الحاكم. وفي السنة ذاتها أعلن علي الأسدي، زعيم بني أسد، ولاءه للحاكم في الحلة والمناطق الأخرى التابعة له. وقرر الخليفة القادر العباسي (٣٨١-٤٢٢/ ٩٩١-١٠٣١)، وقد أفزعته نجاحات الدعوة الإسماعيلية داخل أراضيه، بل على عتبات بغداد ذاتها، اتخاذ إجراءات مضادة. فقد أجبر قرواشاً، بالتلويح باستخدام القوة العسكرية، على تحويل ولائه إلى العباسيين مرة أخرى سنة ٤٠١هـ. وفي سنة ٤٠٢/ ١٠١١، بدأ بشن حملته الدعائية المُعدة بعناية والمناوئة للفاطميين. وفي تلك السنة تولى القادر رعاية «محضر بغداد» الذي سبقت الإشارة إليه من أجل النيل من سمعة الفاطميين. فجمع عدداً من علماء السنة والشيعة في بلاطه في بغداد، ومن بينهم بعض العلويين البارزين مثل العالمين الدينيين الإماميين الشهيرين الشريف الرضي (ت. ٤٠٦/ ١٠١٥) وشقيقه الشريف المرتضى (ت. ٤٣٦/ ١٠٤٤)، وهما اللذان عملا وسيطين أيضاً بين العباسيين والبويهيين. وقد أمر بأن يعلنوا في كلمة مكتوبة أن الحاكم وأسلافه يدّعون النسب الفاطمي ادعاءً باطلاً. وقُرئ هذا المحضر في المساجد في شتى أرجاء الإمبراطورية العباسية، مثيراً انزعاجاً عميقاً لدى الحاكم. يضاف إلى ذلك أن القادر كلّف عدداً من رجال الدين، بمن فيهم علي بن سعيد الإصطخري المعتزلي (ت. ٤٠٤/ ١٠١٣)، تصنيف الرسائل التي تدين الفاطميين وعقائدهم.

غير أن الدعوة الإسماعيلية الفاطمية استمرت في الشرق، ويروى أن الحاكم حاول سنة ٤٠٣/ ١٠١٢، دون جدوى، الحصول على ولاء محمود الغزنوي، الذي سبق أن قام قبل سنتين بمذبحة لإسماعيليي مُلتان[٨٩]. وسارعت غالبية

الجماعات الإسماعيلية القرمطية خارج البحرين إما بالتحول إلى الإسماعيلية الفاطمية أو تفككت واضمحلت. وكانت سلطة قرامطة البحرين في غضون ذلك تتدهور بسرعة. ففي سنة ٣٧٥/ ٩٨٥، أوقع البويهيون هزيمتين خطيرتين بالقرامطة الذين سعوا إلى استعادة سيطرتهم على جنوب العراق من خلال احتلالهم الكوفة. وفي سنة ٣٧٨/ ٩٨٨، تعرضوا لهزيمة مشينة أخرى على يدي الأصفر، زعيم بني المنتفك، الذي حاصر بعد ذلك الأحساء ونهب القطيف. وفقد القرامطة، منذ تلك الفترة وما بعدها، حق فرض ضريبة على قوافل الحجاج وتنازلوا عن ذلك للأصفر وزعماء قبائل آخرين في المنطقة. وفي سنة ٣٨٢/ ٩٩٢، جدد قرامطة البحرين نتيجة ذلك ولاءهم السياسي الاسمي للعزيز الفاطمي، ربما في عملية تبادل لاستئناف أخذ الإتاوة الفاطمية السنوية التي توقفت في أعقاب انتصار الأصفر سنة ٣٧٨هـ، غير أنهم استمروا في التمسك بصيغتهم الخاصة المنشقة عن الإسماعيلية، وتفادوا أي تقارب عقائدي مع الإسماعيليين الفاطميين. وكانت العلاقات بين قرامطة البحرين والفاطميين في زمن الحاكم عدائية بوضوح، على الرغم من أنه لا تتوفر تفاصيل محددة عن هذا الأمر. وفي ذلك الوقت، كان قرامطة البحرين قد أصبحوا فعلاً قوة محلية ضعيفة، لكننا لا نعرف الكثير عن تاريخهم اللاحق.

في أثناء ذلك، كان الحاكم قد أظهر ميلاً قوياً إلى الزهد. فمنع أتباعه سنة ٤٠٣/ ١٠١٢ من السجود أمامه، ولبس بسيط الثياب وركب حماراً. وفي سنة ٤٠٤/ ١٠١٣، أقدم على خطوة أخرى لا سابقة لها عندما قرر تعيين عبد الرحيم بن إلياس بن أحمد، الحفيد الأكبر لعبد الله المهدي، ولياً لعهده، مستبعداً ولده علي[٩٠]. وألقى الحاكم عندئذٍ جميع أعباء الدولة، لبعض الوقت على أقل تقدير، على ولي عهده، الذي أخذ يحضر جميع الاحتفالات الرسمية، وأصبح في ما بعد أميراً على دمشق. وحدث في السنوات الأخيرة من عهد الحاكم انشقاق علني بين الدعاة في مصر، وهو الانشقاق الذي أدى إلى تكوين ما أصبح يُعرف بالدين الدرزي. وصار هذا الدين يمثّل، على الرغم من أنه اشتُق في الأصل من الإسماعيلية الفاطمية، العديد من البدع العقائدية إذ أصبح يُنظر إليه

على أنه يقع خارج حدود الإسماعيلية، بل حتى خارج الإسلام الشيعي. لذلك، فإننا سنتعرّض للنقاط البارزة في أصول الدروز فحسب[٩١].

شهدت إمامة الحاكم بلورة أفكار متطرفة معينة وتداولها بين بعض الدعاة الذين جاؤوا إلى القاهرة قادمين من آسيا الوسطى وفارس، تتعلق بقوى وصفات هذا الإمام - الخليفة الفاطمي. وتعود أصول هذه الأفكار إلى التوقعات الإيسكاتولوجية للإسماعيليين، والأهم من ذلك أنها تظهر في اجتهادات الشيعة الغلاة في الأزمنة المبكرة ولا سيما الخطابية. ويلف الغموض أبكر التعابير التي تمثل هذه الأفكار الغالية المتعلقة بالحاكم، وبهوية مناصريها. لكن يبدو أن شخصاً يقرب اسمه من الحسن بن حيدرة الأخرم قد يكون أول داعٍ بدأ بتنظيم حركة في وقت مبكر من سنة ٤٠٨/ ١٠١٧ (السنة الافتتاحية للدور الدرزي) بهدف إعلان ألوهية الحاكم. كانت الدعوة الإسماعيلية الفاطمية تنظر إلى الحاكم، انسجاماً مع الأركان الأساسية لعقيدة الإمامة، على أنه قائد البشرية المعصوم عن الخطأ والمنصَّب إلهياً، إضافة إلى كونه الحامي الحقيقي للإسلام والمفسّر الصادق للمعنى الباطني للتنزيل الإسلامي. ولم يكن بإمكان الإسماعيليين الفاطميين الاعتراف به أو بأي إمام - خليفة فاطمي آخر، على أساس معتقداتهم، على أنه كائن إلهي. لذلك، كان التنظيم الرسمي للدعوة معارضاً بنحو قاطع لهذه الحركة التي كانت تكسب أعداداً متزايدة من الأنصار الإسماعيليين المصريين. وسرعان ما اغتيل الأخرم بعد ذلك، بينما كان راكباً في حاشية الحاكم في رمضان سنة ٤٠٨/ شباط ١٠١٨. وكان قبل وفاته يحاول كسب المسؤولين البارزين ويوجه الرسائل إليهم.

وبوفاة الأخرم، توقفت الدعوة للحركة الجديدة حتى محرم من سنة ٤١٠/ أيار ١٠١٩، عندما استؤنفت بقيادة حمزة بن علي بن أحمد، وهو صاحب سابق للأخرم من أصول فارسية. وأقام حمزة مقر قيادته في جامع الريدان خارج أسوار القاهرة، حيث بدأ التبشير بالمعتقد الجديد. وسرعان ما أصبح حمزة في مواجهة منافس بارز تمثّل في شخص الداعي محمد بن إسماعيل الدَرَزي (أو الدَرْزي) المعروف باسم نشتكين أيضاً، وهو تركي من بخارى. ومع أنه ربما كان من

تلاميذ حمزة في البداية، إلا أنه بدأ في تلك الفترة بالعمل مستقلاً، وراح ينافس حمزة في الحصول على قيادة الحركة. وتمكّن الدَرَزي (الخياط بالفارسية) الذي به سُمّيت الحركةُ الدَرَزية والدُرْزية (إضافة إلى كونها سُمّيت الحاكمية أيضاً)، من جذب العديد من أتباع حمزة، وكان في الواقع هو أول من أعلن ألوهية الحاكم على الملأ. وتسبب ذلك في العديد من أعمال الشغب احتجاجاً على هذه الدعوة الجديدة، وقد أعقبتها قلاقل كبيرة عندما أرسل حمزة سنة ١٠١٩/٤١٠ وفداً إلى قاضي القضاة الفاطمي يطلب منه التحول إلى مذهبه. في تلك الآونة انقلبت قوات الحاكم التركية على الحركة، فقتلت عدداً من أتباع الدرزي، في الوقت الذي تمكن فيه الأخير من اللجوء إلى القصر الفاطمي. وفي تلك الظروف اختفى الدرزي بطريقة غامضة سنة ٤١٠هـ، وربما يكون قد قتل بأوامر من الحاكم. وحاصرت القوات الفاطمية، عقب ذلك، حمزة وعدداً من تلامذته في جامع الريدان، غير أن حمزة نجح في الاختفاء، وتمكّن بحلول ربيع الثاني سنة ٤١٠/ آب ١٠١٩ من استعادة رضى الحاكم عنه. وفي تلك الفترة، أعطى حمزة «فكرة تأليه الحاكم» صورتها الدينية النهائية والمحددة، وطوّر نظاماً قوياً للدعوة إلى المعتقد الجديد في ظل قيادته الشخصية المطلقة. وكان يعاونه في ذلك عدد من الدعاة والتلاميذ، ولا سيما أبو إبراهيم إسماعيل بن محمد التميمي وأبو عبد الله محمد بن الوهب القرشي وأبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامرّي وأبو الحسن علي بن أحمد الطائي المعروف أيضاً باسم بهاء الدين المُقتنى. وكانت الحركة الدرزية بالفعل سبباً لمعظم القلاقل التي حدثت إبان السنوات الختامية من خلافة الحاكم.

وخلافاً لمزاعم بعض المؤلفين اللاحقين من السنة، فإنه لا يتوفر أي دليل يوحي بأن الحاكم نفسه كان يشجع أو يؤيد بأي شكل كان الأفكار المتطرفة التي آمن بها مؤسسو الحركة الدرزية. فالحاكم، على سبيل المثال، لم يدَّع الألوهية إطلاقاً في أيّ من مراسيمه الكثيرة، وإن قيادة تنظيم الدعوة في القاهرة كانت تعارض بشدة هذه الحركة. وفي ظل مثل هذه الظروف بدأ قادة الدعوة في القاهرة بشن حملتهم الخاصة على المعتقد الجديد. فقد أعلنوا أن الحاكم لم

يساند البتة الأفكار المتطرفة التي دعا إليها الدعاة المنشقون، ووزّعوا منشورات ومراسيم تؤكد ذلك. وكجزء من الهجوم الفاطمي على «تيار تأليه الحاكم»، استُدعي الكرماني، أكثر دعاة عصره شهرة، وهو الذي سبق له (حوالى ٤٠٤/ ١٠١٣) معالجة وصياغة وجهة نظر رسمية عن مواقف الدعوة الإسماعيلية من عقيدة الإمامة في رسالة خاصة[٩٢]، استُدعي إلى القاهرة لنقض المعتقد الجديد على أساس من منظور ديني لاهوتي. وفي مصر كتب الكرماني رسائل متعددة لهذا الغرض. وفي الفترة من ٤٠٥-٤٠٦/ ١٠١٤-١٠١٥، كتب الكرماني «رسالة» في الإمامة عموماً وفي إمامة الحاكم على وجه الخصوص، مؤيداً فيها القول بأن الحاكم كان إمام الزمان الشرعي الوحيد الذي نُصَّ عليه إلهياً كأسلافه، ولو لم يكن هو نفسه بإله[٩٣]. وفي رسالة أخرى تُعرف **بالواعظة**[٩٤]، صُنّفت عام ٤٠٨/ ١٠١٧ جواباً عن كرّاس للأخرم، رفض الكرماني الزعم بألوهية الحاكم واتهم المنشقين بالغلوّ والكفر. وبما أنه أدرك أن الهرطقة الدرزية كانت تتجذّر أساساً في الآمال المتعلقة بمَقْدم القائم التي أثارها الإسماعيليون الأوائل مع ما كان يرافق ذلك من مضامين إباحية، فقد نقضها الكرماني بشدة وأنكر القول بأن «القيامة» قد حدثت مع ظهور الحاكم، وأن دور الإسلام قد انتهى. وأكد أن دور الإسلام وصلاحية شرعيته سوف تستمر بالفعل في ظل خلفاء الحاكم العديدين، الأئمة المنتظرين. كما ناقش أيضاً مسائل تتعلق بالله والإمام وغيرها من المسائل التي كان الأخرم قد أثارها، وهو الذي، طبقاً للكرماني، بشَّر بأفكاره المزيفة معارضاً رغبة الحاكم. وكان لعمل آخر للكرماني أنتجه بعد عام ٤٠٧هـ ويناقش موضوع «التوحيد»[٩٥]، تأثيره المباشر أيضاً في الجدل القائم في هذه القضية.

نجحت كتابات الكرماني إلى حد ما، وهي التي وُزّعت على نطاق واسع، في وضع حد لانتشار الغلوّ في الدوائر الداخلية لتنظيم الدعوة، وأثّرت في عودة العديد من الدعاة المنشقين إلى حظيرة الإسماعيلية الفاطمية. ومع ذلك، فقد استمر المعتقد الجديد الذي بسطه الأخرم والدرزي وحمزة بالانتشار. ومع اختفاء الحاكم سنة ٤١١/ ١٠٢١، دخل حمزة والعديد من كبار مساعديه كهف التقية،

بينما تعرّض أتباع «تيار تأليه الحاكم» لاضطهاد شديد إبان السنوات الأولى من عهد خليفة الحاكم. في هذه الفترة، عندما توقفت جميع النشاطات الداعية إلى المعتقد الجديد، انتقلت قيادة الحركة الدرزية إلى المُقتنى الذي يظهر أنه كان على اتصال بحمزة. ولا نعرف متى توفي حمزة ولا كيف، إلا أن المُقتنى، الذي كان قد استأنف نشاطاته العلنية للحركة سنة ٤١٨/ ١٠٢٧، كان لا يزال ينتظر عودة حمزة حتى سنة ٤٣٠/ ١٠٣٨. في غضون ذلك، كان «تيار تأليه الحاكم» يتلاشى في مصر، المكان الذي كان المُقتنى يُرسل منه رسائله إلى المناطق المتنوعة. وحققت الحركة أكبر نجاح لها في سورية حيث كان عدد من الدعاة الدروز ينشطون هناك. وفي الحقيقة يبدو أن المعتقد الجديد قد وفَّرَ كما يبدو الإيديولوجية لموجة من ثورات الفلاحين في سورية، التي أصبحت المقر الدائم للدروز.

وكان المُقتنى قد كسب بحلول سنة ٤٢٥/ ١٠٣٤، العديد من المستجيبين الجدد في أوساط الجماعات الإسماعيلية الشرقية، وفي أمكنة بعيدة حتى مُلتان[٩٦]، حيث كان الإسماعيليون قد نجوا من اضطهاد الغزنويين. لكن سرعان ما واجهت قيادة المُقتنى تحديات من معاونيه، ولا سيما تحدي شخص يقرب اسمه من ابن الكردي، ومن سُكَين، الداعي الدرزي البارز في سورية. وهكذا، فقدت الحركة الكثير من زخمها ونجاحها الدعائي المبكر. وانسحب المُقتنى من بين أتباعه بعد سنة ٤٢٩/ ١٠٣٧، مع أنه استمر في نشاطه وإصدار رسائله حتى سنة ٤٣٥/ ١٠٤٢، عندما توقفت الأنشطة الدعاوية الفعّالة إلى الحركة أيضاً. ومنذ تلك الفترة، أصبح الدروز طائفة منغلقة على نفسها، لا تسمح بالتحوّل إليها ولا بالارتداد عنها. وجُمعت الرسائل الباقية للمُقتنى، هي وتلك التي كتبها كل من حمزة وإسماعيل بن محمد التميمي، في سفر صار بمثابة النصوص الدينية للدروز. وسُمّي هذا السفر، الذي تكوّن من ستة كتب **رسائل الحكمة** كما دُعي **الحكمة الشريفة** أيضاً. ويرعى الدروز الذين لا يزالون ينتظرون عودة ظهور الحاكم وحمزة، أدبهم الديني ومعتقداتهم بسرية مطلقة. وهناك اليوم حوالى ٣٠٠,٠٠٠ درزي في الشرق الأوسط، معظمهم في سورية، ولا سيما في منطقة

جبل حوران الجبلية، إضافة إلى لبنان وفلسطين. واستقرت جماعات درزية أقل في الأميركيتين وأستراليا وغرب أفريقيا.

كانت عقائد الدروز، الذين يطلقون على أنفسهم لقب الموحّدين، دلالة على تأكيدهم على فكرة التوحيد، قد قامت على التوقعات الإيسكاتولوجية للإسماعيليين، وعلى النموذج الخاص من الأفلاطونية المحدثة الذي جرى تبنّيه أساساً للعقيدة الكوزمولوجية للفاطميين الإسماعيليين. وعلاوة على ذلك، تأثّر مؤسسو المذهب الدرزي إلى حد بعيد بمعتقدات خاصة، ولا سيما المعتقد المتعلق بالتقمّص أو حلول الجوهر الإلهي في الأجسام الإنسانية، وهو المعتقد الذي قال به غلاة الشيعة الأوائل، وخصوصاً الخطّابية الذين آمنوا بألوهية الأئمة. في ظل هذه المؤثرات، جاء حمزة ومعاونوه ليؤكدوا اعتقادهم بالظهور الدوري للروح الإلهية في هيئة إنسانية، وكان الواحد المطلق، أو الإله الأكبر الذي خلق العقل الكلي، أو الحد الأول والمُبدَع الكوني الأول، والذي هو نفسه كان خارج نطاق التسمية أو الرتبة، قد تجسَّد في زمانهم في شخص الحاكم. وبكلمات أخرى، كان الحاكم آخر «مقام» للخالق، ومن خلال الاعتراف بالحاكم فقط كان بإمكان الناس تطهير أنفسهم. وأصبح حمزة، من جهة أخرى، هو نفسه الإمام أو الهادي الإنساني للمؤمنين ومجسّد العقل الكلي. ولم تعد وظيفة الإمام، على كل حال، تتضمن التأويل لأن الوقت قد حان لإزالة التمييز بين البُعدين الظاهري والباطني للدين. وصار على الإمام، منذ ذلك الوقت وفي ما بعد ذلك، مساعدة المؤمنين في تحقيق ذواتهم عن طريق الاعتراف بوحدانية الله من خلال الحاكم. كما توقع حمزة أن يقوم الحاكم بافتتاح الدور الأخير من التاريخ الديني فيلغي جميع الشرائع الدينية السابقة، بما فيها شريعة الإسلام وتأويلها الإسماعيلي. لقد مثَّلت تعاليم حمزة، بالنتيجة، ديناً جديداً يتجاوز جميع الأديان السابقة، ويقع خارج حدود الإسماعيلية. وأكد هذا الدين خاصة إمكانية الحضور الفوري للواحد على حساب المُنبعثات المساعدة في الكون والتي كان الواحد علّتها في نهاية الأمر. وما كان يهم أكثر من أي شيء آخر هو عبادة الواحد، كما تكشَّفَ بوضوح في الحاكم. وهذا هو سبب إشارة الدروز إلى دينهم على أنه دين التوحيد.

وعيَّن حمزة، بناءً على عقيدة الانبعاث الكونية الدرزية، أعضاءً بارزين من دعوته في مراتب كونية مشتقة من منبعثات كونية مماثلة. فكان هناك خمسة من مثل هذه المراتب، وهي التي سُمّيت بالحدود. فقد وُجد، إلى جانب العقل الكلي المتجسّد في حمزة نفسه، النفس الكلية والكلمة والجناح الأيمن، ويُسمّى السابق أيضاً، والجناح الأيسر، ويُسمّى التالي أيضاً. وكانت المراتب الأربع الأخيرة قد حملها، على التوالي، إسماعيل بن محمد التميمي ومحمد بن وهب القرشي وسلامة بن عبد الوهاب السامرّي وبهاء الدين المُقتنى. وفي المصطلح الدرزي، فإن هؤلاء الحدود هم أعلى كهنة أو تلامذة للحاكم، ويجسّدون أعلى خمسة منبعثات أو حدود كونية. كما كانت هناك ثلاث مراتب أخرى أدنى منهم، وهي على وجه التحديد الداعي والمأذون والمكاسر (أو النقيب)، وأصحاب مسؤولون عن الجوانب العديدة للدعوة إلى الدين الجديد ومطابقون للحدود الكونية الجد والفتح والخيال. ويلي هذه المراتب جميعاً المؤمنون العاديون. وعندما انسحب المُقتنى من بين أتباعه انهار التنظيم الهرمي لدعوة حمزة بما في ذلك دعاة هذا التنظيم وصغار شخصياته المسؤولة، وسارت دعوته تدريجاً نحو الضياع والزوال، وأخذت الأسفار الدرزية تحلُّ محل الحدود الغائبين. ومنذئذٍ، وبينما كان الدروز لا يزالون ينتظرون عودة الحاكم وحمزة، فإن شكلاً أبسط من التنظيم الديني بدأ يتكون بين دروز الشرق الأوسط. وقد انقسم أعضاء الجماعة الدرزية إلى «عُقّال» (مفردها عاقل)، وهم الملقنون بحقائق الدين، و«جهّال» (مفردها جاهل)، وهم الأكثرية من غير الملقنين الذين لا يُسمح لهم بقراءة كتابات الدروز السرية جداً. وبإمكان أي درزي بالغ أن يُلقن بعد فترة من التحضيرات الهامة والتجريب. وهو مضطر عقب ذلك إلى أن يحيا حياة دينية صارمة. وتُناط بالشخصيات الأكثر علماً من بين العُقّال مسؤوليات خاصة في الجماعة وهم من يُدعون بالشيوخ. ويقضي هؤلاء وقتاً عظيماً في نسخ الرسائل التي تتضمنها الأسفار الدرزية، ويمنحون الإرشاد الروحاني للجهّال، ويترأسون الاحتفالات والوظائف الطائفية المتنوعة. ويؤمن الدروز، الذين يملكون عقائد كونية وإيسكاتولوجية مصوغة جيداً، بالتناسخ. وهناك، وفقاً لآرائهم، عدد محدد

من الأرواح في هذا الوجود، وعقب الوفاة مباشرة تتقمّص الأرواح أجساداً بشرية أخرى. وقد هاجم حمزة المعتقد النصيري القائل بأن روح الشخص المذنب قد تدخل في أجسام حيوانات دنيا. وعندما يظهر الحاكم وحمزة ثانيةً، في النهاية، من أجل إقامة العدل في العالم، فإن الأخيار من الدروز سيكونون هم الأقرب إلى الحاكم.

تنامى زهد الحاكم في السنوات الختامية من عهده، وذلك عندما بدأ يسير ليلاً في شوارع القاهرة والفسطاط إضافة إلى نزهات خلوية بعيدة في الأرياف، وخصوصاً في تلال المقطّم خارج القاهرة. وكانت نهاية الحاكم ملغزة كما كانت حياته. ففي ٢٧ شوال ٤١١/ ١٣ شباط ١٠٢١ خرج في إحدى نزهاته المعتادة إلى تلال المقطّم ولم يعد البتة. وجرى بحث عقيم عن الخليفة ابن السادسة والثلاثين، غير أن حماره الذي كان يركبه وُجد بعد ذلك بأيام قليلة هو وثيابه وقد مزقتها طعنات خنجر. أما جثته فلم يُعثر عليها البتة، وظهرت عدة روايات عقب ذلك تدور حول تلك الحادثة الغريبة. ووفقاً لإحدى هذه الروايات، فقد اغتيل الحاكم بناءً على أوامر أخته غير الشقيقة، ست الملك، التي أصبح الخليفة يتهدد حياتها بالخطر. وطبقاً لرواية أخرى، فإنه قد قُتل وأُخفيت جثته بعناية بتحريض من حمزة، بحيث يتمكن قادة الدروز من استغلال اختفاء الخليفة الغامض في سبيل أهدافهم الدينية. وفي الحقيقة، فإن الدروز يفسّرون اختفاء الحاكم بأنه انسحاب طوعي بدأ به غيبته. وكانت خلافته وإمامته قد تجاوزت الأربعة والعشرين عاماً بقليل.

الظاهر وست الملك

قامت ست الملك، أخت الحاكم غير الشقيقة، أو سيدة الملك، بدور هام في ضمان الولاية الهادئة لابن الحاكم الوحيد، أبي الحسن علي، للعرش الفاطمي باللقب الخلافي الظاهر لإعزاز دين الله، وذلك في الفترة التي أعقبت اختفاء الحاكم مباشرة[٩٧]. وكانت ابنة الإمام - الخليفة العزيز، ست الملك، قد ولدت عام ٣٥٩/ ٩٧٠، وهي مثل بقية بنات الأئمة - الخلفاء الكثيرات الأخريات، لم

تتزوج أبداً لأسباب أسرية. ومن الواضح أنها حاولت، عند وفاة العزيز، لكن دون جدوى، تنصيب ابن عم لها، ابن عبد الله المعز، في الخلافة الفاطمية بدلاً من أخيها غير الشقيق الأصغر سناً بكثير، الحاكم. وقد مارست هذه الأميرة الفاطمية الذكية والمتنفذة وصاحبة الدخل الضخم والملكيات الواسعة من الأراضي، بعض التأثير، كما يبدو، في أخيها الحاكم، غير أن العلاقات بين الخليفة وأخته تدهورت إبان السنوات الختامية من عهد الحاكم، عندما وفّرت الحماية لابن الحاكم، علي، ولأمه في قصرها. وكان الحاكم، كما سبقت الإشارة، قد أقدم عام ٤٠٤/١٠١٣ على تجاوز ولده الوحيد ونصّب ابن عمه، عبد الرحيم بن إلياس، في ولاية العهد. وأشرفت ست الملك، خلال الفترة الباقية من عهد الحاكم، على تنشئة الشاب علي، الخليفة الظاهر لاحقاً، وتعليمه في قصرها.

وباختفاء الحاكم، استخدمت ست الملك سلطتها ونفوذها للتخلص من عبد الرحيم بن إلياس، الذي كان أميراً على دمشق آنئذ. فأُغوي بالحضور إلى القاهرة حيث وضع في السجن ثم واجه حتفه في ما بعد في ظل ظروف غامضة. وشهّرت، في الوقت نفسه، علناً بابن دوّاس، زعيم كتامة، الذي كان قد تورّط في وفاة الحاكم وأمرت بقتله. وفي جميع الأحوال، قامت ست الملك بعد حوالى أربعين يوماً من اختفاء الحاكم بإعلان ابن أخيها، أبي الحسن علي، وهو في السادسة عشرة من عمره، إماماً وخليفة، بينما أبقت مقاليد الحكومة في يديها بصفتها وصية على العرش[٩٨]. وحكمت ست الملك، التي أُعطيت أسماءً متنوعة في المصادر، كالسيدة العمة، بجدارة خلال فترة السنتين التاليتين، أي حتى وفاتها سنة ٤١٣/١٠٢٣، وفرضت النظام في شؤون الدولة الفاطمية، وعالجت سياسات دينية واجتماعية معينة سابقة كانت قد تسببت في مظالم متنوعة. وتجدر الإشارة إلى أن العرش الفاطمي منذ زمن الظاهر، صار دائماً في أيدي أطفال أو يافعين، بينما بقي سلطان القوة الحقيقي في أيدي الأوصياء والوزراء أو قواد الجيش لفترات طويلة.

بعد ست الملك، التي أعادت أيضاً فتح باب المفاوضات مع بيزنطة،

أصبحت السلطة السياسية الحقيقية موكولة إلى واسطة الظاهر، ووزيره في ما بعد، علي بن أحمد الجرجائي، الذي كان الحاكم قد أمر بقطع يديه. وقد حكم الجرجائي بمساعدة رجال الدولة البارزين الآخرين ومن دون تدخل الخليفة الشاب. وفي سنة ٤١٥/ ١٠٢٤، عانت مصر من مجاعة شديدة استمرت عدة سنوات وأدت إلى أزمات اقتصادية وأعمال شغب واضطرابات في القاهرة وأماكن أخرى. وفي عام ٤١٦/ ١٠٢٥، بدأ النظام الفاطمي باضطهاد السنة مرة أخرى، وبلغ ذلك ذروته في طرد جميع فقهاء المالكية من مصر. وتمّ في سنة ٤٢٣/ ١٠٣٢ التوصل إلى اتفاق جزئي بين الإمبراطوريتين الفاطمية والبيزنطية، وهي الاتفاقية التي أجازت للإمبراطور البيزنطي إعادة تشييد كنيسة القيامة في القدس. وكانت الدعوة، في غضون ذلك، قد تابعت نشاطها في مناطق عديدة. وبنحو خاص، تمكن الدعاة الإسماعيليون من كسب العديد من المستجيبين في العراق، حيث استغلوا الاضطرابات والقلاقل التي أثارها العسكر التركي إبّان عهد جلال الدولة البويهي (٤١٦-٤٣٥/ ١٠٢٥-١٠٤٤).

وتهدَّد السيطرةَ الفاطمية على سورية بنحو خطير إبّان خلافة الظاهر تحالفٌ جَمَعَ بين الجراحين في فلسطين والكلبيين في وسط سورية والكلابيين في شمال سورية. وفي سنة ٤١٥/ ١٠٢٤، جدّد حسن بن مفرّج الجراحي اتفاقاً للتعاون مع سنان بن سليمان الكلبي وصالح بن مرداس الكلابي، الذي سبق له أن انتزع حلب من النائب الفاطمي في السنة السابقة. وبناءً على هذا الاتفاق، فقد اختصَّ سنان بدمشق وصالح بحلب وحسن الطموح بفلسطين. وتمكن هؤلاء المتحالفون من هزيمة القوات الفاطمية في عسقلان. إلا أن الكلبيين تحولوا إلى جانب الفاطميين بعد وفاة سنان، ما مكّن القائد الفاطمي أنوشتكين الدزبري من هزيمة القوات المشتركة لحسن وصالح في الأقحوانة في فلسطين سنة ٤٢٠/ ١٠٢٩، وإعادة احتلال دمشق. أما صالح بن مرداس فقد قُتل في المعركة، والتجأ حسن، هو ورجال قبيلة طيّئ، إلى أراضي البيزنطيين. وبفضل جهود أنوشتكين، الذي انتزع حلب من المرادسيين سنة ٤٢٩/ ١٠٣٨، أُعيد ترسيخ السيطرة الفاطمية في سورية ومن ثم لتمتد إلى مناطق مجاورة وبعيدة مثل حرّان وسروج والرقة. وتوفي

الخليفة الفاطمي السابع الظاهر بالطاعون في وقت مبكر من ثلاثينياته، أي في شعبان ٤٢٧/ حزيران ١٠٣٦، بعد إمامة وخلافة دامتا خمس عشرة سنة.

حكم المستنصر الطويل العهد

خلف الظاهر ولده ابن السابعة، أبو تميم معد، الذي تلقّب بالمستنصر بالله. وكان قد نُصّ عليه بولاية العهد وهو في الشهر الثامن من عمره، أي في سنة ٤٢١/ ١٠٣٠[٩٩]. وكانت خلافة المستنصر التي امتدت زهاء ستين سنة قمرية (٤٢٧-٤٨٧/ ١٠٣٦-١٠٩٤)، الأطول في تاريخ أسرته. وامتاز عهده بحلول الطور النهائي للفترة الفاطمية الكلاسيكية، إذ بينما شهدت الكثير من الحوادث والتقلبات السريعة، فإن المصير الإجمالي للخلافة الفاطمية انطلق بكل وضوح في تلك الآونة، وبما لا يقبل الرد أو التغيير، نحو التدهور والسقوط.

لقد بقيت السلطة السياسيّة الفعلية خلال السنوات التسع الأولى من عهد المستنصر في يد الجرجائي، الذي احتفظ بالوزارة، بينما كانت أم المستنصر، وهي سودانية، قد بدأت وصايتها واستمرت في تدبير المكائد من خلف الستارة[١٠٠]. وبوفاة الجرجائي سنة ٤٣٦/ ١٠٤٤، قُبض على كامل السلطة واحتُفظ بها لفترة طويلة من الزمن في يد الملكة الأم التي كانت قد حافظت على علاقاتٍ وثيقة بأبي سعد التُستري، وهو تاجر يهودي كان هو من جلبها في الأصل إلى مصر. وبإيحاءٍ من أبي سعد، عيَّنت في تلك الفترة يهودياً مرتداً، هو صدقة بن يوسف، في منصب الوزارة. في غضون ذلك، كانت المنافسات العرقية في الجيش الفاطمي قد بدأت توفّر سبباً رئيسياً للقلاقل في مصر وغالباً ما أفضى ذلك إلى أعمال شغب واقتتال طائفي علني. وكانت العناصر البربرية والتركية والديلمية والعربية، وجميعها عناصر غير منضبطة وتكره واحدتها الأخرى، توحّد قواها عادةً في معارضتها المشتركة للفرق السوداء التي تكونت من أعداد كبيرة من العبيد السودانيين جرى شراؤهم لمصلحة الجيش بتشجيع حثيث من الملكة الأم. وزادت مكائد البلاط الفاطمي المُلحّة والمتلاحقة من فوضى البلاد واضطرابها. فقد سقط كل من أبي سعد، الذي كان يمسك بزمام السلطة مع الملكة الأم،

والوزير صدقة ضحية هذا التنافس داخل الدوائر الداخلية للبلاط. ففي سنة ٤٣٩/ ١٠٤٧ دبّر صدقة، بالتآمر مع الحرس التركي، مقتل أبي سعد، فكان رد الملكة الأم على ذلك تدبير اغتيال صدقة في العام التالي. وفي مثل هذه الخلفية بدأ وزراء عديمو الكفاءة يحلون الواحد مكان الآخر، بينما كانت الحالة العامة في مصر تسير في طريق التدهور، غير أن الوزارة أُوكلت في سنة ٤٤٢/ ١٠٥٠، في حالة استثنائية، إلى شخص قدير هو القاضي أبو محمد الحسن بن علي اليازوري، الذي شغل ذلك المنصب لمدة ثمانِ سنوات وأعاد بعضاً من النظام إلى الدولة. غير أن الاقتتال الطائفي والاضطرابات الداخلية عادت وانفجرت بصورة مكثفة إثر مقتل اليازوري سنة ١٠٥٨/٤٥٠. وجاء بعد اليازوري في توالٍ سريع، عدد من الوزراء العاجزين بينما كانت الدولة الفاطمية تمر في فترة من الانحطاط ترافقت بانهيار الإدارة المدنية والفوضى في الجيش واستهلاك الخزانة العامة.

وصلت الأمور ذروتها سنة ٤٥٤/ ١٠٦٢، عندما انفجرت حرب علنية بين الأتراك، يعاونهم البربر، والقوات السوداء قرب القاهرة. وهُزم السودانيون في النهاية سنة ٤٥٩/ ١٠٦٧، حيث طُردوا بعد ذلك إلى منطقة الصعيد. وأصبح قائد الأتراك المنتصر، نصير الدولة، وهو سليل للحمدانيين وحاكم سابق لدمشق، السلطة الفاعلة في مصر في تلك الآونة. وتمكن من انتزاع جميع السلطات من المستنصر بسهولة، حتى إنه ثار على الخليفة العاجز. وفي سنة ٤٦٢/ ١٠٧٠، جعل نصير الدولة الخطبة تُقرأ باسم الخليفة العباسي القائم (٤٢٢-٤٦٧/ ١٠٣١-١٠٧٥) في الإسكندرية وفي أماكن أخرى من مصر السفلى. وكانت مصر في غضون ذلك، تمر بأزمة اقتصادية خطيرة أيضاً تميزت بندرة الطعام وحدثت المجاعة التي سبّبها انخفاض مستوى نهر النيل خلال سبع سنوات متعاقبة، أي منذ ٤٥٧/ ١٠٦٥ إلى ٤٦٤/ ١٠٧٢، بالإضافة إلى أعمال النهب المستمر للأراضي وتخريبها على أيدي القوات التركية، وانتهى ذلك كله بالخراب الكلي للزراعة في البلد. وأصبحت مصر إبّان هذه السنوات نَهْباً لشتى أشكال البؤس[١٠١]. واضطر الناس إلى أكل الكلاب والقطط ما أفسح في المجال لكل أنواع الفظائع والجرائم والجوائح. وأُجبر المستنصر على بيع كنوزه لمواجهة

طلبات نصير الدولة وجنوده الأتراك التي لا تنتهي. ونهب الحرس التركي قصور الفاطميين أيضاً، مسببين ما يؤسف له من التدمير للمكتبات الفاطمية في القاهرة سنة ٤٦١/١٠٦٨[١٠٢]. ونُهبت الفسطاط مرتين وأُحرقت بناءً على أوامر من نصير الدولة. وانتشرت خلال هذه السنوات البائسة أعمال الشغب والاضطرابات التي سببتها المجاعة والأمراض وطغيان نصير الدولة، وأدت في النهاية إلى انهيار القانون والنظام بالكامل. وراح قسم كبير من السكان يغادر مصر مضطراً في تلك الآونة، من بينهم أسرة الخليفة نفسه، والتجأوا إلى سورية والعراق بنحو أساسي، وثمة العديد من القصص التي تروى عن العوز الشديد الذي تعرّض له المستنصر نفسه في مقره الملكي في القاهرة.

وفي مثل تلك الظروف انفجر القتال حتى بين الأتراك أنفسهم، الأمر الذي أفضى إلى اغتيال نصير الدولة على يد قائد لفريق تركي منافس سنة ٤٦٥/١٠٧٣. وفي السنة ذاتها، خفّت آثار مجاعة السنوات السبع إلى حدٍّ كبير بفضل المحصول الجيّد. وقرر المستنصر في تلك الآونة التعامل بفعالية مع الحالة المتدهورة، وطلب سراً مساعدة قائد أرمني في سورية هو بدر الجمالي، حاكم عكا. وكان بدر في بداية أمره عبداً للأمير السوري جمال الدولة، ومن هنا كانت تسميته الجمالي، لكن سرعان ما أخذ يرتقي في المراتب وأصبح حاكماً على دمشق للفاطميين مرتين، في سنة ٤٥٥/١٠٦٣ وسنة ٤٥٨/١٠٦٦[١٠٣]. قبل بدر الجمالي دعوة الخليفة له على أن يصطحب قواته الأرمنية. فدخل القاهرة في جمادى الأولى ٤٦٦/كانون الثاني ١٠٧٤، ونجح على الفور، عن طريق المكائد، في قتل جميع القواد الأتراك المتمردين، الذين لم يشكّوا في مهمة هذا القائد. وبما أنه أنقذ المستنصر والخلافة الفاطمية بهذا الشكل من سقوط محتّم، فإن بدراً أعاد النظام إلى مختلف أنحاء مصر على وجه السرعة. وحصل بدر الجمالي على أرفع المراكز في الدولة الفاطمية، حيث أصبح أول شخص يُسمّى (وزير السيف والقلم)، وقد أُوكلت إليه جميع السلطات. ولم يصبح أمير الجيوش، وهو أشهر لقب عُرف به، فحسب، بل ترأس جميع الإدارات المدنية والقضائية حتى الدينية. وجمع بالإضافة إلى لقب الوزير، لقب قاضي القضاة

وداعي الدعاة. ولئن عاد السلام إلى مصر وتمتعت بقسط من الازدهار خلال السنوات العشرين الباقية من خلافة المستنصر، فإن الفضل في ذلك يعود إلى جهود الجمالي بنحو رئيسي.

أما عن رقعة أرض الدولة الفاطمية، فإن المدى الإجمالي للإمبراطورية الفاطمية قد بدأ بالتقلص إبان عهد المستنصر. فبانتزاع أنوشتكين لحلب سنة ٤٢٩/١٠٣٨، بلغ الفاطميون ذروة سلطانهم في سورية. بعد ذلك، وُضع بسرعة حد لهيمنتهم على سورية وفلسطين. وكانت فلسطين قد ثارت مرة أخرى سنة ٤٣٣/ ١٠٤٢ تحت قيادة حسن الجرّاحي، وفي السنة ذاتها سقطت حلب ثانيةً في يد أحد المرداسيين، وهو ثِمال بن مرداس. وحاول الفاطميون عبثاً استرجاع حلب خلال السنوات ٤٤٠-٤٤١/١٠٤٨-١٠٤٩، ومع أن ثِمالاً خضع بصفة مؤقتة للمستنصر سنة ٤٤٩/ ١٠٥٧، إلا أن شمال سورية خرج من يد الفاطميين سنة ٤٥٢/ ١٠٦٠ نهائياً. وحوّل المرداسيون، الذين غالباً ما منحوا الفاطميين ولاءً اسمياً فحسب، حوّلوا بيعتهم إلى العباسيين وإلى أمرائهم السلاجقة الجدد سنة ٤٦٢/ ١٠٧٠، على الرغم من اعتراض رعيتهم على ذلك، وهم الذين كانوا ينتمون في معظم الفترات الماضية إلى الشيعية. وبدأ المرداسيون في تلك الآونة، مثل جميع الأسر المسلمة الأخرى، يواجهون تهديداً متزايداً من الأتراك السلاجقة الذين كانوا يزحفون من الشرق بسرعة ويضعون أسس إمبراطورية قوية جديدة.

السلاجقة والبساسيري

كان السلاجقة، وهم أسرة من زعماء القبائل التركية، قد قادوا الغزّ الأتراك في أوائل القرن الخامس/الحادي عشر، من خوارزم ومنطقة ما وراء النهر باتجاه الغرب. وسرعان ما تمكن القائد السلجوقي طغرل، الذي كان قد هزم الغزنويين ونصّب نفسه سلطاناً في نيسابور سنة ٤٢٩/ ١٠٣٨، تمكن من احتلال القسم الأكبر من فارس، ثم عبر باتجاه العراق. وعدّ السلاجقة أنفسهم حماة الإسلام السني، وهذا ما أعطاهم مبرراً مناسباً لتحقيق رغبتهم في تحرير العباسيين من حماية البويهيين الشيعة، وتخليص العالم الإسلامي من الفاطميين الشيعة.

وهكذا، دخل طغرل بغداد في رمضان ٤٤٧/ كانون الأول ١٠٥٥، وسرعان ما قضى بعد ذلك على حكم البويهيين في العراق، وذلك عندما عزل آخر أفراد الأسرة، الملك الرحيم خسرو فيروز (٤٤٠-٤٤٧/١٠٤٨-١٠٥٥)، وسجنه. ومنح الخليفة العباسي القائم في تلك الفترة طغرل لقب سلطان وثبّتهُ في ذلك المنصب، وأعلن طغرل نيّته إرسال حملات على الفاطميين في سورية ومصر، إلا أن الانشقاق داخل المعسكر السلجوقي ونشاطات البساسيري المؤيدة للفاطميين في العراق منعت مؤسس السلطنة السلجوقية من تنفيذ مخططه ضد الفاطميين، الذين حققت قضيتهم في العراق - ولو لفترة وجيزة - نجاحاً لم يسبق له مثيل.

كان أبو الحارث أرسلان البساسيري، وهو رقيق تركي الأصل، قد أصبح شخصية عسكرية بارزة في العراق إبّان العقد الأخير من الحكم البويهي هناك. وكانت فترة حكم الملك الرحيم التي امتدت سبع سنوات في بغداد قد تميزت بعنف مستمر وأعمال شغب بسبب فقدان الانضباط في القوات التركية، والنزاع السني - الشيعي، والقلاقل التي تسبّب فيها الطامعون من البويهيين والعقيليين إضافةً إلى رجال القبائل العرب المحليين. في هذا الجو المضطرب، انتزع البساسيري، القائد المتمرد، البصرة ومدناً أخرى لفترة مؤقتة، وقد كان له عدو قوي في بغداد يتمثل في شخص الوزير العباسي ابن المُسلمة. وكان الأخير الذي عقد تحالفاً سرياً مع طغرل، كما كانت الحال مع الخليفة العباسي، قد وافق على دخول السلاجقة إلى بغداد، واتهم البساسيري بأنه متحالف مع الفاطميين. في تلك الفترة، أقدم البساسيري الذي كانت له ميول شيعية على طلب العون من المستنصر لاحتلال بغداد باسمه. وكانت أعمال الشغب في غضون ذلك قد انفجرت في العاصمة العباسية احتجاجاً على أعمال النهب التي قامت بها قوات طغرل. وقد كشف البحث الحديث أن الداعي الفاطمي الشهير المؤيد الشيرازي أدّى دوراً هاماً في خلق تلك الاضطرابات المناوئة للسلاجقة، وفي توجيه تحركات البساسيري. وفي سنة ٤٤٨/١٠٥٦، تكثّفت أعمال الدعوة الفاطمية مترافقةً بإجراءات عسكرية تحت الإشراف الكلي للمؤيد. كما صادفت نجاحاً، مستفيدةً من تجاوزات التركمان، في الموصل وواسط والكوفة حيث قُرئت الخطبة

باسم المستنصر. وبعدما تلقى مكافأة مالية مُجزية وأسلحةً من القاهرة سلمها إليه المؤيد في الرحبة، أوقع البساسيري هزيمة منكرة بالسلاجقة في منطقة سنجار سنة ٤٤٨/ ١٠٥٧، بمساعدة صهره دُبيس أمير المزيديين (٤٠٨-٤٧٤/ ١٠١٨-١٠٨١)، والعديد من رجال القبائل العرب. وبعد هذه الهزيمة عاد العقيليون في الموصل واعترفوا بالسيادة الفاطمية ثانيةً. لكن طغرل لم يلبث أن استولى على الموصل، إلا أنه لم يتمكن من اتخاذ إجراءات أخرى ضد البساسيري بسبب ثورة أخيه غير الشقيق، إبراهيم إينال، الذي كان يطمح إلى انتزاع السلطنة السلجوقية لنفسه بمساعدة البساسيري والفاطميين.

وقد وفّرت مغادرة طغرل البلاد إلى غرب فارس لإخضاع إينال فرصة مناسبة للبساسيري كي يوسع من نشاطاته. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في ذي القعدة ٤٥٠/ كانون الأول ١٠٥٨، تمكن البساسيري من دخول بغداد بسهولة مصطحباً معه قريشاً العقيلي (٤٤٣-٤٥٣/ ١٠٥٢-١٠٦١). وارتفع الأذان الشيعي، في مآذن بغداد في تلك الفترة، كما أُعلنت الخطبة باسم المستنصر الفاطمي. ثم قام البساسيري، الذي كان يبني على دعم شعبي من كل من السنة والشيعة الذين وحّدهم بغضهم للعسكر السلجوقي، بمهاجمة القصر العباسي. إلا أنه وافق، مع ذلك، على بقاء القائم في حماية قريش العقيلي، الأمر الذي أثار خيبة أمل كبيرة عند المستنصر الذي كان يتوقع أن يستقبل الأسير العباسي في القاهرة. لكن البساسيري أرسل شعار الخلافة العباسية إلى العاصمة الفاطمية[١٠٤]. وتمكن البساسيري، بعد ذلك، من امتلاك واسط والبصرة، بينما فشل في إخضاع خوزستان للفاطميين. غير أن القاهرة تخلت عن البساسيري وهو في ذروة قوته، وحُكم على نجاحه بالموت السريع. فقد رفض الوزير الفاطمي في تلك الفترة، ابن المغربي، الذي خلف اليازوري، منح أية مساعدة إضافية إلى البساسيري. وفي غضون ذلك، كان طغرل قد أخضع ثورة إينال، وأخذ يستعد للعودة إلى بغداد. وقد اقترح بقاء البساسيري في بغداد شريطة تخليه عن ولائه للفاطميين وإعادة القائم العباسي إلى العرش. لكن البساسيري رفض هذا العرض وغادر بغداد في ذي القعدة ٤٥١/ ١٠٥٩. وبعد ذلك بأيام

قليلة، دخل طغرل بغداد وقابله الخليفة المحرر. وجرى تعقّب البساسيري وقُتل بعد ذلك بفترة قصيرة قرب الكوفة على يد السلاجقة، الذين قاموا أيضاً بحملة مكثّفة من الاضطهاد على شيعة العراق. بهذا النحو انتهت طموحات الفاطميين في العراق، وكذلك انتهى الفصل الحافل من حياة البساسيري الذي كان قد حقق اعترافاً بالسيادة الفاطمية في العاصمة العباسية لمدة عام كامل(١٠٥).

وتمّ توطيد الإمبراطورية السلجوقية في عهدي خليفة طغرل وابن أخيه ألب أرسلان (٤٥٥-٤٦٥/ ١٠٦٣-١٠٧٣)، وابن الأخير ملكشاه (٤٦٥-٤٨٥/ ١٠٧٣-١٠٩٢)، وكلاهما اعتمد إلى حد كبير على الفطنة التنظيمية لوزيرهما الفارسي البارع نظام الملك. وكان السلاجقة في غضون ذلك قد استمروا في توسيع رقعة أراضيهم، غير متخلين البتة عن حلمهم بالسير إلى مصر والإطاحة بالأسرة الشيعية الفاطمية. وكانت مصر الفاطمية في تلك الآونة في فوضى تامة، كما أن القلاقل امتدت إلى سورية جرّاء التنافس بين القوات التركية والبربرية، وكانت النتيجة أنه لم يعد في مقدور الحكام الفاطميين لدمشق فرض سيطرتهم بفعالية، ولا وضع حد للعصابات التركمانية التي كانت قد ظهرت في سورية في وقت مبكر يعود إلى سنة ٤٤٧/ ١٠٥٥، حتى إن جهود بدر الجمالي لفرض السيادة الفاطمية على دمشق خلال الأعوام ٤٥٥-٤٥٦/ ١٠٦٣-١٠٦٤ و٤٥٨-٤٦٠/ ١٠٦٦-١٠٦٨ لم تجدِ نفعاً. في ظل تلك الظروف اليائسة، استأجر الفاطميون، طبقاً للعادة السائدة آنئذ، خدمات زعيم قبلي تركماني هو أتسز بن أوق، لإخضاع قبائل فلسطين العربية المتمردة. لكن أتسز ثار هو نفسه على الفاطميين واحتل القدس سنة ٤٦٣/ ١٠٧١. وكان قد اقتطع في تلك الآونة إمارة لنفسه في سورية وفلسطين. ثم انتزع دمشق سنة ٤٦٨/ ١٠٧٦ بعد مغادرة بدر الجمالي لها إلى مصر. ولم تثمر جميع جهود بدر اللاحقة لاستعادة دمشق، وبقيت سورية خارج سيطرة الفاطميين. وفي سنة ٤٦٩/ ١٠٧٧، هاجم أتسز القاهرة نفسها، إلا أن بدراً هزمه واضطره إلى التراجع والعودة من حيث أتى. وعندما تهددته حملة فاطمية أخرى، طلب أتسز العون من ملكشاه، فاستجاب للطلب بإرسال أخيه تتش إلى سورية. وفي سنة ٤٧١/ ١٠٧٨، أصبحت دمشق،

بعدما سلمها أتسز إلى تتش، عاصمة الإمارة السلجوقية الجديدة في سورية وفلسطين. وبحلول نهاية فترة حكم المستنصر لم يبقَ في أيدي الفاطميين من الممتلكات السابقة في سورية وفلسطين سوى عسقلان وعدد قليل من المدن الساحلية مثل عكا وصور. في غضون ذلك، كانت العلاقات بين البيزنطيين والفاطميين لا تزال ودّية في أعقاب التوقيع على معاهدة سلام لمدة ثلاثين عاماً بين الطرفين سنة ١٠٣٨/٤٢٩، وهي المعاهدة التي سمحت للبيزنطيين أيضاً بإعادة بناء كنيسة القيامة. وحافظ الإمبراطور قسطنطين التاسع مونوماخوس (١٠٤٢-١٠٥٥) خصوصاً، على علاقات ممتازة مع المستنصر وزوّد مصر بالقمح بعد مجاعة ٤٤٦/ ١٠٥٤. بعد ذلك، وعندما رفض الفاطميون التعاون مع بيزنطة ضد السلاجقة، فَتَرَتْ العلاقات بين الإمبراطوريتين إلى حد ما، لتعود وتتحسّن في ما بعد نتيجة السفارات العديدة، بما فيها واحدة سنة ٤٦١/ ١٠٦٩ إبّان عهد رومانوس الخامس ديوجينس (١٠٦٨-١٠٧١).

وأثّر نجاح السلاجقة أيضاً في وضع الفاطميين ونفوذهم في مناطق معينة من شبه الجزيرة العربية. ففي سنة ٤٦٢/ ١٠٦٩، أرسل شريف مكة إلى ألب أرسلان يخبره أنه منذ تلك الفترة فصاعداً، ستكون الخطبة في مكة باسم الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي، ولن تكون باسم الفاطميين مرة أخرى. وألغى إثر ذلك الأذان الشيعي. وقد كوفئ الشريف بمبلغ ضخم من السلاجقة. وبعد عودة مؤقتة إلى الحظيرة الفاطمية خلال السنوات ٤٦٧-٤٧٣/ ١٠٧٤-١٠٨١، خرجت المدينتان المقدستان في الحجاز من السيطرة الفاطمية بنحو دائم. ومن جهة أخرى، حققت القضية الإسماعيلية الفاطمية نجاحاً جديداً لها في اليمن إبان عهد المستنصر من خلال جهود أسرة الصليحيين الإسماعيلية.

الصليحيون في اليمن

مع وفاة الداعي ابن حوشب منصور اليمن المؤيد الصادق لعبد الله المهدي، وبزوال الدولة الإسماعيلية التي كان قد أسسها، أخذت الإسماعيلية في اليمن تواجه انتكاسات دينية وسياسية خطيرة. ومع ذلك، فإن الدعوة الإسماعيلية

واصلت مسيرتها النشيطة في اليمن على امتداد القرن الرابع/العاشر بطوله، على الرغم من أن ذلك كان يجري بهدوء، وقد تلقت الولاء السري للعديد من القبائل اليمنية، وخاصة ولاء بعضٍ من بني همدان. ولم يُحفظ لنا من هذه الفترة الغامضة التي دامت قرناً ونيفاً من الزمان، أي حتى السنوات الأولى من خلافة المستنصر، سوى أسماء الدعاة اليمنيين الذين توالوا على رئاسة الدعوة هناك، بدءاً بعبد الله بن عباس، الخلف الأول لابن حوشب[١٠٦]. وكانت تحكم اليمن في تلك الفترة، وسط المشاحنات القبلية المستمرة، أسر مستقلة عديدة. وأبرز هذه الأسر الزيادية (٢٠٤- ٤١٢/ ٨١٩-١٠٢١)، وعاصمتهم زبيد في منطقة تهامة، واليعافرة (٢٤٧-٣٨٧/ ٨٦١-٩٩٧)، وهم الذين أقاموا في صنعاء والجَنَد، والنجاحية، وهم في الأصل من الرقيق الحبشي للزياديين، إلا أنهم خلفوا الأخيرين في سنة ٤١٢/ ١٠٢١ وحكموا بصورة متقطعة في زبيد حتى ٥٥٤/ ١١٥٩، بينما كان الأئمة الزيديون يحتفظون بصعدة في شمال اليمن. خلال هذه الفترة، وحوالى سنة ٣٧٧/ ٩٨٧، نجحت الدعوة الإسماعيلية في كسب ولاء حاكم يمني واحد فقط هو عبد الله بن قحطان، آخر أمراء بني يعفر. وكانت رئاسة الدعوة اليمنية في زمن الظاهر الفاطمي قد صارت إلى داعية يقرب اسمه من سليمان بن عبد الله الزواحي، وهو رجل واسع العلم وصاحب نفوذ عاش في المنطقة الجبلية من حراز. واختار سليمان لخلافته علي بن محمد الصليحي، ابن قاضي حراز، الذي كان من زعماء قبيلة همدان المشهورين أيضاً. وكان علي، الذي أصبح بمرور الوقت يتولى قيادة قوافل الحجاج إلى مكة، قد درس العقائد الإسماعيلية على يدي سليمان، وأصبح بالنتيجة مساعداً للداعي.

وفي سنة ٤٢٩/ ١٠٣٨ أنشأ الداعي علي بن محمد الصليحي، الذي سبق له أن أقام اتصالاً مع رئاسة الدعوة في مقرها بالقاهرة، أنشأ لنفسه مكاناً في مسار، إحدى المناطق الجبلية في حراز حيث ابتنى فيها الحصون. وكان ذلك إيذاناً بتأسيس الأسرة الصليحية التي حكمت اليمن للفاطميين زهاء قرن من الزمان، أي حتى ٥٣٢/ ١١٣٨[١٠٧]. وبتلقيه دعماً كبيراً من همدان وحمير وغيرها من قبائل اليمن، بدأ علي سيرة من الفتوحات مقيماً الخطبة الفاطمية في كل مكان. وفي

سنة ٤٥٢/ ١٠٦٠، انتزع زبيد وقتل حاكمها النجاح، مؤسس الأسرة النجاحية، الذي كان قد أثار سابقاً الزيديين في صعدة ضده. وعيّن علي صهره أسعد بن شهاب حاكماً على زبيد وتوابعها في تهامة، ثم تقدّم لطرد الزيديين من صنعاء التي أصبحت عاصمته الخاصة. ثم احتل عدن سنة ٤٥٤/ ١٠٦٢، إلا أنه سمح لبني معنٍ بالاستمرار في حكمها لبعض الوقت، حيث أصبحوا في تلك الفترة تابعين للصليحيين. وفي سنة ٤٧٦/ ١٠٨٣ أنعم الصليحيون بإمارة عدن على شقيقين همدانيين هما العباس والمسعود بن الكرم (أو المكرّم)، وهما اللذان أسسا الأسرة الزريعية الإسماعيلية (٤٧٦-٥٦٩/ ١٠٨٣-١١٧٣). وبحلول سنة ٤٥٥/ ١٠٦٣، تمكن علي من إخضاع كامل اليمن، وقد امتد نفوذه من مكة إلى حضرموت. وأرسل علي، الذي رغب في مقابلة المستنصر، قاضي قضاة اليمن، لَمك بن مالك الحمّادي إلى القاهرة سنة ٤٥٤/ ١٠٦٢ ليبحث موضوع زيارته المتوقعة لها(١٠٨). ومكث لمك مدة خمس سنوات قابل فيها، بالنتيجة، المستنصر. وقد أقام لمك خلال تلك السنين في دار العلم مع داعي الدعاة المؤيد، الذي عمّقَ معارفه الدينية وعرّفه تعقيدات تعاليم الإسماعيلية الفاطمية. وقد أسهمت رحلة الداعي لمك إلى مصر، وهو الذي أصبح واحداً من القادة الإسماعيليين الرئيسيين والرئيس التنفيذي للدعوة في اليمن إثر عودته إليه إضافة إلى علاقاته الودية مع المؤيد، أسهمت في تقريب اليمن أكثر من مركز الدعوة الإسماعيلية. وتشهد على هذه العلاقات الاستثنائية الوثيقة والجيدة بين الصليحيين والفاطميين الرسائل العديدة التي أرسلها ديوان الإنشاء الفاطمي إلى علي الصليحي وإلى خلفائه من بعده، ويبدو أن معظمها قد أُرسل بناءً على أوامر المستنصر(١٠٩).

كان علي بن محمد الصليحي، الذي لم ينجح البتة في الذهاب إلى مصر، قد انطلق قاصداً الحج إلى مكة عندما تعرض هو وعدد من أقاربه للاغتيال سنة ٤٥٩/ ١٠٦٧ في كمين نصبه لهم أولاد النجاح ثأراً لأبيهم. وخلف علياً ولده المكرم أحمد (ت. ٤٧٧/ ١٠٨٤) ثم عدة صليحيين آخرين. لكن منذ الفترة الأخيرة من حكم المكرم، وهي الفترة التي فقد فيها القسم الأكبر من شمال اليمن لمصلحة الأمراء القاسميين الزيديين، أصبحت السلطة الفعالة في الدولة الصليحية

التي من خلالها امتدت السيادة الفاطمية إلى أجزاء أخرى من شبه الجزيرة العربية مثل عُمان والبحرين، أصبحت تمارسها قرينة المكرم، السيدة أروى بنت أحمد الصليحي، التي عُرفت عموماً باسم الملكة السيدة والسيدة الحرة وكانت ملكة قديرة وشخصية تستدعي الانتباه إلى حد كبير(١١٠). وكان أحد أول الأعمال التي قامت بها هو نقل مقر الدولة الصليحية من صنعاء إلى ذي جبلة، حيث ابتنت قصراً جديداً، وحولت القصر القديم إلى مسجد. وقد حافظت خلال فترة حكمها الطويلة على علاقات وثيقة بالمستنصر وخليفتيه الفاطميين التاليين. وأصبح اليمن إثر وفاتها سنة ٥٣٢/ ١١٣١، تلك الوفاة التي كانت علامةً على نهاية الأسرة الصليحية الفعلية، يخضع لسلطة أُسر محلية، بما فيها أسرة الزريعيين في عدن والهمدانيين في صنعاء، وهي التي انتمت إلى الإسماعيلية الحافظية وأطاح بها الأيوبيون، سادة مصر وسورية واليمن الجدد، سنة ٥٦٩/ ١١٧٣.

أدّى الصليحيون دوراً حاسماً في الجهود المتجددة للفاطميين لنشر الدعوة الإسماعيلية في شبه القارة الهندية. وكان محمود الغزنوي، كما سبقت الإشارة، قد اضطهد الإسماعيليين في السند ودمّر دولتهم في مُلتان. ومع ذلك، استطاعت الإسماعيلية تدبُّر أمر بقائها، بصورة محدودة وغير نشيطة إلى حد كبير، في وادي الإندُس. وتمكن قادة الدروز، بعد ذلك بفترة قصيرة، من كسب الأتباع من بين الإسماعيليين الباقين في السند، ممن لم يعد لهم أي اتصال مباشر مع قيادة الدعوة في مصر الفاطمية. وقام الغزنويون الذين كانوا يخشون تجدد النشاطات الإسماعيلية في السند وفي المناطق الشرقية الأخرى الخاضعة لهم، بتقديم حسنك، آخر وزراء محمود، الذي كان قد قبل ثوباً فخرياً من الظاهر الفاطمي، إلى المحاكمة وإعدامه سنة ٤٢٣/ ١٠٣٢ بتهمة كونه قرمطياً (إسماعيلياً)(١١١).
ولكن، أُسّست في تلك الفترة، أي في عهد المستنصر، جماعة إسماعيلية جديدة في غجرات، غرب الهند، على أيدي دعاة أُرسلوا من اليمن. وطبقاً للروايات التقليدية بخصوص أصول تلك الجماعة(١١٢)، فإن الداعي المسمّى عبد الله كان قد وصل سنة ٤٦٠/ ١٠٦٧ إلى خامبايه (أو خامبهات)، وهي كامبي الحديثة، في غجرات حيث بدأ الدعوة هناك وسرعان ما كسب العديد من المستجيبين، من

بينهم حكام محليون. وكان قد أرسل عبدَ الله من اليمن لمك بن مالك، الذي كان قد عاد حديثاً إلى اليمن من زيارته الطويلة إلى مصر، وربما فعل ذلك على الأرجح بناءً على تعليمات من داعي الدعاة المؤيد. ومن الواضح أن الصليحيين أشرفوا على انتقاء الدعاة وإرسالهم إلى المناطق الغربية من الهند بمعرفة المستنصر نفسه وموافقته. ثمة وثائق فاطمية باقية تشير إلى أن المكرّم الصليحي، على سبيل المثال، كان قد أرسل إلى الهند داعية في عام ٤٧٦/ ١٠٨٣ يقرب اسمه من مرزُبان بن إسحق، بينما اختير أحمد، الابن الأكبر للأخير، لترؤُّس الدعوة في الهند سنة ٤٨١/ ١٠٨٨ بعد وفاة والده وبناءً على توصية من الملكة أروى الصليحية، التي كانت قد تقلّدت رسمياً شؤون الدعوة الهندية[١١٣]. ويُعدّ تعيين المستنصر لأروى بالنتيجة «حجة» لليمن عقب وفاة زوجها سنة ٤٧٧/ ١٠٨٤ بفترة قصيرة، شهادة على القدرات التي تمتعت بها هذه السيدة. كما مثّل ذلك أول تعيين لامرأة في رتبة «الحجة»، أو في أية رتبة رفيعة فعلاً في هرمية الدعوة الإسماعيلية.

وحافظت الدعوة في غرب الهند على روابطها الوثيقة باليمن، وبالفعل فإن الجماعة الإسماعيلية التي أُسست في النصف الثاني من القرن الخامس/ الحادي عشر في غجرات، تطورت إلى ما يعرف اليوم بجماعة البهرة الطيبية. وتجدر الإضافة أن إعادة الحيوية إلى الدعوة الإسماعيلية في اليمن والهند ربما كانت مرتبطةً ارتباطاً مباشراً باهتمام الفاطميين الجديد بالتجارة الفاطمية مع الهند، وفي تحويل تجارة الشرق الأدنى مع آسيا إلى البحر الأحمر بعيداً عن طريق الخليج، المفضل عند العباسيين. وكانت النتيجة أن أصبح الفاطميون يُعْنَونَ بتحسين وإيصال أية بضائع موجودة أو منتظرة عبر طريق قديم يمر في ميناء عيذاب على الساحل الأفريقي للبحر الأحمر، إلى اليمن وعدن، والتي منها كانت السفن التجارية تُبحر إلى موانئ متعددة على الساحل الغربي للهند. وكانت كامبي في الأزمنة الوسيطة واحدة من أكثر هذه الموانئ الهندية أهمية، حيث كان لها روابط تجارية وثيقة باليمن أيضاً. ولذلك، فمن المحتمل تماماً أن يكون مدّ الدعوة الفاطمية إلى اليمن وغجرات في زمن المستنصر، قد حدث نتيجة لتطور المصالح

التجارية الفاطمية الجديدة والسياسات التي اقتضت استخدام اليمن قاعدةً آمنة على طريق البحر الأحمر التجارية إلى الهند[١١٤].

المملكة الفاطمية في شمال أفريقيا

أما في شمال أفريقيا، فكانت السيطرة الفاطمية قد تقلصت عملياً لتشمل مصر نفسها فقط. فقد قام الحاكم الزيري الرابع، المعز بن باديس، الذي سبق له أن اضطهد الشيعة في أفريقيا، بنقض ولائه للفاطميين رسمياً حوالى سنة ٤٤٠/ ١٠٤٨، ووضع نفسه تحت سلطة العباسيين. وكانت نتيجة هذه القطيعة الكاملة مع القاهرة، أن صارت الخطبة تُقرأ باسم الخليفة العباسي في الأراضي التابعة للزيريين. وهكذا نجح علماء المالكية في القيروان، من أجل إرضاء الرأي العام السني الغالب في أفريقيا، في إحلال السنية محل الشيعية كمذهب رسمي للدولة الزيرية. ومع أن المعز قد عاد إلى ولائه للفاطميين لفترة مؤقتة سنة ٤٤٦/ ١٠٥٤، كما فعل خلفه تميم بن المعز (٤٥٤-٥٠١/ ١٠٦٢-١١٠٨) خلال السنوات الأولى من ولايته، إلا أن الفاطميين فقدوا أفريقيا، أقدم ممتلكاتهم في شمال أفريقيا في تلك الفترة، وبشكل دائم. وسرعان ما بدأت إمارات مستقلة متنوعة بالظهور في أجزاء أخرى من المغرب، في أراضٍ كانت تتبع أفريقيا. وطبقاً لروايات تقليدية عن هذه التطورات، فإن الوزير الفاطمي اليازوري أقنع المستنصر، الذي كان يفتقر إلى القوة العسكرية الكافية، بأن عليه معاقبة المعز الزيري المتمرد عن طريق تشجيع عدة قبائل بدوية كانت تتمركز في موضع قريب من وادي النيل على الهجرة باتجاه أفريقيا. وكان، عن طريق هذا الإجراء، سيتمكن الخليفة الفاطمي من التخلص من رجال هذه القبائل العربية المزعجين، مع الاقتصاص، في الوقت نفسه، من الزيريين. وقد استولى هؤلاء البدو، بقيادة بني هلال وبني سُليم، على برقة ثم تغلغلوا داخل أفريقيا نفسها. ثم اندفعوا، بعدما أوقعوا هزيمة ساحقة بالزيريين سنة ٤٤٣/ ١٠٥١، ينهبون الأرياف والمدن دون شفقة. وانتشر هؤلاء البدو الذين جاءهم مدد إضافي جديد تدريجاً عبر شمال أفريقيا من خلال ما أصبح يعرف باسم غزوة بني هلال[١١٥].

وبحلول سنة ٤٤٩/ ١٠٥٧، كان المعز الزيري مضطراً إلى التخلي عن عاصمته القيروان وطلب اللجوء إلى المهدية، التي كانت آنئذ تحت حكم ولده تميم، بينما راحت الممتلكات الزيرية تنهار وتتجزأ إلى إمارات مختلفة. وعندما خلع المعز طاعة المستنصر، أقدم ابن عمه القائد حمّاد (٤١٩-٤٤٦/ ١٠٢٨-١٠٥٤)، الحاكم الثاني من بني حمّاد، على نقض السيادة الفاطمية لفترة مؤقتة أيضاً. لكن الحمّاديين الذين عانوا أيضاً من ضغط القبائل البدوية المهاجرة غرباً، سرعان ما عادوا إلى ولائهم للفاطميين، غير أن آخر الحماديين، يحيى بن العزيز، كان قد سبق له أن تخلى عن ولائه للفاطميين سنة ٥٤٣/ ١١٤٨ قبل أن يستسلم للموحّدين سنة ٥٤٧/ ١١٥٢. وبعد ذلك بسنوات قليلة، انتقلت الممتلكات الزيرية التي كانت تقتصر على الشريط الساحلي لأفريقيا إلى أيدي الموحّدين أيضاً. وعُرف الزيريون المتأخرون بنحو بارز بنشاطاتهم البحرية وغاراتهم القرصنية، على الرغم من أنهم فشلوا في انتزاع السيطرة على البحر المتوسط من نورمانديي صقلية. وكان آخر الزيريين، الحسن بن علي، قد طُرد من المهدية سنة ٥٤٣/ ١١٤٨ على يد روجر الثاني، ملك صقلية. وكان قد حاول عبثاً مقابلة الخليفة الفاطمي حتى يتدخل الأخير لمصلحته عند النورمان. وأُعيد إلى منصبه في المهدية على يد عبد المؤمن (٥٢٤-٥٥٨/ ١١٣٠-١١٦٣)، مؤسس الأسرة الموحدية، وهو نفسه الذي أقال الحسن نهائياً ونفاه بعد ذلك بثماني سنوات ونيّف. وكانت صقلية، في أثناء ذلك، وهي التي كان أمراؤها الكلبيون يعترفون بسلطة اسمية للفاطميين، قد تعرضت للغزو النورماني. ولم يجد الفاطميون الذين كانوا قد ضعف اهتمامهم بصقلية منذ فترة طويلة، صعوبة في استثمار علاقات ودّية مع نورمانديي صقلية[١١٦]. وبالاحتلال النورماني لصقلية سنة ٤٦٣/ ١٠٧٠، أصبحت برقة تمثّل الحد الغربي للدولة الفاطمية في ظل المستنصر.

السياسة الدينية ونشاطات الدعوة

بلغت نشاطات الدعوة الفاطمية ذروتها في عهد المستنصر. فتنظيم الدعوة الذي كان قد أخذ شكله النهائي المحدد في ظل الحاكم، قد اتسع إبّان إمامة المستنصر

الطويلة. وراح العديد من الدعاة يعملون في تلك الفترة لا داخل مصر وبقية المناطق الفاطمية فحسب، بل خارج الإمبراطورية الفاطمية أيضاً. وكانت الدعوة نشطة على وجه الخصوص في العراق وفي مناطق فارس المتعددة، ولا سيما في أصفهان وفارس وخراسان والري، حيث كان الحسن الصباح، الذي أصبح زعيماً للإسماعيليين النزاريين في ما بعد، قد تحوّل إلى الإسماعيلية. كما استمرت الدعوة الإسماعيلية في وجودها بسرية في منطقة ما وراء النهر أيضاً، حيث احتفظت الإسماعيلية بأتباع سريين في ظل آخر السامانيين وإبّان العقود اللاحقة. وبرز من أتباعها والد وشقيق ابن سينا، الطبيب الفيلسوف الشهير المولود سنة ٣٧٠/ ٩٨٠ قرب بخارى، والمتوفى سنة ٤٢٨/ ١٠٣٧ في همدان. وقد تعرّف ابن سينا نفسه على أركان الإسماعيلية في وقت مبكر من حياته من خلال النقاشات العلمية التي كانت تجري في منزل والده عبد الله، أحد الموظفين السامانيين، واطلع على رسائل إخوان الصفا، مع أنه هو نفسه لم يكن معتنقاً للإسماعيلية التي ولد في أحضانها[١١٧]. ويبدو أن الدعوة قابلت نجاحاً أكبر في آسيا الوسطى بعد السامانيين. وفي سنة ٤٣٦/ ١٠٤٤ تعرضت لمذابح كبيرة أعداد غفيرة من الإسماعيليين الذين كانوا قد تحوّلوا إلى الإسماعيلية على أيدي الدعاة الفاطميين وأقرّوا بإمامة المستنصر، وذلك في بخارى ومناطق أخرى في ما وراء النهر وبناءً على أوامر الأمير القره خاني المحلي بغراخان. غير أن الإسماعيلية استمرت في الوجود في تلك المنطقة، وكان أحمد بن خضر، وهو قره خاني آخر حكم بخارى وسمرقند وغرب فرغانة، قد اتُّهم في ما بعد، أي سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥، من علماء السنة بأنه اعتنق الإسماعيلية وقُتل[١١٨]. وسيكون لنا حديث آخر في ما بعد عن الدعوة الفاطمية في فارس في تلك الفترة. ومما لا شك فيه أن الدعاة الفاطميين، في ظل التوجيه المركزي للقاهرة، نجحوا في نشر الإسماعيلية الفاطمية إبّان عهد المستنصر في العديد من مناطق العالم الإسلامي، كما نجحوا في كسب اعتراف العديد من مستجيبيهم بالمستنصر على أنه إمام الزمان الحق. وبفضل جهود رجال الدعوة أيضاً أصبحت السيادة الفاطمية مُعترفاً بها في اليمن الصليحي، ودخلت الإسماعيلية إلى مناطق هامة كالهند الغربية.

إن أكثر دعاة الفاطميين شهرة من زمن المستنصر هو المؤيد في الدين أبو نصر هبة الله بن أبي عمران موسى بن داؤود الشيرازي، الذي كان كاتباً غزير الإنتاج أيضاً وشاعراً إضافة إلى براعته في التنظيم السياسي والاستراتيجية الحربية[١١٩]. وكان قد ولد حوالى سنة ٣٩٠/ ١٠٠٠ في شيراز حيث كان والده المنحدر من أسرة إسماعيلية ديلمية، داعية هو أيضاً وكان له بعض النفوذ في الدوائر البويهية في إقليم فَارس. ومن المحتمل أن المؤيد خلف والده في منصب داعي الدعاة، ودخل سنة ١٠٣٧/٤٢٩ في خدمة أبي كاليجار المرزبان البويهي (٤١٥-٤٤٠/ ١٠٢٤-١٠٤٨)، الذي حكم مقاطعات متعددة من عاصمته شيراز. وقد وُثِّقت العقود التالية من حياة المؤيد جيداً في سيرته الذاتية التي تغطي الفترة من ٤٢٩هـ إلى ٤٥١هـ. وسرعان ما نجح في تحويل أبي كاليجار والعديد من قواته الديلمية إلى الإسماعيلية الفاطمية، وعقد أيضاً مناظرات مع رجال الدين السنة والعلويين والزيديين بناءً على طلب أبي كاليجار. ونجم عن تنامي نفوذ الداعي عند الأمير البويهي وسكان فارس ظهور ردود أفعال سنية ومكائد في البلاط ضده. وكان أن أصرَّ العباسيون، على وجه الخصوص، على نفيه خارج فارس. واضطر المؤيد في نهاية الأمر إلى الهجرة من شيراز في وقت مبكر من عام ١٠٤٦/٤٣٨. وبعد رحلة مفعمة بالأحداث قادته عبر جنّابة والأهواز والكوفة والموصل، وصل إلى القاهرة في وقت مبكر من عام ٤٣٩/ ١٠٤٧، وتقدم على الفور لزيارة داعي الدعاة، الحفيد الأكبر للقاضي النعمان، القاسم بن عبد العزيز بن محمد بن النعمان. وبعد صعوبات أولية، نجح المؤيد في الوصول إلى الإمام - الخليفة الفاطمي ومقابلته وصار يسهم في شؤون الدولة الفاطمية بفعالية. كما أقام علاقات وثيقة بالوزير اليازوري الذي أوكل إلى الداعي الفارسي سنة ٤٤٠/ ١٠٤٨ قسماً من دار الإنشاء الفاطمية.

وأدّى المؤيد، في ما بعد، دوراً رئيسياً بين الفاطميين والبساسيري أثناء نشاطات الأخير ضد السلاجقة. ففي سنة ٤٤٧/ ١٠٥٥ كلّفه المستنصر واليازوري الذهاب إلى سورية والعراق. وانغمس لفترة تنوف على العام في محادثات مكثّفة وتبادل رسائل عديدة مع البساسيري وثِمال المرداسي ودُبيس المزيدي وقريش

العقيلي وأمراء محليين آخرين ناصروا الشيعية معظم الوقت، من أجل كسبهم أو المحافظة على ولائهم للقضية الفاطمية. وبناءً على هذه السياسة العامة أيضاً، أقدم المؤيد على مهاجمة ابن المُسلمة لقيامه بتدمير ضريح موسى الكاظم، الإمام السابع للشيعة الاثني عشرية، سنة ٤٤٣/١٠٥١[١٢٠]. وقد وُصفت هذه النشاطات بنحو وافٍ في السيرة الذاتية للمؤيد، وهي التي كشفت للباحثين العصريين عن الدور الخطير وغير المعروف حتى الآن لهذا الداعي في حركة البساسيري. وعاد المؤيد إلى القاهرة سنة ٤٤٩/١٠٥٨، أي قبل استيلاء البساسيري على بغداد بفترة قصيرة وإقامته الخطبة هناك باسم المستنصر.

وفي سنة ٤٥٠/١٠٥٨، عُيِّن المؤيد في منصب داعي الدعاة، وباستثناء فترة قصيرة سنة ٤٥٣/١٠٦١، أي عندما نُفي إلى سورية على يد الوزير ابن مُدبّر، فإنه استمر يتقلد ذلك المنصب إلى ما قبل شهرين من وفاته، وهي الفترة التي خلفه فيها بدر الجمالي. ومنذ عام ٤٥٤/١٠٦٢، أصبح المؤيد رئيساً لدار العلم الذي صار مقر إقامته. ومن هذا المكان أشرف المؤيد على توجيه شؤون الدعوة حيث كان على اتصال مستمر مع الدعاة في العديد من البلدان مولياً اهتماماً خاصاً لليمن والهند. وكما سبقت الإشارة، فإن الداعي اليمني لَمك، الذي يُعدّ الأب الروحي للدعوة اليمنية، مكث عدة سنوات مع المؤيد. وقد ألقى الشيرازي أيضاً عدة محاضرات منتظمة في دار العلم. ويتناول كتابه **المجالس المؤيدية**، الذي رُتّب في ثمانية مجلدات في كل واحد منها مئة مجلس أو محاضرة، مسائل فلسفية ودينية متنوعة ويمثل علامة مميزة راقية في الفكر الإسماعيلي الفاطمي[١٢١]. وقد تضمنت **المجالس** أيضاً مراسلات المؤيد الشهيرة مع الشاعر والفيلسوف السوري الضرير والزاهد أبي العلاء المعري (ت. ٤٤٩/١٠٥٧) حول موضوع النباتية[١٢٢]، ونقضه لأفكار ابن الراوندي المعتزلية كما وردت في كتاب ابن الراوندي، **كتاب الزمردة**[١٢٣]. وكانت **المجالس المؤيدية** قد أُلقيت كمحاضرات في مجالس الحكمة، لفائدة الإسماعيليين، وهو تقليد متميز من التعليم في ظل الفاطميين. وتوفي المؤيد سنة ٤٧٠/١٠٧٨ في القاهرة ودُفن في دار العلم، المكان الذي عاش وعمل فيه. وقد ترأس المستنصر بنفسه مراسم

الجنازة لهذا الداعي المتميز، الذي أشرف على توجيه الدعوة الإسماعيلية زهاء عقدين من الزمان، والذي من خلال بُعْدِ نظره تمكن الفاطميون، ولو لفترة وجيزة، من تحقيق هدفهم القديم بالدعوة والخطبة للفاطميين على منابر العاصمة العباسية.

ومن الشخصيات الإسماعيلية البارزة الأخرى في عهد المستنصر أبو معن ناصر بن خسرو بن حارث القُبادياني، المعروف باسم أشهر هو ناصر خسرو. وكان داعياً وفيلسوفاً ورحالة ويُصنّف في الحقيقة مع أعظم شعراء فارس. وقد كتب المستشرقون والباحثون في الأدب الكثير عن هذه الشخصية المتعددة المواهب، مع أن أجزاءً هامة من حياته لا تزال يلفها الغموض. وثمة أساطير عديدة تدور حول ناصر خسرو، إضافة إلى سيرة ذاتية مزورة تُنسب إليه استمر تداولها قروناً عديدة لدى الإسماعيليين وغير الإسماعيليين[١٢٤]. إلا أن أعمال ناصر خسرو الباقية، التي كُتبت جميعها بالفارسية ولا سيما كتابه **سفرنامه** وديوانه الشعري الذي يمتدح فيه الإمام المستنصر والقاضي النعمان والداعي المؤيد، توفّر تفاصيل قيّمة عن حياته وأفكاره[١٢٥]. بيد أن معظم هذه الكتابات قد تعرضت للرقابة والتشويه على أيدي النسّاخ السنة المعادين من أجل طمس معالمها الإسماعيلية[١٢٦]. ويمكن تلخيص المعلومات المتوفرة عن حياة ناصر بما يلي[١٢٧]. كان ناصر خسرو، طبقاً لقوله هو نفسه[١٢٨]، قد وُلد سنة ٣٩٤/ ١٠٠٤ في قُباديان، إحدى مقاطعات بلخ، التي كانت تابعة لخراسان بسبب كونها جزءاً من ولاية مرو في تلك الفترة. وكان ينتمي إلى أسرة إقطاعية تعمل في خدمة الحكومة وقد دخل كما يبدو في خدمة الحكومة ككاتب في وقت مبكر من حياته، ثم أصبح في ما بعد مشرفاً على الشؤون المالية في مرو. وعاش خلال فترة شبابه التي لا نعرف عنها سوى تفاصيل قليلة، حياة لهو حيث كان له اتصال ببلاط الغزنويين في بلخ، وذلك قبل أن تصبح خراسان ضمن السيطرة السلجوقية سنة ٤٣١/ ١٠٤٠.

وعندما بلغ الحادية والأربعين من عمره تقريباً، شهد ناصر اضطراباً روحياً بالغ الأثر كان سبباً في تغيير مجرى حياته اللاحقة جذرياً. ونتيجة لهذه التجربة،

التي يضعها رمزياً على صورة حلم[١٢٩] واعتراف، ونظمها في قصيدة طويلة يخاطب فيها الداعي المؤيد[١٣٠]، تخلى ناصر عن جميع المتع الجسدية، وعرض استقالته من منصبه الإداري في مرو. وفي ذلك الوقت، كانت مرو تحت حكم شغري بك السلجوقي، شقيق طغرل، الذي كان أبو الفتح شقيق ناصر خسرو قد احتل مكاناً بارزاً في خدمة وزيره لفترة طويلة من الزمن. وفي جمادى الثانية ٤٣٧/ كانون الأول ١٠٤٥، قرر ناصر خسرو الانطلاق في رحلة طويلة لسبب ظاهر هو أداء فريضة الحج إلى مكة. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في شعبان ٤٣٧/ آذار ١٠٤٦، بدأ بصحبة أحد إخوته، أبي سعيد، وخادم هندي، رحلته الشهيرة التي قُدّر لها أن تمتد زهاء سبع سنين. وبسفره عبر فارس، حيث أمضى عدة أيام في حصن شميران، وآسيا الصغرى، بالإضافة إلى سورية وفلسطين، أدّى فريضة الحج الأولى التي قام بها إلى مكة قبل أن يدخل القاهرة في صفر ٤٣٩/ آب ١٠٤٧، أي في السنة ذاتها التي وصل فيها المؤيد الشيرازي إلى هناك. وأمضى ناصر قرابة ثلاث سنوات في القاهرة، أي حتى ذي الحجة ٤٤١/ أيار ١٠٥٠ وهو الوقت الذي تمكن خلاله من رؤية المستنصر وإقامة علاقة وثيقة على الأرجح مع المؤيد أيضاً. وكان أن مُنح ناصر في القاهرة، وبعد تلقيه التوجيهات المناسبة، رتبة عالية في الدعوة وتنظيمها. وبغض النظر عن رأي باحثين مبكرين، فإن من المؤكد تقريباً، كما يعتقد إيفانوف وكوربان، أن ناصر خسرو كان قد سبق له التحوّل إلى الإسماعيلية، ربما من الشيعية الاثني عشرية، في وقت سابق لمغادرته إلى مصر. ويبدو أن الدافع الأساسي لرحلته كان له علاقة بالإسماعيلية، كما كان الأمر مع حسن الصباح الذي أُرسل إلى مصر بعد ذلك بعقود قليلة، لا للقيام بالحج كما يدعي البعض، وقد أفسح ذلك في المجال لناصر خسرو كي يتلقى التدريب المقرر للداعي في مركز قيادة الدعوة الإسماعيلية. وفي كتابه **سفرنامه**، يصف ناصر خسرو بتفصيل بالغ عظمة العاصمة الإسماعيلية بقصورها الملكية، وبواباتها، وحدائقها، ومخازنها إضافة إلى غنى مصر وثروتها، مع أن ذلك البلد كان آنئذ يمر في وقت عصيب[١٣١].

عاد ناصر خسرو إلى بلخ (قرب بلدة مزار شريف اليوم شمال أفغانستان)

مروراً بالحجاز واليمامة والبحرين وجنوب العراق وفارس، ووصلها في جمادى الثانية ٤٤٤/ تشرين الأول ١٠٥٢، وهو تاريخ يُعدّ بداية لأكثر أدوار حياته غموضاً. وانطلق على الفور يدعو إلى الإسماعيلية كداعية، أو كحجة خراسان، طبقاً لما يقوله عن نفسه[١٣٢]. وأقام ناصر مركز قيادته في بلخ، التي منها مدّ نشاطات دعوته إلى نيسابور ومدن أخرى في خراسان. غير أن نجاحه سرعان ما أثار عداوة علماء الدين السنة الذين تمتعوا بتأييد حكام المنطقة من السلاجقة. وخلال هذه الفترة، أي بعد عودته من القاهرة بوقت قصير، ذهب ناصر إلى طبرستان (مازندران)، للتبشير بالدعوة الفاطمية في مقاطعات قزوين، وهي المنطقة التي سبق للشيعية أن تغلغلت فيها. وطبقاً لشهادة معاصره أبي المعالي، الذي أكمل كتابه الشهير عن الأديان سنة ٤٨٥/ ١٠٩٢، ويُعدّ أقدم مرجعية تشير إلى داعيتنا، فقد نجح ناصر في كسب العديد من المستجيبين في طبرستان، وربما في مناطق قزوينية أخرى[١٣٣]. وعاد ناصر إلى بلخ عقب ذلك، حيث تعرض لاضطهاد سني أكثر قسوة. وقد اتُّهم بأنه لا ديني (باد-دين بالفارسية) وملحد وقرمطي ورافضي[١٣٤]. فتعرض بيته للنهب والتدمير، بل تعرضت حياته للخطر، ما اضطر ناصر إلى الفرار من موطنه[١٣٥]. والتجأ في ظل ظروف غامضة إلى وادي يومغان، وهي منطقة جبلية في أعالي جيحون تُروى من رافد لنهر آمو داريا يدعى كوكشا. وكانت يومغان آنئذ واحدة من الأراضي التابعة لأمير بدخشان المستقل، أبي المعالي علي بن الأسد، وهو إسماعيلي كانت له صلات وثيقة بناصر. ومما لا شك فيه أن فرار ناصر إلى يومغان، المكان الذي أمضى فيه بقية حياته، قد وقع قبل سنة ٤٥٣/ ١٠٦١، وهي السنة التي أنجز فيها رسالته، **زاد المسافرين**، في منفاه هناك[١٣٦].

وفي يومغان، المقر الدائم لمنفاه لمدة تزيد على الخمسة عشر عاماً[١٣٧]، أنتج ناصر خسرو معظم أشعاره وأعماله النثرية، بما في ذلك كتابه **جامع الحكمتين**، أحدث كتبه المعروفة الذي أنجزه سنة ٤٦٢/ ١٠٧٠ بناءً على طلب صديقه وحاميه، علي بن الأسد[١٣٨]. واستمر هناك يدعو إلى الإسماعيلية أيضاً في الوقت الذي حافظ فيه على مراسلاته مع داعي الدعاة المؤيد ومع مركز قيادة

الدعوة في القاهرة. وطبقاً للتراث المحلي الحالي لإسماعيليي بدخشان (المقسومة اليوم بنهر آمو داريا بين أفغانستان وطاجيكستان)، الذين يشيرون إلى الداعي الفارسي باسم بير (أو شيخ) أو شاه سيّد ناصر، والذين لا يزالون يجلّونه ويحتفظون ببعض أعماله الأصلية والمنسوبة، فإن ناصر خسرو هو من أدخل الإسماعيلية إلى بدخشان، المنطقة التي أصبحت عقب ذلك قلعة للإسماعيليين النزاريين ومستودعاً لتراثهم الأدبي. وبالفعل، فإن إسماعيلية بدخشان والجماعات المتفرعة عنهم في منطقة هند كُوش، المتوضعة في الهونزا وفي مناطق شمالية أخرى من باكستان اليوم، يعدّون ناصراً مؤسساً لجماعاتهم. وبالمقابلة، فإن إسماعيلية الهند الطيبيين اليوم لا يحتفظون بأعمال ناصر ضمن مجموعاتهم من المخطوطات، ربما لأنه كتب كل أعماله باللغة الفارسية. ويندب ناصر خسرو في العديد من قصائده منفاه ووحدته في يومغان، التي كثيراً ما يسمّيها السجن، ويشير بنحو متكرر إلى المتعصبين الذين طردوه من بيته وأسرته، متذكراً أيامه المبكرة السعيدة الخوالي في خراسان[١٣٩]. وعاش ناصر حتى بلغ السبعين على الأقل[١٤٠]، وتوفي في يومغان بتاريخ غير معروف بعد عام ٤٦٥/ ١٠٧٢، وتأتلف معظم المصادر على أن سنة ١٠٨٨/٤٨١ كانت آخر سني حياته. ولا يزال ضريح ناصر موجوداً على قمة تلة في يومغان، في ما يعرف اليوم بقرية حضرة سيد (أو حضرة سعيد) غير بعيد جداً عن فيضاباد، عاصمة بدخشان الأفغانية[١٤١]. وثمة نقش يشهد على تجديد الضريح المتواضع في عام ١١٠٩/ ١٦٩٧. والغريب أن السكان المحليين الذين يحرسون الضريح ويعدّونه مقاماً مقدساً ويزعمون أنهم أسياد من سلالة ناصر خسرو، هم من السنة المتعصبين الذين لا يشجعون على الإطلاق زيارة إسماعيليي بدخشان وغيرها من المناطق للموقع. وهم يؤمنون أيضاً أن جدهم ناصر خسرو كان شيخاً صوفياً وسنياً مثلهم لا علاقة له بالإسماعيلية بأي شكل من الأشكال.

وفي ما يتعلق بعقيدة الإمامة إبّان زمن المستنصر، فقد كانت في جوهرها هي تلك التي تطورت في وقت سابق في ظل المعز[١٤٢]. في أثناء ذلك، كما سبقت الإشارة، فإن جماعة من الدعاة المتطرفين كانت قد أعلنت ألوهية الحاكم، وهي

وجهة نظر استُنكرت على نطاق رسمي، ولا سيما من الداعي الكرماني الذي كان يجادل من أجل استمرارية الإمامة[١٤٣]. وقد بسط الكرماني، في الحقيقة، أن الإمامة سوف تستمر في دور النبي محمد إلى يوم الحساب، بينما كان يؤيد أساساً العقيدة التي عرضها المعز وجعفر بن منصور اليمن وغيرهم من المراجع الإسماعيلية الفاطمية الأقدم. وبحلول زمن المستنصر أخذ الإسماعيليون الفاطميون يمهدون لمزيد من الأئمة السبعة بعد محمد بن إسماعيل. فالمؤيد يتكلم عن الأئمة في ذرية علي بن أبي طالب في جميع مجالسه، لكن دون أي تحديد لعددهم. كما أنه يشير أيضاً إلى أدوار التاريخ السبعة، وإلى أن السابع منه هو دور قائم القيامة الذي بظهوره في المستقبل ينتهي دور الأئمة وتجري محاسبة البشرية[١٤٤]. ويعدد محمد بن علي الصوري، الداعي الفاطمي في سورية المتوفى حوالى سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤، أئمة دور الإسلام في قصيدة طويلة له[١٤٥]. ووفقاً لآرائه[١٤٦]، فإن السبعة من أئمة دور محمد هي الأعلى شأناً لأنها تسبق ظهور القائم. وفي التفريق بين وظائف المهدي والقائم، يفصّل القول بأن الأول كان قد ظهر في شخص محمد بن إسماعيل، وأصبح بذلك روحانياً بعدما كان جسمانياً. وبالجملة، فقد رأى الصوري أن المهدي كان قد سبق له الظهور بينما لا يزال القائم، الذي سيكون من سلالة المستنصر، لا يزال منتظراً. في غضون ذلك، سيستمر الأئمة وأبوابهم في الوجود في الفترة الفاصلة (أي ما بين المهدي والقائم) يدعون الناس إلى طاعة الشخصيتين الإيسكاتولوجيتين الاثنتين.

وتكشف رواية الصوري بوضوح التعديل الذي أصاب العقيدة الأقدم لتلائم الوقائع التي واجهها الإسماعيليون الفاطميون بعد انقضاء السبعة الثانية من الأئمة، وبنحو مشابه للتعديلات التي وقعت زمن المعز، الإمام الرابع عشر. غير أن الاعتقاد بقدوم القائم قد استمر في الوجود عند الجماعات الإسماعيلية الفاطمية. وبفضل هذا التوجيه الأساسي لم يتمكن مؤلفون مثل الصوري من مقاومة إغراء طرح تنبؤات ملموسة أكثر من ذلك. ومثل هذه الاتجاهات تجسّدت أيضاً بنحو بارز في المجالس المستنصرية، وهي مجموعة من المحاضرات للمليجي، أحد كبار القضاة في زمن المستنصر[١٤٧]. وطبقاً لهذا المصدر، فإن السبعات من

الأئمة ستتوالى الواحدة بعد الأخرى حتى قدوم قائم القيامة، الذي سيكون الإمام السابع لهذا الدور حجة له، وسيكون القائم نفسه الثامن من بين أئمة ذلك الدور والسابع من النطقاء[١٤٨]. غير أن المليجي لم يقصّر في إضافة أن إمام زمانه، أي المستنصر، كان في الحقيقة الإمام الثامن والثامن من الخلفاء، مُضمناً أنه قد يكون هو من يحقق وظائف القائم، إذا ما كان زمان الأخير قد حل[١٤٩]. ومع ذلك، يحاول هذا المؤلف الفاطمي أن يشرح، من خلال تأويل باطني خاص للقيامة، أن أفكاره بخصوص القائم، الذي قد يظهر بأية لحظة، لا تمثّل أي نكران ليوم الحساب في المستقبل البعيد[١٥٠].

ونجد آراءً مشابهة تعكس تأثير جعفر بن منصور اليمن ومؤلفين إسماعيليين مبكرين آخرين، تضمّنها كتاب ناصر خسرو، **وجه الدين**، وهو من أعمال التأويل الباطني الرائعة الذي لا يزال أحد الكتب الأساسية عند الإسماعيليين في آسيا الوسطى. ويتكلم ناصر أيضاً عن استمرارية الإمامة[١٥١]، بينما يشير بنحو متكرر إلى مفهوم الأئمة السبعة[١٥٢]، أو الأئمة السبعة بعد النبي محمد[١٥٣]، دون إيضاح إضافي. إلا أنه يحدد أن الإمام السابع سيكون القائم (أو قائم القيامة)، ويمتلك مرتبة القيامة[١٥٤]. وطبقاً له، فإنه سيعقب النبي محمداً، الناطق السادس بعد آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى[١٥٥]، ستة أئمة يكون تمامهم بظهور القائم، الإمام السابع في السلسلة والناطق الذي سيحكم الإنسانية يوم الحساب الأخير في ظل هداية إلهية، بدلاً من إعلان شريعة جديدة. يضاف إلى ذلك أن ناصر يميّز بين دور كبير (أو دورى مهين بالفارسية)، إشارة إلى فترة النطقاء السبعة، ودور صغير (أو دورى كهين بالفارسية)، الذي يتزامن مع القسم الأخير من الدور الكبير، ويشير إلى دور محمد وما بعده[١٥٦]. وطبقاً له[١٥٧]، فإن الدور الذي نجد أنفسنا فيه يتكوّن هو نفسه من قسمين هما تحديداً: قسم الأئمة وقسم «الخلقان» أو المخلوقات (وتعني حرفياً الكائنات المخلوقة)[١٥٨]، والتي هي فترة القيامة. وكلا القسمين يعودان في أصليهما إلى مبادئ روحانية. ومما لا شك فيه أن ناصر خسرو التزم ما قد يُعدّ العقيدة الفاطمية الرسمية في زمانه، معتقداً أن قدوم القائم، الإمام السابع وصاحب الدور الأخير، هو حدث

مستقبلي[١٥٩]. لكنه لا يتجرأ على التصريح بأية تنبؤات محددة إضافية بخصوص مقدم القائم، ولا يبدو أنه يعلق أية أهمية خاصة على العدد الفعلي للأئمة أو سبعاتهم. وبالفعل، كما كان مادلونغ قد أشار[١٦٠]، فإن شروحات ناصر، برمزيتها الغنية، وبالرغم من افتقارها إلى الإشارات إلى الحوادث التاريخية وإلى أسماء الأئمة، لم يكن القصد منها تطبيقها على الحقيقة الزمنية بالنحو الذي يكون قد فُهم منها في تلك الحقيقة. فالرواية الواردة في كتاب **وجه الدين** يجب تناولها من ناحية رمزية. إن ناصر يطبق بطريقة بسيطة وبارعة تفسيراته الباطنية على نظام الأفكار والمفاهيم والعقائد وطرائق التأويل التي عُرضت في أعمال إسماعيلية من فترة أسبق، وهي الأعمال التي كانت، من وجهة نظر المنفي في يومغان، ممثلة للحقيقة الدينية الصالحة بشكل مثالي.

أحدث نجاح الدعوة الإسماعيلية في الأراضي الإسلامية الشرقية، ولا سيما فارس والعراق، ردّ فعل معادياً عند العباسيين والسلاجقة السنة، بالإضافة إلى عداء مختلف الحكام المحليين في مناطق قصيّة تمتد إلى ما وراء النهر. وقد سبقت الإشارة إلى عدد من الأمثلة على ردود الأفعال تلك. ففي سنة ٤٤٤/ ١٠٥٢ تبنّى الخليفة العباسي القائم في بغداد وثيقة أخرى معادية للفاطميين. وكان الهدف من هذه الوثيقة، التي وقّع عليها عدد من الفقهاء والعلويين، الطعن في نسب الفاطميين العلويين[١٦١]. في ما بعد، وبينما كانت الإسماعيلية تنتشر بسرعة في فارس، واجه الإسماعيليون خصماً عنيداً في شخص نظام الملك، الذي عُدَّ بحكم الواقع الحاكم الفعلي في الممتلكات السلجوقية لأكثر من عقدين من الزمان، أي حتى اغتياله في ٤٨٥/ ١٠٩٢ وقد خصص نظام الملك، كما سبقت الإشارة، قسماً طويلاً من كتابه **سياسة نامة** للتشهير بالإسماعيليين، ما عكس قلقه من تعاظم أهميتهم في فارس. في غضون ذلك، تابع العباسيون تشجيعهم إنتاج أعمال متعصبة ضد الإسماعيلية. وكان أكثر هذه الأعمال شهرة ما كتبه أبو حامد محمد الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١)، رجل الدين والفيلسوف والفقيه والمتصوف السني الشهير. وكان هذا العمل، الذي عُرف ببساطة باسم **المستظهري**، قد كُتب قبل عام ٤٨٨/ ١٠٩٥ بوقت قصير[١٦٢]. بعد ذلك، كتب الغزالي عدة رسائل

قصيرة ضد الإسماعيليين[١٦٣]. ومع أن الإسماعيليين النزاريين لم يردّوا على الغزالي، إلا أن تفنيداً مفصلاً لكتاب الغزالي، **المستظهري**، بعنوان **دامغ الباطل** كان قد أُنتج في اليمن بعد ذلك على يد خامس دعاة الطيبية (علي بن محمد بن الوليد) الذي توفي سنة ٦١٢/ ١٢١٥[١٦٤].

في غضون ذلك، كانت دولة قرامطة البحرين تتدهور بسرعة بعد زيارة ناصر خسرو للأحساء سنة ٤٤٣/ ١٠٥١. وجدير بالتذكر أن ناصر كان قد وجد الدولة القرمطية لا يزال يحكمها مجلس من ستة أشخاص من سلالة أبي سعيد، يعاونهم ستة وزراء من نسل ابن سنبار. وأشار أيضاً إلى أن صلوات الجمعة والشعائر الإسلامية الأخرى كالصوم لم تكن مطبقة في الأحساء، حيث كانت جميع المساجد قد أُغلقت، مع أن تاجراً فارسياً كان قد بنى مسجداً هناك[١٦٥]. إن ذلك كله قد يعكس، إلى حد ما، محاولة ثانية لإقامة نظام جديد في البحرين بعد فشل حادثة المهدي الفارسي، على الرغم من أن القرامطة هناك كانوا لا يزالون، في زمن ناصر خسرو، يعدّون أنفسهم في دور النبي محمد. أما الاضطرابات التي آذنت بسقوط دولة القرامطة فقد انطلقت من أوّال (وتُسمّى البحرين اليوم)، كبرى الجزر التي بقيت حتى ذلك الوقت مصدراً رئيسياً لخزانة الدولة، من خلال الرسوم الجمركية المفروضة على جميع السفن العابرة للخليج. وحوالى سنة ٤٥٠/ ١٠٥٨، ثار شخص يقرب اسمه من أبي البهلول العوام من قبيلة عبد القيس، بمساعدة شقيقه أبي الوليد مسلم، وكلاهما سنّيان، ثارا على الحاكم القرمطي لأوّال وفرضا الخطبة في كامل الجزيرة باسم الخليفة العباسي القائم. وفقد القرامطة أوّال بنحو دائم عندما تمكن المتمردون حوالى عام ٤٥٩/ ١٠٦٦، من هزيمة أسطول قرمطي أُرسل لمهاجمتهم. وبعد ذلك بفترة قصيرة، انتزع متمرد آخر هو يحيى بن عباس، القطيف من القرامطة، مستغلاً التمرد الذي وقع في أوّال لإثبات أحقيته في الحكم، ثم استولى على تلك الجزيرة في ما بعد من أبي البهلول.

والأهم من ذلك أن القرامطة في تلك الفترة تعرضوا لتهديد عبد الله بن علي العيوني، أحد الزعماء المحليين الأقوياء لبني مرّة بن عامر من عبد القيس

المقيمين في إمارة الأحساء، وهو الذي قام ضدهم سنة ٤٦٢/ ١٠٦٨. وقد هَزَم القرامطة ثم حاصر بلدة الأحساء، مدة سبع سنوات. في غضون ذلك، كان عبد الله قد فاوض بغداد بنجاح لتلقي مساعدة عسكرية من العباسيين والسلاجقة. وفي سنة ٤٦٩/ ١٠٧٦ تمكن عبد الله، بمساعدة قوة من الفرسان التركمان أُرسلت من العراق، من احتلال الأحساء. وأوقع عبد الله العيوني هزيمة حاسمة بالقرامطة وحلفائهم من رجال القبائل الأخرى، وخصوصاً بني عامر بن ربيع من عُقال، سنة ٤٧٠/ ١٠٧٧، حيث وضع حداً نهائياً لدولة القرامطة في البحرين، وأسس أسرة محلية جديدة من بني العيون في شرق شبه الجزيرة العربية[١٦٦]. وكان عبد الله، الذي واجه بعض المتاعب مع السلاجقة، قد اعترف قبل ذلك بوقت قصير بسيادة المستنصر الفاطمي. وواضح أن الأخير وضع الحاكم العيوني تحت حماية الصليحيين في ربيع الثاني سنة ٤٦٩/ تشرين الثاني ١٠٧٦[١٦٧]. أما بقايا الجماعات القرمطية في الأماكن الأخرى، التي تكوّنت من الإسماعيليين الذين استمروا في توقعهم لعودة محمد بن إسماعيل، فقد تحوّلت في معظمها، بحلول ذلك الوقت، إلى جانب الدعوة الإسماعيلية الفاطمية.

بالعودة إلى مسرح الأحداث الداخلية في مصر الفاطمية، يجدرُ تذكّر أن بدراً الجمالي كان قد تمكّن من إعادة النظام إلى الشؤون الإدارية والمالية للدولة، بعدما سحق مختلف الأحزاب المتمردة خلال فترة وزارته الطويلة التي دامت قرابة عشرين عاماً. وقد أنقذ بدر الجمالي الخلافة الفاطمية ليصبح بالنتيجة الحاكم الفعلي للدولة خلال العقدين الأخيرين من حكم المستنصر. وفي ربيع الأول من عام ٤٨٧/ آذار ١٠٩٤، توفي أمير الجيوش بدر الجمالي، المعروف ببدر المستنصر أيضاً، في سن متقدمة بعدما هيأ الجو لولده الأفضل ليخلفه في منصبه. وقد تابع رجال الجيش التزامهم ضمان تنفيذ رغبات بدر بدقة. وبعد ذلك بأشهر قليلة، أي في ذي الحجة ٤٨٧/ كانون الأول ١٠٩٤، توفي أبو تميم معد المستنصر بالله، الخليفة الفاطمي الثامن والإمام الثامن عشر للإسماعيليين الفاطميين، في القاهرة بعد حكم دام قرابة ستين عاماً بدأت خلالها الخلافة الفاطمية سيرها نحو الانهيار. وكما سنرى في ما بعد، فإن جدلاً ثار في خلافة

المستنصر، وهو ما كان بمثابة أعظم أزمة داخلية تعرضت لها الأسرة الفاطمية ودارت حول مزاعم كل من ولدي المستنصر نزار والمستعلي، وتسببت في انقسام رئيسي في الدعوة والجماعة الإسماعيلية. وقد أدى هذا الانشقاق إلى نتائج خطيرة دائمة أثّرت في مستقبل أحداث الحركة الإسماعيلية.

تنظيم الدولة الفاطمية والدعوة الإسماعيلية

في زمن الخلافة الفاطمية، كان اختيار الخليفة، الذي هو في الوقت نفسه إمام الإسماعيليين، يجري، حتى زمن المستنصر على وجه الخصوص، من خلال نصّ سلفه عليه. ويمكن لهذا النص أن يكون علنياً أو سرياً يكشف لقلة من الأشخاص الموثوقين فقط إذا كان ذلك ضرورياً. يضاف إلى ذلك أن ولاية الأئمة الفاطميين الخلفاء كانت تخضع عادة، لا دائماً، لحكم نظام البكورية. لكن، بدءاً من عهد الحاكم، كان الملك الفاطمي كثيراً ما يكون قاصراً عند توليه العرش، ولذلك، فإن وصياً أو وزيراً كان في الغالب يتولى زمام السلطة الحقيقية في الدولة. واعتباراً من عام ٤٦٦/ ١٠٧٤، العام الذي وصل فيه بدر الجمالي إلى مصر وأصبح الوزير المطلق فيها، تقلصت سلطة الإمام - الخليفة بشكل خطير وأصبح الحكام الفاطميون بالنتيجة رؤساء صوريين في أيدي وزرائهم، الذين أصبحوا منذ تلك الفترة الأسياد الحقيقيين للدولة الفاطمية. وبالفعل، فإن منصب الوزارة اكتسب أهمية متزايدة خلال تاريخ حكم الأسرة الفاطمية[١٦٨].

لقد كان الأئمة - الخلفاء الفاطميون إبّان طورهم في شمال أفريقيا أيضاً رؤساء مطلقين للإدارة الحكومية وقواداً للقوات المسلحة. وبهذا أداروا شخصياً شؤون الدولة واتخذوا القرارات الرئيسية مثل بقية الحكام المسلمين من الأزمنة الوسيطة. غير أن الفاطميين الأوائل كانوا يستشيرون أفراداً موثوقين مُعيّنين، ومنذ عهد القائد على الأقل، برز عدد قليل من الشخصيات المسؤولة في الدولة الفاطمية، مثل جوذر، ممن راحوا يمارسون تدريجاً بعض وظائف الوزير الأول. غير أن لقب وزير الفعلي لم يُمنح لأي مسؤول كبير عندما كان الفاطميون لا يزالون يحكمون من أفريقيا. وكان ابن كلّس، المسؤول عن تنظيم الأمور الإدارية

والمالية لأول خليفتين في مصر، أوّل من مُنح ذلك اللقب في ظل العزيز. وحتى زمن بدر الجمالي، فإن الوزراء الفاطميين، سواء أولئك الذين حملوا مختلف ألقاب منصب الوزير أو الذين تلقبوا بلقب أقل زهوّاً وهو «الواسطة» كانوا يُعدّون ببساطة وسطاء سامين لتنفيذ أوامر الخليفة. لقد كانوا وسطاء غير إداريين أو دون أية سلطة فعلية، وذلك يشبه منصب ما دعاه الفقيه والمنظّر السني المشهور الماوردي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨) بوزير التنفيذ، أو الوزير الذي يتمتع بسلطات تنفيذية فقط. وكان يجري اختيار هؤلاء الوزراء من بين المدنيين عموماً، أو من يُعرفون بأرباب القلم، فعرفوا بالتالي «بوزراء القلم» ومنذ زمن بدر الجمالي، حصل الوزير الفاطمي على سلطات كاملة من خليفته وأصبح يدعى وزير التفويض، كما سمّاه الماوردي، أو الوزير الذي يتمتع بكامل الصلاحيات[١٦٩]. وبما أن هذا الصنف الأخير من الوزراء، الذي كان يتصرف باستقلالية، كان عادة صاحب مركز عسكري، فقد أُطلق عليه لقب «وزير القلم والسيف» أو «وزير السيف» اختصاراً. ولم يكن الوزير أمير الجيوش والرئيس الفعلي للبيروقراطية المدنية فحسب، بل غالباً ما كان رئيس الهرم الديني أيضاً. وإحدى الخصائص المميزة للوزارة الفاطمية، التي كان شاغلوها يُبَدَّلون بنحو متكرر، هي أن العديد من أصحابها كانوا من النصارى الذين خدموا خلفاء كانوا يعدّون أنفسهم حماة الإسلام وأصحاب الحق في قيادة المسلمين في كل أنحاء العالم. وأصبح هذا المنصب في أزمنة فاطمية لاحقة في يد نصارى آخرين نخصُّ منهم بالذكر القائد الأرمني بهرام (ت. ٥٣٥/ ١١٤٠)، الذي كان وزير سيف خلال الفترة من ٥٢٩-٥٣١/ ١١٣٥-١١٣٧، وحمل لقب سيف الإسلام أيضاً[١٧٠].

بقي تنظيم الدولة الفاطمية بسيطاً خلال طورها في شمال أفريقيا، على الرغم من أن المهدي وخلفاءه الثلاثة طوّروا شعائرهم ومؤسساتهم الخاصة بهم. فخلال تلك الفترة، وعندما تولى الخليفة بنفسه جميع المسؤوليات الرئيسية، لم تتطلّب الإدارة ذات المركزية الشديدة والتي عُرفت باسم «الخدمة» وتوضعت في دار الخلافة (أو دار الملك) في العواصم الفاطمية في أفريقيا، لم تتطلّب سوى عدد قليل من المكاتب لتصريف المهمّات الإدارية والمالية والعسكرية المختلفة.

لكن الهيكل التنظيمي الإداري والمالي الذي استحدثه جوهر وابن كلّس، بمساعدة عُسْلُج بن الحسن، وفَّر، منذ البدايات الأولى للطور المصري، الأساس لتنظيم شبكة مؤسسات شديدة التعقيد(١٧١). وأصبحت هذه المؤسسات التي اقتُبس معظمها من تلك التي تبنّاها العباسيون أو طوّروها، أصبحت أكثر تنظيماً باطّراد بل جرى بعض التعديلات عليها. وبقي النظام الإداري الفاطمي في مصر بصورته المركزية المتشددة، حيث الخليفة ووزيره على قمة هذا النظام، وبقيت أدوات هذا النظام في المقاطعات خاضعة لسيطرة المسؤولين المركزيين الصارمة في القاهرة. أما تنفيذ النظام الإداري المركزي للفاطميين فكان يجري، كما هي الحال مع العباسيين، من خلال مؤسسة الديوان حيث كانت الدواوين (الوزارات اليوم أو الأقسام أو المكاتب) المختلفة تتوضع في بعض الأوقات في مقر إقامة الخليفة أو وزيره. والظاهر أن أول أداة مركزية في مصر الفاطمية، التي يبدو أن مجمل الآلية الحكومية قد تركزت فيها وانقسمت في تاريخ غير معروف إلى عدد من الأقسام، كان ديوان المجالس. وناقش القلقشندي والمقريزي ثلاثة دواوين رئيسية كانت الإدارة الفاطمية في مصر تعمل من خلالها. وهذه الدواوين، التي كان كل واحد منها قد انقسم إلى عدد من المكاتب وأُطلق عليها اسم ديوان أيضاً، هي: ديوان الإنشاء أو الرسائل، ومهمته إصدار ومعالجة مختلف أنواع الوثائق الرسمية بما فيها المراسيم والرسائل الخليفية، وديوان الجيش والرواتب، وأخيراً ديوان الأموال، أو وزارة المال. وكان الموظفون في الدولة الفاطمية، المدنيون منهم (أرباب الأقلام)، أو العسكريون (أرباب السيوف)، في جميع الأقسام الإدارية والمالية والعسكرية والقضائية والدينية، منظمين وفق تسلسل هرمي صارم يمتاز بتنوع المراتب والشعارات والأجور وأماكن الجلوس في الاحتفالات الرسمية.

وخلافاً للدعوة العباسية، فقد استمرت نشاطات دعوة الفاطميين في الفترة التي أعقبت انتصارهم، بل أصبحت أكثر تنظيماً وشمولية، لا سيّما بعد تحويل مقر عاصمة الفاطميين إلى القاهرة. ويرجّح أن ذلك كان بسبب عدم تخلّي الفاطميين البتة عن الأمل في قيادة العالم الإسلامي بكامله. فكان أن دأبت

الدعوة الإسماعيلية، بالتالي، على تحقيق هدفها في إقناع المسلمين في كل مكان بأن الإمام الإسماعيلي الفاطمي كان، وهو الملهم إلهياً والمالك لعلم خاص وللتفسير التأويلي لفرائض الدين، هو القائد الشرعي الوحيد للبشرية، وأن جميع الأسر الحاكمة الأخرى هي أسر مغتصبة لذلك الحق الشرعي. وهذا يفسر أيضاً سبب استمرار الإسماعيليين الفاطميين بتسمية نشاطات دعوتهم «الدعوة الهادية»، أي إن الدعوة الموجهة إلى جميع الناس لتهديهم إلى اتباع الإمام الفاطمي. وعلى أية حال، فإن الإسماعيلية الفاطمية كانت قد أصبحت الدين الرسمي للدولة في تلك الفترة، وكانت أعمال التبشير بعقائدها تجري بحرية. وفي الوقت نفسه، جرت المحافظة على سرية الدعوة في مناطق خارج السيطرة الفاطمية، وذلك لأنها كانت تُعدُّ استمراراً للدعوة الإسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع. وكان الفاطميون قد توصلوا تدريجاً، بحلول زمن المستنصر، إلى تحقيق سيطرة دينية وكسب ولاء جماعات إسماعيلية محلية كثيرة في العديد من الأجزاء الواقعة خارج حدود دولتهم، على الرغم من أن الإسماعيلية لم تصبح البتة دين الأكثرية حتى داخل مناطق سيطرة الفاطميين.

إن تنظيم الدعوة الإسماعيلية الفاطمية وتطورها بالإضافة إلى نطاق وظائف مختلف الحدود القائمين بالفعل أو بالقوة داخل التنظيم، هي من بين أكثر جوانب الإسماعيلية الفاطمية غموضاً[(١٧٢)]. والمعلومات نادرة خاصة في ما يتعلق بطبيعة تنظيم الدعوة في المناطق الواقعة خارج حدود الدولة الفاطمية، حيث كان على الدعاة، بسبب خوفهم من الاضطهاد والملاحقة، مراعاة السرية في نشاطاتهم. وإنه لأمر مفهوم أيضاً أن الأدب الإسماعيلي في تلك الفترة قد حافظ على صمته في ما يخص هذا الموضوع. أما في المناطق التي خضعت للحكم الفاطمي فقد أصبحت الإسماعيلية، التي تمتعت بحماية الدولة، المذهب الرسمي للدولة وطبّق القضاة عقائدها الشرعية بحرية. وكان قاضي القضاة بالتالي، الذي يترأس القضاة، يُختار بصورة اعتيادية من بين الإسماعيليين. وإنه لأمر هام أن نشير إلى أن قاضي القضاة الفاطمي غالباً ما كان رئيساً إدارياً للدعوة، وكان بهذا النحو قاضي القضاة وداعي الدعاة في وقت واحد. وكانت الدعوة العقائدية الهادفة إلى زيادة أعداد

المستجيبين الإسماعيليين قد طُبقت علناً في مصر، على الأقل، مترافقة بتثقيف المستجيبين وتعليمهم مختلف العلوم الإسماعيلية.

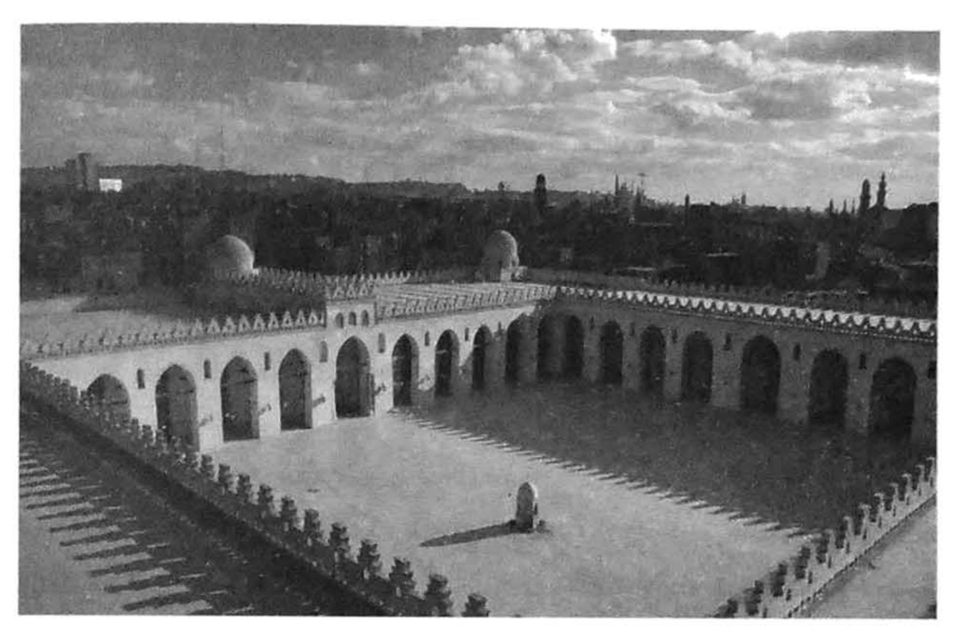
إن تقدير الإسماعيليين العالي للتعليم أدى إلى ظهور تقاليد ومؤسسات تعليمية متميزة في ظل الفاطميين. وكانت الدعوة الإسماعيلية الفاطمية معنية على نحو خاص بتثقيف المستجيبين وتعليمهم «الحكمة»، وهي الاسم الذي عُرفت به العقيدة الباطنية الإسماعيلية. ونُظِّمت، بالتالي، مجموعة منوعة من المحاضرات أو «الجلسات التعليمية» التي سُمّيت عموماً «مجالس» (مفردها مجلس)، تحت رعاية الدولة الفاطمية. وقدمت هذه المجالس التي ازدادت تنظيماً وتخصصاً، خدمة لأغراض تعليمية متنوعة وخاطبت مختلف أنواع المستمعين، وخصوصاً في العاصمة الفاطمية. وقد وُجد، على كل حال، نمطان من المجالس التعليمية بصورة أساسية، وهما تحديداً المحاضرات العامة لجمهور واسع من المستمعين عن الفقه الإسماعيلي والموضوعات الظاهرية الأخرى، ومحاضرات خاصة عن العقائد الباطنية للإسماعيليين خُصِّصت حصرياً للمستجيبين الإسماعيليين(١٧٣).

وكانت المجالس الفاطمية قد استُحدثت منذ وقت مبكر في شمال أفريقيا في زمن الداعي أبي عبد الله الشيعي، الذي كان يحاضر في بربر كُتامة عن فضائل أهل البيت والأئمة العلويين الشرعيين. كما نظم مجالس إسماعيلية حصرية لتعليم الحكمة للمستجيبين من البربر، بمن فيهم النساء(١٧٤). وكانت الدولة الفاطمية قد تبنّت الإسماعيلية مذهباً رسمياً وطبّق قضاتها عقائدها الفقهية. وهكذا، وفّرت الشريعة، كما فسّرها الفقه الإسماعيلي، الأساس الشرعي للحياة اليومية لرعايا الدولة الفاطمية المسلمين. غير أن النظام الفقهي الإسماعيلي كان جديداً ويجب شرح مبادئه للإسماعيليين ولغيرهم من المسلمين. وكان تحقيق ذلك قد تم أساساً عبر مجالس عامة منتظمة ابتدأها القاضي النعمان نفسه أيام الجمع، بعد صلوات الظهر عندما كانت أعداد ضخمة تتجمّع لهذه المناسبة. وقد استخدم النعمان في هذه المجالس العامة حول الفقه كتبه الفقهية الخاصة، وخصوصاً كتاب **دعائم الإسلام**. وقد استمر هذا التقليد بعد النعمان، حيث عقدت المجالس العامة في الأزهر وفي غيره من المساجد الكبيرة في القاهرة، كمسجد عمر ومسجد الحاكم.

ففي سنة ٣٦٥/ ٩٧٥، كان علي بن النعمان يحاضر في جمهور كثيف من الحضور في الأزهر، وذلك في كتاب فقهي من تأليف والده القاضي النعمان[١٧٥]، كذلك كان الوزير ابن كلّس يلقي محاضرات أسبوعية في الفقه الإسماعيلي في مقر إقامته من كتاب من تصنيفه. وفي سنة ٣٨٥/ ٩٩٥، عقد محمد بن النعمان، شقيق علي، مجالس لأعداد كبيرة تدور حول علوم أهل البيت، وذلك جرياً على عادة وضعها والده في المغرب، وحافظ عليها هو وشقيقه الأكبر في مصر. وألقى عبد العزيز بن محمد بن النعمان، بعدما أصبح قاضي القضاة سنة ٣٩٤/ ١٠٠٤، محاضرات في كل من القصر والأزهر، معتمداً بنحو رئيسي على رسالة من الرسائل التي صنّفها جده[١٧٦]. إلى جانب هذه الجلسات العامة التي كانت تُعنى بالنواحي الشرعية، كان هناك أنواع أخرى من الجلسات في القاهرة، وهي ما عرفت باسم حلقات الدعوة، التي أصبحت أكثر تنظيماً خُصصت لأغراض الدعوة وتحقيق منفعة حصرية بالإسماعيليين.

أما مجالس التعليم ذات الصلة بالباطن والمعروفة باسم «مجالس الحكمة» أيضاً، فكانت، من جهة أخرى، مخصصة للأولياء من الإسماعيليين. ومن أجل ضبط خصوصية هذه المجالس، فقد كانت تُعقد في القصر الفاطمي، في قاعة خاصة سُمّيت أيضاً المجالس. وكانت المحاضرات، التي يلقيها القاضي النعمان وخلفاؤه دعاة الدعاة في ما بعد، تخضع لموافقة الإمام المسبقة. فالإمام وحده هو مصدر الحكمة. ولم يكن الداعي سوى مجرد ناطق باسم الإمام، ومن خلاله تلقى الأولياء تعليمهم في العقائد الإسماعيلية الباطنية. وجُمعت بعض محاضرات النعمان التي أعدها لمجالس الحكمة في كتابه **تأويل الدعائم** النظير الباطني لمصنفه الشرعي الظاهري **دعائم الإسلام**. وكان التمسك بافتتاح المجالس التعليمية العامة والخاصة قد تم بعدما استقر الفاطميون في القاهرة. وفي الحقيقة، فإن المجالس قد تطورت تدريجاً إلى برنامج معقد من التعليم لمستويات متنوعة من الحضور.

وبحلول زمن الحاكم، كانت أنماط مختلفة من مجالس التعليم تُعقد لفئات مختلفة من المشاركين، بمن فيهم الأولياء (أو أولياء الله) والخاصة وكبار المسؤولين والموظفين في القصر الفاطمي. وعُقدت مجالس مستقلة للنساء في



٢. مسجد الحاكم، القاهرة

الأزهر، فيما تلقت النساء من الأشراف والأسرة الحاكمة تعليمهن في القصر. ومن الواضح أن الدعاة الإسماعيليين العاملين داخل حدود الدولة الفاطمية، وبعض الدعاة الرئيسيين على الأقل من الناشطين في مناطق غير فاطمية، قد عقدوا مجالس مشابهة لتعليم الأولياء الإسماعيليين حصرياً. واستُخدمت مجالس الحكمة في القاهرة لجمع أنواع مختلفة من الواجبات، بما فيها على وجه الخصوص «النجوى» التي كان الإسماعيليون يدفعونها مقابل حصولهم على التعليم السري. وبمرور الوقت، جُمع العديد من المحاضرات التي تناولت العقائد الإسماعيلية وأُعدت على أيدي، أو لأجل، الدعاة الرئيسيين المتنوعين، ودُوّنت كتابة. وبلغ هذا التقليد التعليمي الفاطمي البالغ الأهمية ذروته في «المجالس المؤيدية»، وهي مجموعة من ٨٠٠ مجلس لداعي الدعاة المؤيد في الدين الشيرازي. وكان أبناء النعمان وأحفاده الذين تولّوا بعده منصب قاضي القضاة، مكلفين أيضاً أمور الدعوة بما أنهم كانوا يعقدون «مجالس الحكمة» في القصر الفاطمي في القاهرة. لكن، منذ زمن الحاكم، أُوكلت مسؤولية رئاسة القضاء والدعوة إلى أشخاص

مختلفين، مع المحافظة على أسبقية قاضي القضاة على داعي الدعاة في المكانة والجلوس في الاحتفالات.

كانت الدعوة تحت الرعاية الشاملة لإمام الزمان الإسماعيلي، الذي كان يصدّق على سياساتها وتعاليمها. أما داعي الدعاة، فكان الرأس الإداري لتنظيم الدعوة. وكان تحت الإشراف الوثيق للإمام، ويعاونه عدد من الدعاة المساعدين. ومن الواضح أن داعي الدعاة كان مسؤولاً عن تعيين دعاة الأقاليم داخل حدود الإمبراطورية الفاطمية. وقد أقام أولئك الدعاة، الذين عملوا نواباً لداعي الدعاة وممثلين للدعوة الهادية، في العديد من المدن المصرية إضافة إلى المدن الرئيسية في المقاطعات الفاطمية، كدمشق وصور وعكا والرملة وعسقلان(١٧٧). كما نشط الدعاة الإسماعيليون في بعض المناطق الريفية السورية أيضاً، ولا سيما في جبل السمّاق، جنوب - غرب حلب. ويبدو أن داعي الدعاة قد أدّى دوراً رئيسياً أيضاً في اختيار دعاة المناطق غير الفاطمية. ولا يتوفر لدينا المزيد عن ذلك في ما يتعلق بوظائف داعي الدعاة، الذي جعل مركز قيادته في القاهرة، والذي كانت مرتبته تلي مرتبة القضاة في الاحتفالات والمناسبات، في حال لم يكن كلا المنصبين في يد الشخص نفسه(١٧٨). وحتى لقب داعي الدعاة، الذي يتكرر ذكره في المصادر غير الإسماعيلية، فإنه نادراً ما يظهر في النصوص الإسماعيلية. ونجد في تلك المصادر الفاطمية الإسماعيلية التي تشير إلى مختلف مراتب الدعوة، أن مصطلح «باب» (وأحياناً باب الأبواب) قد خصص للشخصية التي تلي الإمام مباشرة. وهكذا، كانت رتبة «الباب» في المصطلحات الدينية الإسماعيلية، معادلاً دقيقاً للمصطلح الرسمي لرتبة «داعي الدعاة». وعلى سبيل المثال، فقد أطلق الداعي إدريس والعديد من الكتّاب الإسماعيليين الآخرين(١٧٩) لقب «باب» المستنصر على المؤيد الشيرازي، بينما سمّاه المؤرخون السنة داعي الدعاة(١٨٠). وعند حميد الدين الكرماني إشارات متنوعة إلى مركز «الباب» وأهميته ومدى قربه من الإمام(١٨١). وتؤكد مصادر إسماعيلية أخرى أن «الباب» في مصر الفاطمية كان أول شخص يتلقى تعاليم الإمام، فكان بهذا النحو الناطق باسم الإمام. ويوحي الأدب الإسماعيلي من دون ذكر تفاصيل محددة، بالانطباع بأن «الباب»، الذي

كان عليه بشكل طبيعي أن يكون شخصية إسماعيلية ورعة وذات مؤهلات عالية، كان مسؤولاً عن الإدارة الشاملة للدعوة ولبعض سياساتها.

ويقدم المؤلفون الإسماعيليون تلميحات عرضية ومتفرقة إلى ما يبدو أنه هيكل تنظيمي محكم للدعوة، يطلقون عليه «حدود الدين» أو «مراتب الدعوة». وعلى الرغم من عدم توفر أية تفاصيل بخصوص تنظيم الدعوة خلال الفترة الفاطمية، إلا أن من المؤكد أن هذا التنظيم قد تطور بمرور الوقت واكتسب شكلاً محدداً خلال عهد الحاكم، وبحلول زمن داعي الدعاة المؤيد أصبحت هرمية الدعوة محددة أخيراً. وشهدت مصطلحات الدعوة، في الوقت نفسه، تطوراً خاصاً بها. فقد استُعملت أسماء مختلفة لمناصب الدعوة خلال الفترة الفاطمية المبكرة استعملها مؤلفون إسماعيليون من الفرس واليمنيين، من أمثال أبي حاتم الرازي وجعفر بن منصور اليمن. غير أن بعض التسميات الأقدم كانت قد خرجت من الاستعمال بحلول زمن المستنصر. وتجب الإشارة إلى أن الهرمية التنظيمية التي نجدها في النصوص الفاطمية كانت تشير إلى حالة مثالية أو طوباوية تتحقق عندما يصبح الإمام الإسماعيلي حاكماً للعالم بأكمله، ولا تشير إلى حدود فعليين قائمين في أية فترة زمنية بعينها. وبكلمات أخرى، فإن من المؤكد أن مراتب الدعوة المختلفة المذكورة في هذه المراجع لم يكن يشغلها أصحابها بالفعل في جميع الأوقات، وأن بعضها لم يُشغل البتة.

لقد نُظِّمت الدعوة الفاطمية بشكل هرمي، وذلك انسجاماً مع الأهمية الخاصة التي أولاها الفكر الإسماعيلي الفاطمي للهرمية. وبالفعل، فقد كانت هناك مشابهة وثيقة ما بين تنظيم الدعوة الفاطمية الهرمي الأرضي بمراتبه الأرفع شأناً: مراتب الناطق والوصي (الأساس) والإمام، والتنظيم الهرمي الروحاني أو الكوني الذي تطوّر في الفكر الفاطمي. وثمة روايات مجتزأة متنوعة تتعلق بمراتب الدعوة أو الحدود التي تلي الإمام وبابه. ويتفق جميع الإسماعيليين على أن العالم، أو الجزء غير الفاطمي منه على ما يُظن، قد قُسِّمَ إلى اثنتي عشرة جزيرة للقيام بأغراض الدعوة، وكل جزيرة تمثل منطقة منفصلة ومستقلة بنحو ما وذلك لتسهيل تغلغل الدعوة ونشرها. وعثرت الأبحاث التي جرت لهذا الكتاب على

لائحة بهذه المناطق الاثنتي عشرة للدعوة، التي يُشار إليها عادة باسم «جزائر الأرض»، في مصدر فاطمي واحد فقط هو بالتحديد كتاب باطني للقاضي النعمان يعود إلى القرن الرابع/ العاشر. وطبقاً لهذا المصدر[١٨٢]، فإن هذه الجزائر هي: العرب والروم (البيزنطيون) والصقالبة (السلاف) والنوب (النوبيون) والخزر والهند والسند والزنج (الأفارقة) والحبش (الأحباش) والديلم (وهي ربما كناية عن الفرس) والصين والبربر. والظاهر أن هذه الجزائر قد رُسمت على أساس من الاعتبارات الجغرافية والعرقية واللغوية مجتمعة. ونجد اللائحة نفسها، باستثناء اختلاف وحيد هو استبدال النوب بالأتراك، وواضح أنها اشتُقت من كتاب النعمان أو من مصدر آخر يعود إلى الفترة نفسها، نجدها قد وردت في كتابٍ كُتب في القرن السادس/ الثاني عشر للمؤلف الإسماعيلي اليمني علي بن الحسين القرشي (ت. ٥٥٤/ ١١٥٩)[١٨٣]. وإنه لأمر هام الإشارة إلى أن خراسان، التي زُعم أن ناصر خسرو قد أصبح حجة لها في النصف الثاني من القرن الخامس/ الحادي عشر، لم تُذكر كجزيرة في لائحة النعمان. غير أن معاصر النعمان الواسع الاطلاع، ابن حوقل، وربما كان إسماعيلياً وسافر بنفسه عبر شرق فارس وما وراء النهر قرابة ٣٥٨/ ٩٦٩، يذكر خراسان كجزيرة من جزائر الدعوة الفاطمية (دعوة أهل المغرب)، مضيفاً إلى ذلك أن الإسماعيليين البلخيين في شرق فارس كانوا ينتمون إلى تلك الجزيرة[١٨٤]. ومن الممكن أيضاً أن تكون خراسان قد ضُمّنت في جزيرة الهند. ومن بين المناطق الأخرى التي عُدّت جزائر في الأزمنة الفاطمية، تجدر الإشارة إلى اليمن والعراق. وقد وُضعت كل جزيرة من هذه الجزائر تحت إمرة داعية من أصحاب المراتب العالية سُمّي الحجة، كما سُمّي النقيب واللاحق واليد أيضاً، سجّلَ ذلك المؤلفون الإسماعيليون من الفترة الفاطمية المبكرة. وكان الحجة هو داعي الدعاة والممثل الأعلى للدعوة في المنطقة الخاضعة لسلطته. واحتل أربعة من الحجج الاثني عشر الذين خدموا الإمام، مراكز خاصة تماثل مراكز الأشهر المقدسة الأربعة بين أشهر السنة الاثني عشر[١٨٥].

ويتلو الباب والحجج الاثني عشر، في سلّم هرم الدعوة، عدد من الدعاة

العاملين في كل جزيرة ومن مختلف المراتب[١٨٦]. وتميّز المصادر فئات ثلاثاً من مثل أولئك الدعاة الذين هم وفقاً لتسلسل أهميتهم: داعي البلاغ والداعي المطلق والداعي المحدود (أو المحصور) وليس معروفاً لدينا نوعية الوظائف التي كانت تُسند إلى أولئك الدعاة، وإن كان الثالث منهم كما يظهر، المساعد الرئيسي للداعي المطلق، الذي يصبح المسؤول الرئيسي عن الدعوة ويتصرف بصلاحيات مطلقة في غياب حجة المنطقة وداعي البلاغ. ويبدو أن داعي البلاغ- قد عمل صلةً ما بين القيادة المركزية للدعوة في العاصمة الفاطمية والقيادة المحلية في الجزيرة. وأخيراً كانت هناك رتبة مساعد الداعي، المسمّاة المأذون. وقد ورد ذكر فئتين على الأقل لهذه الرتبة في الهرم التنظيمي هما تحديداً فئة المأذون المطلق، الذي أُطلق عليه اسم المأذون فحسب، وفئة المأذون المحدد (أو المحصور)، الذي سُمّيَ بالنتيجة المكاسر. وكان المأذون المطلق، الذي كثيراً ما أصبح داعية، مخولاً أخذ العهد أو الميثاق، وشرح شؤون الدعوة المتنوعة وتنظيماتها للملقنين. أما المكاسر (وتعني حرفياً من يقوم بمهمة الإقناع)، الذي تمتع بسلطة محدودة، فقد كان مسؤولاً عن جذب المستجيبين المحتملين بنحو رئيسي. وكان في قاعدة الدعوة، ولكن ليس كمرتبة في هرمها، الملقنون العاديون الذين أُطلق عليهم اسم المستجيبين. وجرى في بعض الأحيان تمييز درجتين من الإسماعيليين العاديين، هما تحديداً درجة مؤمن البلاغ أو المؤمن فحسب، وهو العضو الملقن الرئيسي في الجماعة، ودرجة المستجيب، وهو المبتدئ أو المرشح للتلقين. وفي جميع الأحوال، فإن الأعضاء الملقنين في الجماعة، الذين أصبحوا ينتمون إلى أهل الدعوة في تلك الآونة، كانوا يمثلون النخبة بالمقارنة مع المسلمين غير الإسماعيليين، أو عامة المسلمين. وورد سرد لمراتب الدعوة هذه، التي بلغ عددها سبعة بدءاً بالباب وانتهاء بالمكاسر، وما يتعلق بها من وظائف رئيسية وما يقابلها من الحدود العلوية، عند الداعي الكرماني الذي جمع أفكار سابقيه المختلفة ونسَّقها[١٨٧]. وقد اعتُمد مخطط الكرماني لهرم الدعوة، وهو الأكثر دقة في نوعه، اعتُمد نظرياً على الأقل، مرسياً الأساس للهرم الذي تبنّته الدعوة الطيبية خاصة في ما بعد.

كان مصطلح «داعي»، الذي يعني «من يقوم بالدعوة»، قد استُخدم لدى عدد من الفرق الإسلامية التي أطلقته على دعاتها الدينيين-السياسيين. وقد استعملته بواكير المعتزلة إلا أنه سرعان ما اقترن بمجموعات شيعية معينة على وجه الخصوص. وتبنّته الدعوة العباسية في خراسان وكذلك كل من الزيدية وبعض غلاة الشيعة ولا سيما الخطّابية. واكتسب المصطلح أعظم تطبيق له عند الإسماعيلية، مع أن المؤلفين الإسماعيليين الفرس من الفترة الفاطمية المبكرة استعملوا تسميات أخرى أحياناً مثل «الجناح» (جمعها أجنحة) كناية عن الداعي[١٨٨]. وعلى الرغم من اختلاف التسميات والمصطلحات، ووجود درجات مختلفة من الدعاة في أية فترة زمنية محددة، فإن الإسماعيليين عموماً هم من استعملوا مصطلح «داعي» منذ أوائل عهدهم، للدلالة على أي ممثل مأذون في دعوتهم، وهو الداعي المسؤول عن نشر المذهب الإسماعيلي وكسب الأتباع المناسبين للإمام الإسماعيلي، أو القائم - المهدي المنتظر للإسماعيلية. وكان الداعي خلال الفترة الفاطمية، إلى جانب ذلك، وكيلاً غير رسمي للدولة الفاطمية يعمل سراً في العديد من المناطق غير الفاطمية، حيث كانت الدعوة تسعى إلى إقامة حكم الإمام - الخليفة الفاطمي.

وعلى الرغم من أهميته الفريدة بالنسبة إلى الإسماعيليين، فإننا لا نكاد نجد شيئاً من كتابات الإسماعيليين عن موضوع الداعي ووظائفه. ولم يخصص القاضي النعمان، المؤلف الفاطمي الأكثر غزارة، سوى فصل قصير واحد من كتبه، وهو الذي يتعلق بالآداب المتبعة مع الإمام، لشرح فضائل الداعي المثالي[١٨٩]. ونجد نقاشاً أكثر تفصيلاً، على الرغم من عموميته أيضاً، يتعلق بمواصفات الداعي الفاطمي وصفاته يتضح أنه المقالة الإسماعيلية المستقلة الوحيدة عن هذا الموضوع، وهي التي كَتبها في أواخر القرن الرابع/العاشر، أحد معاصري النعمان، أحمد بن إبراهيم النيسابوري. ولم تصلنا هذه المقالة بنحو مباشر، بل اقتُبست بالكامل تقريباً في بعض الأعمال الإسماعيلية اللاحقة[١٩٠].

إن الإسماعيلية لم تهدف البتة إلى كسب الأتباع بشكل جماعي، ويؤكد النعمان أن على الداعي معرفة الأفراد المستجيبين معرفة شخصية. ويقول هذا

الفقيه أيضاً إن من واجب الداعي أن يكون مثلاً يحتذى في سلوكه، وأن يتخذ أحكاماً فورية وسليمة في محاسبته الأعضاء المخطئين من جماعته المحلية. وطبقاً لرواية النيسابوري الواسع الاطلاع، فإن تعيين الداعي لا يتم إلا بإذن من الإمام، وما إن يُرسل إلى منطقة معينة، حتى يبدأ بالعمل باستقلالية عن القيادة المركزية، حيث يتلقى توجيهات عامة من الإمام والمسؤولين المركزيين.

في ظل مثل هذه الظروف، كان المرشحون الذين يصبحون دعاة هم فقط أولئك الذين يمتلكون أعلى المؤهلات الثقافية الضرورية بالإضافة إلى الصفات الخلقية والفكرية المناسبة. كما كان على الداعي، بالإضافة إلى امتلاكه قدرات تنظيمية جيدة، أن يكون على معرفة كافية بتعاليم المذاهب الإسلامية والأديان غير الإسلامية، كما يجب أن يكون على معرفة باللغة المحلية وعادات المنطقة التي كان عليه العمل فيها. وكان العديد من الدعاة الإسماعيليين الفاطميين، كما سبقت الإشارة، قد تلقَّوا تدريباً عالياً في مؤسسات متخصصة متنوعة في القاهرة وأمكنة أخرى، مثل دار العلم والأزهر، وذلك قبل إرسالهم إلى ميدان العمل. وما يشهد على الدرجة الرفيعة من التعليم الذي حصل عليه الدعاة الفاطميون، الذين كان عدد منهم من المفكرين والباحثين المبرزين، أن جُلَّ ما وصلنا من الأدب الإسماعيلي من الفترة الفاطمية كان من نتاج هؤلاء الدعاة، الذين كانوا ضالعين في اللاهوت والفلسفة وميادين أخرى من ميادين المعرفة. كما كان الداعي مسؤولاً أيضاً عن تدريب دعاته المأذونين والإشراف على تعليم المستجيبين. ويذكّرنا النيسابوري أيضاً أن في حالة شعور الداعي بأنه غير قادر على القيام بواجباته على أكمل وجه فإنه لم يكن يتردد في إخبار إمامه بذلك وتقديم استقالته من منصبه. والصورة الكلية التي تبرز من هذه الروايات المختصرة، وكذلك من الشواهد المتعلقة بالعلاقات بين الفاطميين ودعاتهم في بقية الأقاليم، ولا سيما في اليمن والسند، هي أنه ما إن يتم تعيين أولئك الدعاة الإقليميين حتى يمارسوا عادة قدراً كبيراً من الاستقلال في نشاطاتهم. ومع ذلك، كان هناك قدر كبير من الاتصال والمراسلة بين الدعوة المحلية في أية منطقة والإدارة المركزية للدعوة الفاطمية. وكان ذلك بين الحجة والدعاة

الإقليميين الأقل شأناً من جهة، والإمام وبابه (داعي الدعاة) من جهة أخرى.

وكما هي الحال مع العديد من جوانب الدعوة الأخرى، فإننا لا نكاد نعرف شيئاً تقريباً عن الطرائق التي استخدمها الدعاة في كسب المستجيبين الجدد وتثقيفهم. ومما لا شك فيه أنه جرى اتباع أساليب مختلفة مع الناس من أصحاب الأديان والخلفيات الاجتماعية - الإثنية المختلفة. وفي مخاطبتهم لمستجيب واحد كل مرة، كان الدعاة يعالجون كل حالة بشكل فردي مع الأخذ بعين الاعتبار حالة المستجيب الخاصة. إلا أن العديد من المصادر السنية التي تستقي معلوماتها بنحو رئيسي من روايات ابن رزام وأخي محسن المعادية للإسماعيليين، تتحدث عن نظام من سبع أو تسع درجات من التلقين في الإسماعيلية[١٩١]. وثمة مصادر أخرى معادية للإسماعيليين تناقش نمطاً آخر من نظام النشاط المتدرج، مطلقة اسماً مختلفاً على كل مرحلة في عملية (سلخ المستجيب عن دينه السابق والسير به على درب الإلحاد والكفر)[١٩٢]. ولا يتوفر دليل على وجود مثل هذا النظام التدرجي المحدد في الأدب الإسماعيلي، مع أن من المؤكد أن قدراً معيناً من التدرج كان ضرورياً من ناحية بيداغوجية في عملية تلقين المستجيبين وتثقيفهم. ويروي النيسابوري، على سبيل المثال، أنه كان منتظراً من الدعاة القيام بتثقيف المستجيبين بأسلوب متدرج، أي لا يكشفون لهم عن مقدار كبير من المعارف في وقت واحد كي لا تختلط عليهم الأمور. واتبعت التدرّجية والانتقال من العلوم الأبسط والظاهرية إلى العلوم الباطنية الأكثر تعقيداً، في إعداد المحاضرات (أو المجالس) الخاصة بالإسماعيليين العاديين، وفي المقررات التدريبية لإعداد الدعاة أنفسهم في معاهد القاهرة المتنوعة. وكانت الدعوة الإسماعيلية تُمارس علناً داخل مجال السيطرة للدولة الفاطمية. لكن باستثناء سورية، حيث وُجدت تقاليد شيعية متعددة لقرون، فإن نجاح الدعوة الفاطمية في مجال سيطرتها وأملاكها الممتدة من شمال أفريقيا إلى فلسطين وأجزاء من سورية في أوقات مختلفة، ما كان سوى نجاح محدود جداً ومؤقت. وفي الأراضي غير الفاطمية، أي الجزائر، حققت الدعوة الإسماعيلية نجاحاً مستديماً. إن بقاء الإسماعيلية بعد الانقسام النزاري - المستعلي وسقوط الأسرة الفاطمية الحاكمة هو فعلاً شهادة على إنجازات الدعاة العاملين

خارج حدود الدولة الفاطمية، وخاصة في اليمن وفارس، حيث بقيت الإسماعيلية في صورتيها الطيبية المستعلية والنزارية.

لقد حافظ الإسماعيليون الفاطميون على الإطار العقائدي الأساسي الذي أنشأه أسلافهم الأوائل، إلاّ أنهم عدّلوا تدريجاً جوانب محددة منه. فقد احتفظوا على وجه الخصوص بالتمييز الأساسي بين الجانبين الظاهري والباطني للدين، وبالنظرة الأقدم إلى التاريخ على أنه مجموعة من الأدوار النبوية، بينما أدخلوا تغييرات جذرية على كوزمولوجية ما قبل العهد الفاطمي. وأصبحوا في تلك الفترة، بالمقارنة مع الإسماعيليين الأوائل، الذين كانوا يميلون إلى تأكيد أهمية الباطن، أصبحوا يصرّون على المساواة في الأهمية بين كل من الباطن والظاهر، وعدّوهما بُعْدَين متممين للدين. وتبنّت الدعوة الإسماعيلية الفاطمية، بالنتيجة، موقفاً معارضاً للميول الإباحية في بعض دوائر الإسماعيلية الأكثر راديكالية. وتتجلى أصول هذه الميول، التي أظهرها الدعاة الذين نظّموا الحركة الدرزية أو تلك التي ناصرها القرامطة أو حتى أولئك الإسماعيليون المنشقون داخل المعسكر الفاطمي، تتجلّى على العموم في تلك الحماسة الشديدة للباطن. وهناك العديد من الإشارات في كل عمل تقريباً من أعمال الأدب الفاطمي إلى ضرورة الحفاظ على توازن حذر بين الظاهر والباطن، مع التأكيد أن أحدهما لا يمكن أن يوجد بنحو مفهوم من دون وجود الآخر(١٩٣). وهكذا، احتفظ التأويل أو التفسير الباطني، المطلوب من أجل استخراج الحقائق المستورة في الباطن، بأهميته في الفكر الإسماعيلي الفاطمي. وكان التأويل امتيازاً محصوراً بالإمام الإسماعيلي، وهو وحده القادر على إيصال مثل تلك المعرفة بالمعاني المستورة وراء الفرائض الدينية إلى الأفراد الأدنى في هرم الدعوة. وفي حالة غياب القائم، فإن بالإمكان إيصال هذه الحقائق إلى النخبة من البشرية، أي الجماعة الإسماعيلية أو «أهل الدعوة»، فقط عن طريق الإمام الإسماعيلي الفاطمي ومن يقوم بخدمته من المسؤولين في هرم الدعوة، ولا سيما الحجج الاثنا عشر والدعاة الأدنى مرتبة.

لقد بسط الإسماعيليون الفاطميون عقائدهم وعرضوها بإحكام في ما أصبح يُعرف بالأعمال الكلاسيكية للأدب الإسماعيلي. وانسجاماً مع الهيكل الأساسي

لفكرهم الديني، فقد أولوا اهتمامهم لكل من علمي الظاهر والباطن؛ أي المعرفة الباطنية والظاهرية، التي وَجَدَت تعبيراً لها في أعمال كثيرة تراوحت ما بين الرسائل الفقهية للقاضي النعمان وبين تلك الكتابات الفلسفية واللاهوتية الأكثر تعقيداً للمؤلفين البارزين في تلك الفترة. وتألفت الأعمال التي تناولت ظاهر الدين، وهي التي تعرض العقائد الظاهرية، بنحو أساسي من تلك التي تناولت الفقه وما يتعلق به من موضوعات تعالج الجوانب الظاهرية من الشريعة والفرائض الطقسية للإسلام. أما الأعمال التاريخية، كما سبقت الإشارة، فقد كانت نادرة إلى حد ما عند الإسماعيليين. وكذلك كانت الكتابات التي تتعلق بالتفسير، أي الشرح اللغوي الظاهري والتعليقات التي استُخدمت في شرح المعنى الظاهري للنصوص القرآنية وكانت لها أهميتها عند كل من السنة والشيعة الاثني عشرية، فهي غائبة أيضاً من الأدب الإسماعيلي للفترة الفاطمية. وكان الإمام الحي، بالنسبة إلى الفاطميين الإسماعيليين، هو مستودع المعرفة الصحيحة والمفسر الصادق للمعاني الحرفية والمستورة للنصوص الدينية. ولهذا فإنهم لم يكونوا بحاجة إلى علم تفسير ظاهري مستقل عما كان يشرحه الإمام في ما يتعلق بالقرآن، باستخدام التأويل أو من دونه. وهذا هو السبب في أن الإسماعيليين كثيراً ما أشاروا إلى إمامهم على أنه القرآن الناطق، بالمقابلة مع النص الحقيقي «للكتاب المقدس» الذي نُظر إليه على أنه القرآن الصامت[١٩٤]. ولأسباب مشابهة، فقد أنتج الإسماعيليون أعمالاً قليلة تناولت الحديث، لأن الإمام كان يوفّر في ذلك المجال المعايير اللازمة وأسباب الهداية الضرورية للجماعة[١٩٥]. غير أن الإسماعيليين الفاطميين قبلوا تلك الأحاديث التي رويت عن النبي، وهي التي وصلت إليهم أو جرى تصديقها من أئمتهم، مقرونة بتلك الأحاديث التي رويت عن أئمتهم المعترف بهم، وخاصة أحاديث الإمام الصادق. وقد صنف معظم تلك الأحاديث القاضي النعمان، ولا سيما في كتابيه **دعائم الإسلام وشرح الأخبار**.

وفي حقل العلوم الباطنية، وهي تلك التي كانت وراء جُلّ الكتابات التي أُنتجت في الفترة الفاطمية، قدّم الإسماعيليون الفاطميون أعظم إسهاماتهم في حقل العرفان الشيعي والفلسفة الإسلامية. ومن خلال بسطهم عقائد المذهب

الباطنية، التي شكّلت جوهر العرفان الإسماعيلي، ألَّفَ ذوو الثقافة الرفيعة من الدعاة رسائلهم المتقنة في التأويل والحقائق الفلسفية. وفي ما يتعلق بتطوير نظرياتهم اللاهوتية والفلسفية والميتافيزيقية، أظهر المؤلفون الإسماعيليون البارزون في الفترة الفاطمية الكلاسيكية أصالتهم الفكرية وبراعتهم في معرفة أديان ما قبل الإسلام والكتب اليهودية والمسيحية الدينية، بالإضافة إلى معرفتهم العميقة بالفلسفات الإسلامية والهلينيستية.

كما حافظت الإسماعيلية الفاطمية على الآراء الإسماعيلية المبكرة في ما يتعلق بالتاريخ الديني الدوري وعلم النبوّة، وهي التي تصوّروها مؤلفة من سبعة أدوار، يبدأ كل دور منها بناطق. وبسبب ادعاء الفاطميين الإمامة، فإن عقيدة الإسماعيليين الأوائل بخصوص الإمامة استوجبت إجراء تعديلات في تلك الفترة. واستوجبت هذه التعديلات تسويات في الآراء الأقدم المتعلقة بمدة الدور السادس، أي دور النبي محمد، وبعدد وظائف الأئمة إبان هذا الدور، وبهوية القائم وصفاته. وبما أن الحكم الفاطمي استمر وتواصل والتوقعات الإيسكاتولوجية المتعلقة بالقائم لم تتحقق، فقد تم السماح لمزيد من سبعات الأئمة بالوجود في دور الإسلام الذي صارت مدته تمدد باستمرار في تلك الفترة. وأدى ذلك إلى تأجيل ظهور القائم المنتظر، الذي كان عليه افتتاح الدور الأخير للتاريخ، فترة أخرى أبعد من ذلك في المستقبل. وبحلول زمن المستنصر، أصبح الإسماعيليون الفاطميون يتقبلون حتى تفسيراً روحياً لعودة القائم، بينما كانوا قد سمحوا عموماً بأن يكون القائم شخصاً آخر، من نسل الفاطميين، غير محمد بن إسماعيل، الذي لم يعد يُنتظر أن يعود إلى الظهور جسدياً مرة أخرى.

الإسماعيلية الفلسفية للدعاة الإيرانيين

بحلول نهاية القرن الثالث/ التاسع، كان القسم الأكبر من التراث الفكري للأقدمين قد أصبح في متناول المسلمين. وقد نتج ذلك من حركة الترجمة العظيمة إلى اللغة العربية للعديد من نصوص الحكمة اليونانية. وكانت كتابات أفلاطون وأرسطو وجالينوس والعديد من حكماء اليونان الآخرين قد تُرجمت بداية إلى

اللغة السريانية - الآرامية بصورة أساسية على أيدي باحثين نصارى من سورية وبلاد ما بين النهرين، ثم ترجم هؤلاء هذه المواد إلى اللغة العربية. وبعد الجهود المتفرقة للفترة الأموية، جرى تبنّي حركة الترجمة هذه رسمياً لدى أوائل العباسيين، ولا سيما الخليفة المأمون (١٩٨-٢١٨/ ٨١٣-٨٣٣)، الذي أسس «بيت الحكمة» في قصره في بغداد، وكان عبارة عن مكتبة استضافت أعمال الترجمة المنتظمة لفريق من الباحثين والعلماء. وصار بإمكان المسلمين في تلك الفترة، نتيجة لذلك، التعرف والاطلاع لا على الفروع المختلفة للعلوم اليونانية كالطب والرياضيات فحسب، بل على المنطق والميتافيزيقيا أيضاً[١٩٦].

وفي الفلسفة، كانت كتابات مؤلفين من مدرسة ما تُسمّى بالأفلاطونية المحدثة قد تُرجمت إلى العربية، هي وأعمال كبار فلاسفة اليونان العظام، مع شروحات لها بدءاً من القرن الثالث/ التاسع وفي ما بعد ذلك. وقُدِّرَ لهذه المواد والأعمال الأفلاطونية المحدثة العربية أن يكون لها تأثيرات إلقاحية على تطور الفلسفة الإسلامية عموماً والفكر الإسماعيلي من الفترة الفاطمية خصوصاً. وكان تأسيس الأفلاطونية المحدثة، المصطلح الذي صاغه مؤرخو الفلسفة العصريون، قد تم على يدي أفلوطين (ت. ٢٧٠م)، المعروف عند المسلمين بالشيخ اليوناني، الذي أعاد صياغة أفلاطون بأسلوب أصيل. وبعد إسهامات عدد من تلامذة أفلوطين، ولا سيما بورفيري (ت. ٣٠٠م) وتلميذ الأخير إيامبليخوس (ت. حوالى ٣٣٠م)، تلقت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة تنظيمها الرئيسي على يدي بروكليس الأثيني (ت. ٤٨٥م).

لم يميز المسلمون عموماً بين المدارس الفلسفية اليونانية المتنوعة، إلا أنهم عدّوا أرسطو ممثلها الأسبق. وهذا يفسر استعدادهم لنسبة الكثير من الفصول الزائفة إلى أرسطو، وهي نصوص اكتسبت شعبية مبكرة في المناخات الفكرية الإسلامية. وكانت قد ظهرت، بحلول القرن الرابع/ العاشر العديد من الرسائل العربية التي ضُمّنت عقائد أفلاطونية محدثة من جذور ضاربة في تعاليم أفلوطين وغيره من فلاسفة اليونان. ومع أن بعض هذه النصوص كانت قد تُرجمت إلى العربية تحت مسميات مؤلفيها اليونانيين الصحيحة، إلا أن أكثريتها حملت نسباً

زائفاً، وخاصة إلى أرسطو. والأسبق من بين المواد الخاصة بالأفلاطونية المحدثة باللغة العربية، وهي المواد التي أسهمت في بث الأفلاطونية المحدثة بين المسلمين وأثّرت أيضاً في الدعاة الإسماعيليين والقرامطة في الأراضي الإيرانية، تلك التي مثّلت إعادة صياغة مبسطة لأقسام من العمل الرئيسي لأفلوطين بعنوان **الإنياده**. وجرى تداول هذه الرسالة، التي لا تزال موجودة بصيغتها «الطويلة» و«القصيرة» على أنها رسالة «ثيولوجيا» (أثولوجيا بالعربية) لأرسطو. وكان للدعاة الإسماعيليين والباحثين المسلمين الآخرين وصول أيضاً إلى كتاب **كلام في محض الخير**، الذي هو عمل آخر زائف منسوب إلى أرسطو، وهو في حقيقته إعادة صياغة مبسطة لكتاب بروكليس **عناصر الثيولوجيا**. وعندما بدأت أوروبا العصر الوسيط تطلع في القرن السادس/الثاني عشر على نصوص يونانية في العلوم والفلسفة عبر ترجمتها من العربية، برز كتاب **كلام** واشتهر في صيغته اللاتينية بعنوان «*liber de causis*» (أو كتاب الأسباب)[١٩٧].

كان تداول هذه الكتابات الأرسطوطالية الزائفة، هي والترجمات العربية الأخرى للنصوص الفلسفية اليونانية، يجري بين الطبقات المتعلمة. وبرهنت عقائدها الأفلاطونية المحدثة على أنها تستهوي مفكرين مسلمين من خلفيات متعددة، تبنّوها وعدّلوها على مدى القرن الرابع/العاشر. وقد أدى ذلك إلى تطور تقليد فلسفي متميز في العالم الإسلامي. وكان النجاح الأولي لهذا التقليد الفلسفي، الذي ابتدأه الكندي (ت. ٢٥٦/ ٨٧٠)، قد وجد تطبيقه الكامل في أعمال الفارابي (ت. ٣٣٩/ ٩٥٠)، المشهور بلقب «المعلم الثاني» في الفلسفة، بعد أرسطو، في العالم الإسلامي، وعند ابن سينا (ت. ٤٢٨/ ١٠٣٧)، المشهور عند الأوروبيين من العصر الوسيط باسم (Avicenna). وألّف كلا هذين الفيلسوفين المسلمين من المقاطعات الإيرانية الشرقية بين ميتافيزيقيا أرسطو ومجموعة متنوعة من عقائد الأفلاطونية المحدثة. كما كانت الأفلاطونية المحدثة جذّابة على نحو خاص للدوائر الفكرية في نيسابور وغيرها من مدن خراسان، التي كانت منطقة هامة، هي ومنطقة ما وراء النهر، لتطور الفلسفة الإسلامية.

وكانت النصوص الأرسطوطالية الزائفة وفلسفتها الأفلاطونية المحدثة قد

اجتذبت أيضاً انتباه دعاة الإسماعيليين والقرامطة المنشقين في الأراضي الإيرانية، العاملين خصوصاً في مناطق الجبال وخراسان وما وراء النهر. وفي خلال القرن الرابع/العاشر شرع أولئك الدعاة بملاءمة العلوم الدينية الشيعية الإسماعيلية مع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. وقاد هذا التقابل بين العقل والتنزيل، أو الفلسفة والعلوم الدينية، إلى تطوير تقليد فكري فريد من «الثيولوجيا الفلسفية» عند الإسماعيلية، وهو تقليد سُمّي في العصور الحديثة «الإسماعيلية الفلسفية». ومن الواضح أن محمداً النسفي، داعي دعاة خراسان وما وراء النهر، كان أقدم الدعاة الإيرانيين الذين أدخلوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة إلى علومهم الدينية ونظامهم الفكري الخاص. وقد يكون أيضاً أول الدعاة الإيرانيين في نشره لأفكاره كتابة. فألّف **كتاب المحصول**، حوالى عام ٣٠٠/ ٩١٢ ولخّص فيه آراءه ولم تكتب له النجاة، لكننا نعلم أنه جرى تداوله على نطاق واسع، واكتسب الكثير من الشهرة بين الدوائر القرمطية المنشقة. لقد كتب النسفي وغيره من دعاة الأراضي الإيرانية الأوائل، كأبي حاتم الرازي وأبي يعقوب السجستاني، كتبوا للنخبة الحاكمة والطبقات المتعلمة من المجتمع بهدف جذبهم فكرياً وكسب دعمهم للدعوة. وهذا قد يُفسّر سبب قيام هؤلاء الدعاة بالتعبير عن «كلام» علومهم الدينية التي تدور حول عقيدة الإمامة الشيعية المركزية، على أساس من المصطلحات والموضوعات الفلسفية ذات النمط الفكري الأكثر حداثة في تلك الفترة دون التخلي عن جوهر رسالتها الدينية.

في مثل هذه الظروف أقدم محمد النسفي وأبو حاتم الرازي، والأسبق منهما أبو يعقوب السجستاني على الكتابة في موضوعات فلسفية متنوعة غابت عموماً عن كتابات القاضي النعمان وجعفر بن منصور اليمن وغيرهم من المؤلفين الإسماعيليين العاملين في الأراضي العربية وشمال أفريقيا، وذلك بالبناء على نمط من «الأفلاطونية المحدثة» كان سائداً بين الدوائر المثقفة في خراسان وآسيا الوسطى. لقد وضع الدعاة الإيرانيون أنظمة ميتافيزيقية معقدة ذات كوزمولوجية أفلاطونية محدثة فيضية متميزة مثّلت أيضاً التقليد الأقدم عهداً للثيولوجيا الفلسفية في الشيعية.

كما دخل الدعاة الإيرانيون، الذين اهتموا بالفلسفة، في مناظرات ونقاشات دينية دامت طويلاً. فقد تعرض كتاب النسفي، **المحصول**، للانتقاد من داعي الري ومعاصر النسفي، أبي حاتم الرازي، الذي خصص **كتاب الإصلاح** لتصحيحه. وكان أبو حاتم مهتماً على نحو خاص بتصحيح الميول الإباحية التي عبر عنها النسفي. وأثار كتاب أبي حاتم، **الإصلاح**، ردة فعل من خليفة النسفي في خراسان، السجستاني، الذي كتب عملاً خاصاً سمّاه **كتاب النصرة** للدفاع عن جوانب من آراء النسفي ضد انتقادات أبي حاتم. وقد فُقِدَ أيضاً كتاب السجستاني **النصرة** الذي صنفه قبل الانضمام إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية، إلا أنه مُقتبس باستفاضة، إلى جانب كتاب **الإصلاح** و**المحصول**، في كتاب الداعي الكرماني، **كتاب الرياض**. وقد عرض الكرماني في كتابه **الرياض** هذه المناظرة من وجهة نظر الدعوة الفاطمية[١٩٨]، مع اقتباسات مستفيضة من الأعمال الثلاثة، وتبنّى خاصةً آراء أبي حاتم ضد النسفي في تأكيده ضرورة الجانبين الظاهري والباطني للشريعة وعدم الاستغناء عنهما. وهذا قد يفسر سبب تقدير الدعوة الإسماعيلية الفاطمية لكتاب أبي حاتم الرازي، **الإصلاح** باعتباره النص المبكر الوحيد الذي له صلة بهذه المناظرة. كما هاجم ناصر خسرو في وقت لاحق الميول الإباحية للنسفي والسجستاني، وكان يعكس في ذلك، كما هي الحال مع الكرماني، موقف الدعوة الإسماعيلية الفاطمية[١٩٩].

لقد تصوّر النسفي وأبو حاتم كلاهما تاريخاً دينياً على أساس منهج إسماعيلي مؤلف من سبعة أدوار، يبتدئ كل واحد منها بظهور نبي ناطق يعلن شريعة جديدة وديناً جديداً، ولو أنهما اختلفا بخصوص بعض التفاصيل[٢٠٠]. وطبقاً للنسفي، فإن أول النطقاء السبعة، آدم، لم يعلن أية شريعة، وقد علّم عقيدة التوحيد من دون فرض أية طقوس، أو فرائض دينية. وفي جميع الأحوال، لم يكن في الدور الأول كائنات إنسانية أخرى إلى جانب آدم، ولذلك لم تكن هناك حاجة فعلية إلى أية شريعة. لذا كان أول ناطق يعلن شريعة هو نوحاً، الذي كانت كائنات إنسانية أخرى موجودة مع بداية دوره، وأصبحت هناك حاجة إلى شريعة دينية في تلك الفترة. وبالمثل، لم يكن الناطق السابع، القائم محمد بن إسماعيل، ليعلن أية

شريعة ما دامت وظيفته هي الكشف عن المعاني الباطنية لجميع الشرائع السابقة. وكان محمد بن إسماعيل قد اختفى في غضون ذلك، مثل الناطق الخامس المسيح، لكنه سيعود إلى الظهور في القريب العاجل. والظاهر أن النسفي كان يعتقد أيضاً بأن دور الإسلام قد انتهى مع أول ظهور لمحمد بن إسماعيل. وبكلمات أخرى، فإن دور اللاشريعة السابع كان قد سبق له أن بدأ، وأنه لن يكون في ذلك الدور، بالمقابلة مع الأدوار الستة السابقة، أئمة بعد ذلك، بل لواحق جزائر الأرض الاثنتي عشرة. وفي هذا تكمن الميول الإباحية التي واجهت رفضاً قوياً من أبي حاتم، الذي اعتقد أن الحقائق الباطنية كلها تتطلب بالضرورة وجود شريعة ظاهرة منزلة.

وردّ أبو حاتم الرازي على آراء النسفي بمناقشات مستفيضة تبيّن أن آدم أعلن شريعة، على الرغم من أنه لا يمكن تصنيفه ضمن جماعة أولي العزم من الأنبياء، وذلك لأنه لم ينسخ شريعة لأي ناطق سابق[٢٠١]. وبطريقة مشابهة، فإن الناطق السابع الذي هو نفسه لن يأتي بأية شريعة، لن ينسخ شريعة الإسلام، إنه فقط يُظهر صراحة معناها المستور. غير أن أبا حاتم يعتقد أنه لن تكون هناك أعمال في الدور السابع. ومن أجل تجنب النتيجة التي توصل إليها النسفي ومفادها أن دور اللاشريعة السابع قد ابتدأ مع الحضور الأول لمحمد بن إسماعيل، فقد أدخل أبو حاتم مفهوم الفترة المؤقتة. وكانت هذه الفترة قد امتازت بغياب الأئمة، وهي تحدث في نهاية كل دور نبوي، أي في الفترة بين غياب الإمام السابع لذلك الدور ومجيء ناطق الدور التالي. ويتولى اللواحق الاثنا عشر إبّان الفترة المؤقتة هذه، أو دور الفترة، زمام القيادة، بينما يقوم واحد منهم بالعمل خليفة للإمام السابع الغائب ويتمتع بهذا الشكل بحق الحاكم المسؤول بين اللواحق. والجدير بالإضافة هنا أن هذا هو أقدم استعمال لمصطلح «خليفة» لدى مؤلف إسماعيلي. وطبقاً لأبي حاتم الرازي، فإن «فترة» من هذا النوع قد حدثت عقب اختفاء محمد بن إسماعيل دلّت ضمناً على أن الدور السادس، أو دور الإسلام، لمّا ينقضِ بعد. ويفشل أبو حاتم أيضاً في إيجاد أية موازنة بين غيبة الناطق السابع واختفاء الناطق الخامس، المسيح، لأن

رسالة الخير كانت قد اكتملت برحيله من هذا العالم، بينما لم تنتهِ قضية محمد بن إسماعيل باختفائه[٢٠٢].

وبذل النسفي وأبو حاتم الكثير من جهدهما وخيالهما للتوفيق بين بعض الأديان السائدة الأخرى، ولا سيما الزرادشتية أو (المجوسية بالعربية) والصابئة الوارد ذكرها في القرآن ضمن إطار منهجيهما في الأدوار النبوية السبعة، ناسبين هذه الأديان إلى فترات محددة ونطقاء محددين. وقد نسب النسفي الصابئة، الذين كانوا قد اقترنوا في الفترة الإسلامية بكل من المانويين من جنوب العراق والجماعة المشركة في حرّان في منطقة ما بين النهرين، نسبهم إلى دور الناطق الخامس، المسيح. ولذلك، فقد عُدّت عقائدهم مشتقة من المسيحية بنحو أساسي. ويتفق أبو حاتمٍ مع النسفي في نسبة دين الصابئة إلى دور المسيح، مضيفاً أن هذا الدين كان قد أُسس في الأصل على يد لاحق يعود إلى تلك الفترة لم يكن هو نفسه ناطقاً ولم يعلن أية شرائع جديدة في كتابه المسمّى «الزبور». غير أن السجستاني أكد في ما بعد أيضاً أن العقيدة الأصلية لمؤسس الدين الصابئي تعرضت للتشويه إبّان الفترة المؤقتة للدور الخامس على يد الخصوم مثل ماني وبردسان (أو ابن ديصان) ومارسيون، الذين أساؤوا تفسير العقيدة. ومن جهة أخرى، فقد اعترض أبو حاتم على نسبة النسفي للزرادشتية إلى دور الناطق الثالث إبراهيم. وأيد السجستاني، كما في حالات أخرى، رأي النسفي بهذا الخصوص عاداً زرادشت داعياً كإبراهيم[٢٠٣]. وطبقاً لأبي حاتم، فإن الزرادشتيين (أو المجوس) يعودون إلى دور الناطق الرابع، موسى، وأن زرادشت كان أحد لواحق ذلك الدور، حيث جرت توليته إبّان الفترة المؤقتة لذلك الدور. إلا أن عقيدة زرادشت الأصلية تعرضت للتشويه أيضاً على يد الخصوم مثل مزدك[٢٠٤].

ودافع أبو يعقوب السجستاني عن موقف النسفي ضد انتقادات أبي حاتم. وقد اعتقد هو أيضاً أن آدم لم يأت بشريعة، ومنهاجه التاريخي يتطابق مع منهاج النسفي[٢٠٥]. ويشرح أن بين كل ناطقَين سبعة أئمة يصبح آخر واحد منهم نبياً ناطقاً للدور التالي. لكن لن يكون هناك أئمة آخرون في الدور الأخير بعد القائم، وذلك عندما تبتدئ فترة اللواحق والخلفاء الذين يتلونه في هذا العالم[٢٠٦]. ويرى

السجستاني، عندما كان مؤيداً للنسفي، أن دور الإسلام قد انتهى أيضاً مع مجيء القائم محمد بن إسماعيل. لكن، مع مرور الوقت، عمل السجستاني على تعديل بعض أكثر آرائه راديكالية. ففي كتابه، **إثبات النبوات**، على سبيل المثال، يؤكد أنه ليس ممّن يتبعون طريق التأويل ويهملون الفرائض والتعاليم الدينية[٢٠٧]. ويؤكد السجستاني، خلافاً لأبي حاتم، أن الإمامة ووظيفة خلفاء القائم ستبقى في ذرية محمد، «خاتم الأنبياء»، حتى يوم القيامة. والأهم من ذلك، خلافاً لرأيه الذي عبّر عنه في كتابه الخاص **كتاب النصرة**، أننا نراه في تلك الفترة يسمّي هؤلاء الخلفاء الذين سيقومون بأعمال القائم (الأئمة)[٢٠٨]. لقد اقترب السجستاني في هذه النصوص من عقيدة المعز الإصلاحية بوضوح. ومما لا شك فيه أن السجستاني قد اعترف بإمامة الفاطميين منذ زمن تأليفه كتاب **إثبات النبوات** على الأقل.

عمل النسفي وأبو حاتم، والسجستاني في ما بعد، على صياغة نظمهم الميتافيزيقية الخاصة وبلورتها إبّان النصف الأول من القرن الرابع/العاشر، ثم أصبحوا تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير، ولا سيما بمفهومها عن الإله الذي لا يُعرف (أو المجهول) ونظرية الانبعاث والسلسة الهرمية للموجودات. فمثَّلت تغييراً بالغ الأثر في نظرية الخلق عند أوائل الإسماعيليين، ولم يتبنَّوا عقائد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كلها، وذلك لأنه كان عليهم ضمّ هذه الأفكار المستعارة ودمجها في منظور إسلامي. وكانت النتيجة أن طوّر دعاة الأراضي الإيرانية طرازهم الفريد من الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والأنثروبولوجيا الروحانية. وعلى أساس الكتابات الباقية للسجستاني، تمكن الباحثون العصريون من دراسة أصول الإسماعيلية الفلسفية وتطورها المبكر ودراسة كوزمولوجيتها بالصورة التي صيغت فيها إبّان القرن الرابع/العاشر[٢٠٩].

إن الله، بموجب الكوزمولوجية الإسماعيلية المصطبغة بالأفلاطونية المحدثة، التي جرت مناقشتها باستفاضة عند السجستاني في كتابه **الينابيع** وفي أعمال أخرى، مُنزَّه بشكل مطلق وخارج حدود الفهم والصفات والوجود وعدم الوجود، وهو بالتالي غير قابل للمعرفة بأي وجه. وكان مفهوم الله هذا، الذي

يذكرنا كثيراً بمفهوم الإله الأفلاطوني المحدث عند اليونان الذي يعجز عنه الوصف، يتفق بشدة مع المبدأ الإسلامي الأساسي للتوحيد، الذي يؤكد الوحدانية المطلقة لله. وهكذا، يمكن لهذا الركن الأساسي للأفلاطونية المحدثة أن يجد قبولاً جاهزاً في اللاهوت الإسماعيلي الذي التزم توحيداً صارماً وكان تنزيلياً في صميمه أكثر منه عقلانياً. وهذا هو سبب تأكيد السجستاني أن عبادة الإله المجهول والتمسك بالتوحيد يتطلبان، إنكار كل من التشبيه، والعقائد الأكثر راديكالية المناوئة للتشبيه كتلك التي قال بها المعتزلة العقلانيون، لأن الدعوة إلى العقائد الأخيرة سوف يعني ارتكاب التعطيل بحق الجوهر الإلهي[٢١٠].

غير أن الإسماعيليين أدخلوا فعلاً بعض التعديلات الأساسية على المرحلة التالية من العقيدة الكوزمولوجية الانبعاثية التي أخذوها عن الأفلاطونيين المحدثين، وجعلوها تنسجم مع معتقداتهم الإسلامية ومع النظرة القرآنية للخلق. وعوضاً عن جعل العقل، الذي يسمّيه الأفلاطونيون المحدثون *(nous)*، ينبعث مباشرة وبشكل غير طوعي عن مصدر الكينونة، أو الواحد، كما هي الحال مع أفلوطين ومدرسته، فإن الله، في نظام الدعاة الإيرانيين، يأتي بالخلق إلى الوجود من خلال أمره الإلهي، أو كلمته، في عمل إبداعي أزلي يتخطى حدود الزمان، وهذا يعني أن الخلق في السابق كان شيئاً عدماً. من هنا كان بالإمكان تسمية الله بالمبدع، وأن أمره أو كلمته الفاعلة هي الوسيط بينه وبين خلقه. والعقل الكلي هو المُبْدَع الأول، ويسمّى أيضاً ببساطة الأول والسابق، لأن الأمر أو اللوغوس يكون متحداً معه في الوجود. والعقل أزلي وساكن وتام في حالتي القوة والفعل كلتيهما[٢١١]. وهو يقابل العدد واحداً، ويسمّى، إذا ما التزمنا التقليد الأفلاطوني المحدث، مصدر كل نور[٢١٢]. وعن العقل، بطريق الانبعاث، صدرت النفس، أو النفس الكلية، التي يُشار إليها أيضاً بالثاني والتالي، وهي تقابل النفس *(psyche)* عند الأفلاطونيين المحدثين. ويجتمع العقل مع النفس في هذه العقيدة الكوزمولوجية أيضاً ليكوّنا معاً الجذرين أو الأصلين الاثنين، أي الثنائية الأصلية للبليروما. والنفس، التي هي الجوهر الثاني، هي أكثر تعقيداً من العقل بكثير لأنها غير تامة (أو ناقصة) وتنتمي إلى مستوى مختلف من الوجود[٢١٣]. والنفس

الناقصة خاضعة للعقل بشكل قاطع وتتطلّب منافع العقل كي تصل إلى كمالها. وتابع الدعاة الإيرانيون سلسلتهم الانبعاثية في كوزمولوجيتهم وصولاً إلى تكوين الإنسان، خارج نطاق المثلث البسيط للواحد والعقل والنفس الذي وصفه أفلوطين، وفي الوقت الذي أقرّوا فيه أن الله كان قد خلق كل شيء في العالمين الروحاني والجسماني دفعة واحدة(٢١٤). ولم تبدأ أجزاء العالم المتنوعة بالظهور إلا بالتدريج من خلال عملية السببية والانبعاث.

إن نقص النفس وتوقها إلى تحقيق الكمال يعبر عن نفسه في الحركة، والحركة هي عرض من أعراض النقص أو الخلل، تماماً كما أن الهدوء والسكينة يعكسان الكمال(٢١٥). فالخاصية الجوهرية للنفس، وفقاً لأفلوطين كما لأفلاطون، هي الحركة، وإن حركة النفس هي ما يسبب جميع أشكال الحركة الأخرى. وتجدر الإشارة إلى أن الزمن بالنسبة إلى السجستاني، كما هو بالنسبة إلى أفلوطين، هو مقياس الحركة الناجمة عن نشاط النفس، وأن نقص النفس أيضاً هو سبب هبوطها في أعماق العالم المادي، فهو الذي يدين بوجوده إلى هذا العيب بالذات. وعن النفس، التي هي مصدر المادة أو الهيولى والصورة(٢١٦)، تصدر الأفلاك السبعة مع نجومها، وتتحرك الأجسام النورانية بحركتها. ثم بعد ذلك نتجت الصفات الأولية الأربعة أو العناصر المفردة، وهي تحديداً الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وتمتزج العناصر المفردة، من خلال ثورة الأفلاك، لتكوّن العناصر المركبة، وهي تحديداً التراب والماء والهواء والنار. ثم تمتزج الجواهر المركبة لتعطي النبات ذا النفس النامية، الذي منه تنشأ الحيوانات ذات النفس الحسية(٢١٧). ومن الأخيرة، ظهر الإنسان ذو النفس الناطقة في النهاية.

ومن أجل نسبة هذه الكوزمولوجية الإسماعيلية الأفلاطونية المحدثة بنحو أكثر وثوقاً إلى التراث الإسلامي، قَرَنَ الدعاة الإيرانيون بعض مفاهيم العالم الروحاني فيها بالمصطلحات القرآنية. وهكذا، صار العقل مقترناً بالقلم والعرش، بينما تمت معادلة النفس باللوح والكرسي(٢١٨). وجرى في الوقت نفسه المزيد من تأكيد المشابهات بين العالم السماوي الروحاني والعالم الأرضي المادي من جهة، وبين الإنسان الذي هو العالم الأصغر والعالم المادي الذي هو العالم الأكبر

من جهة أخرى. وأصبحت هذه الكوزمولوجية، بالنحو الذي هذبها فيه السجستاني، مقبولة لدى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية في وقت ما في الفترة الأخيرة من عهد المعز، وبموافقة الإمام - الخليفة وكجزء من خططه التي وضعها كما هو واضح لكسب ولاء الإسماعيليين الشرقيين المنشقين.

وتابعت مفاهيم معينة من الكوزمولوجية الإسماعيلية الأسبق وجودها في الكوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة التي نسختها وحلّت جزئياً محلها، على الرغم من أن الصفة الأصلية المميزة للعناصر الأقدم زمنياً ووظيفتها لم تعد مميزة ضمن سياقها الجديد. وبالإمكان مقابلة «الأمر» أو «الكلمة»، الذي هو الأمر المبدع أو الخلاّق في العقيدة الجديدة، بـ«كُنْ» في العقيدة الأقدم، فيما صارت مصطلحات «كوني، وقدر، وجد، وفتح، وخيال»، التي حافظ عليها الدعاة الإيرانيون، تفقد في تلك الفترة أهميتها الأصلية. ويمثّل زوج «كوني - قدر» عند النسفي أحرف أيام الأسبوع السبعة، بينما يعدّها السجستاني بمثابة الأحرف العلوية أو الإلهية السبعة التي من خلالها تظهر الصور الروحانية إلى الوجود[٢١٩]. ويطبق أبو حاتم الرازي انبعاثية الأفلاطونية المحدثة على الزوج الكوزمولوجي للإسماعيلية المبكرة، معتقداً أن أحرف «قدر» الثلاثة قد صدرت عن أحرف «كوني» الثلاثة الأولى. وأصبحت كلمتا «كوني» و«قدر» بمعناها العام في تلك الفترة، مرادفتين للعقل والنفس في العقيدة الجديدة. وهكذا، صارت «كوني» مقرونة بالأول والسابق والعقل، و«قدر» معادلة للثاني والتالي والنفس. وشهد على هذا الاقتران أيضاً المؤرخ اليمني الزيدي، مُسَلَّم بن محمد اللحجي، من القرن السادس/ الثاني عشر، الذي يعلق على بعض الإشارات الزيدية الأقدم إلى عقائد الإسماعيليين اليمنيين. وفي إحدى تعليقاته على إشارة «كوني - قدر» لعبد الله بن عمر الهمداني، وهو مؤلف يمني من أوائل القرن الرابع/ العاشر وكتب سيرة ذاتية للإمام الزيدي الناصر لدين الله أحمد بن يحيى (ت. ٣٢٢/ ٩٣٤)، ينصُّ اللحجي على «أنهم يقولون الآن عن ما كانوا يدعونه في السابق بـ«كوني»، السابق، وعن ما اعتادوا تسميته «بقدر»، التالي. . . وعن السابق والتالي يقولون أيضاً «الأصلان الأولان» ذاكرين أن الاثنين هما العقل والنفس اللذان عنهما صدر الجد والفتح

والخيال بشكل انبعاثات»[٢٢٠]. وتجدر الإشارة إلى أن التعاقب الأنثوي - الذكري الأصلي للزوج الأولي صار معكوساً في تلك الفترة، وأن «قدر» أصبحت سابقة لـ«كوني». وفقد الجوهر المؤنث «كوني»، الذي كان قد احتل مكاناً أكثر تفضيلاً في العقيدة الأقدم، أولويته في «الإسماعيلية الفلسفية». وكان العقل، الذي احتل مكان الصدارة في العقيدة الجديدة، مذكراً وتاماً، بينما انحدر الجوهر المؤنث، النفس، إلى الموقع الثاني في تلك الفترة وأصبح متسماً بالنقص والاضطراب.

واكتسبت الكائنات الروحانية الثلاثة، الجد والفتح والخيال، في تلك الفترة، وهي التي احتُفظ بها من الكوزمولوجية الأقدم، مهمة القيام بوظيفة الوساطة بين هرمية الدعوة الأرضية والعقل والنفس، في الوقت الذي استعادت فيه دورها السابق في تسهيل إدراك ما يمكن إدراكه من العالم العلوي لبني البشر[٢٢١]. وهي أيضاً، كما في حالة الكوزمولوجية الأقدم، من النعم الخاصة التي تنعم بمكافآت معينة على الأنبياء النطقاء في التاريخ الديني للبشرية، حيث تأتي بنعم العقل والنفس إلى النطقاء مباشرة. ويمثّل الخماسي المكوّن من الأصلين (العقل والنفس) والجد والفتح والخيال، عند السجستاني في الحقيقة، الحدود الروحانية التي تضع، مع مراتب الدعوة الأرضية الخمسة (الناطق والأساس والإمام واللاحق والجناح) ما سمّاه بول ولكر الهرمية الإيعازية أو الأخلاقية التي تنبع من أصل إسماعيلي تحديداً[٢٢٢]. وجعل السجستاني هرمية الحقيقة المعقولة هذه منسجمة ومتآلفة بطريقة بالغة التعقيد، مع النظام الهرمي المستمد من الأفلاطونية المحدثة، أي العقل والنفس والأفلاك والأنظمة الطبيعية الدنيا، مع وجود الله على قمة كلتا الهرميتين.

وطرح مؤلفو المدرسة الإيرانية «للإسماعيلية الفلسفية» عقيدة النجاة كجزء من كوزمولوجيتهم. وبالفعل، فإن فلسفة السجستاني الأفلاطونية المحدثة ولاهوته الإسماعيلي كانت، وكما كانت الحال مع أسلافه الإيرانيين، ذات صلة وثيقة برؤية إنقاذية لكون يظهر فيه الإنسان كعالم صغير مع نفوس بشرية كأجزاء من النفس الكلية. وتحمل عقيدة الخلاص في طياتها، وبالنحو الذي صاغها فيه السجستاني، علاقة انسجام حميمة مع أفكار أفلوطين المتعلقة بالاتحاد الصوفي

بين الإنسان والواحد، وهو الاتحاد الذي كان، طبقاً للأفلاطونيين المحدثين القدماء، الهدف الأسمى للمسعى الإنساني بكامله. وببنائها بصورة مكثفة على بواعث عرفانية وأفلاطونية محدثة متنوعة، فإن عقيدة النجاة للسجستاني ترتبط أيضاً ارتباطاً وثيقاً مع عقيدته بخصوص النفس وبالنظرة الإسماعيلية الدورية إلى التاريخ. وبالإمكان تفسير هذه الرؤية الإنقاذية على أساس من السلالم أو الدروب الصاعدة والهابطة مع هرمياتها ذات الصلة. ويسير سلّم الهبوط بالخلق من أمر الله عبر هرمية انبعاثية إلى عالم الحقيقة المادية وتكوين الإنسان. ويرسم سلّم الصعود، في مقابل ذلك، صعود النفس الإنسانية، عبر مسعى إنقاذي، باتجاه عالم روحاني أسمى. وهكذا، فإن عقيدة النجاة تمثّل المعادل الضروري للعقيدة الكوزمولوجية في النظام الميتافيزيقي للسجستاني، كما هي الحال مع علماء اللاهوت - الفلاسفة الإيرانيين من مدرسة «الإسماعيلية الفلسفية».

والهدف النهائي لنجاة الإنسان هو تقدم النفس الإنسانية خارج وجود دنيوي مادي محض باتجاه خالقه في مسعى نحو مكافأة روحانية في حياة خالدة في الدار الآخرة. إن هذا المسعى الصاعد على سلّم الصعود - الذي هو عنوان لأحد أعمال السجستاني التي لم تنشر بعد ولها صلة بعقيدة النجاة - يشتمل على تطهير نفس الإنسان بالاعتماد على الهداية المتوفرة من الهرمية الأرضية للدعوة الإسماعيلية. والأمر كذلك لأن الأفراد المأذونين فقط من هرمية الدعوة هذه، هم في موقع الكشف عن «الصراط المستقيم»، الذي يهدي الله من يسير فيه سعياً وراء الحقيقة، ويكافئ نفسه روحانياً يوم القيامة. وتتألف الهرمية الأرضية، في كل دور من أدوار التاريخ الإنساني، من ناطق ذلك الدور وخلفائه الشرعيين. وفي دور الإسلام، فإن الهداية المطلوبة للنجاة تأتي من النبي محمد ووصيه علي والأئمة الإسماعيليين. وتعتمد نجاة الإنسان في هذا النظام على اكتساب نوع محدد من العلم عبر مصدر أو ينبوع من الحكمة. ولا يمكن إيصال هذا العلم إلا عبر هداية المراجع الدينية وهم الوحيدون الحائزون المعنى الحقيقي الباطني للتنزيل في أي دور من الأدوار النبوية، والقادرون على توفير تفسيره الصادق أو تأويله. ولا تستطيع النفس الكلية الناقصة تحقيق كمالها بالفعل إلا من خلال كمال

النفوس الفردية فقط، وهو ما يبلغ مبلغ استعادة البليروما كمالها. وهكذا، يصبح التاريخ الإنساني سجلاً لسعي النفس نحو الكمال، وسجلاً للمنجزات الإنسانية أيضاً، باعتبار أن الإنسان مدعوٌّ للإسهام في تحقيق كمال النفس الكلية[٢٢٣].

وعند تقييم الإسهامات الفكرية لمدرسة الإسماعيلية الفلسفية الإيرانية، فإن موضوعات اللاهوت والفلسفة بحاجة إلى النظر فيها جنباً إلى جنب، حتى ولو أن السجستاني وأسلافه ما كانوا ليعدّوا أنفسهم ينتمون إلى فئة الفلاسفة المسلمين. وقد أنتج الدعاة الإيرانيون موضوعات مركبة من الدين والفلسفة، ومع ذلك، يجدر تذكّر أنهم استخدموا الفلسفة استخداماً قسرياً وفي خدمة مسعاهم الديني، الذي تطلّب في نهاية الأمر هداية الإمام الإسماعيلي وهرمية المعلمين المأذونين منه في تنظيم الدعوة. وهكذا، بقي السجستاني ودعاة آخرون ممن دعوا إلى «الإسماعيلية الفلسفية» دعوة الأوفياء، يعملون على نشر عقيدة الإمامة الشيعية المركزية، غير أن التركيب الفلسفي الفوقي لأنظمتهم عزّز الجاذبية الفكرية لرسالتهم. ويفسّر ذلك سبب التداول الواسع لكتاباتهم في فارس وآسيا الوسطى بين كل من الدوائر الفكرية الإسماعيلية وغير الإسماعيلية. بل إن بعض علماء الدين غير الإسماعيليين، كأبي منصور الماتُريدي (ت. ٣٣٣/ ٩٤٤)، عالم الدين السني من منطقة ما وراء النهر ومؤسس المدرسة الماتُريدية في علم الكلام، وأبي القاسم البُسطي (ت. ٤٢٠/ ١٠٢٩)، العالم الزيدي المعتزلي من فارس، عمدوا إلى التعليق على جوانب من أنظمتهم الفكرية التي طوّرها النسفي ومدرسته وحفظت شذرات من كتاباتهم[٢٢٤].

لم يسهم مركز قيادة الدعوة الإسماعيلية الفاطمية في أفريقيا في تطوير الإسماعيلية الفلسفية المبكرة للدعاة الإيرانيين. واستمرت الدعوة الفاطمية في تمسكها بالنظرة الإسماعيلية الأصلية إلى نشأة الكون (كوزموغوني) حتى القسم الأخير من عهد المعز، كما تشهد على ذلك رسالة أبي عيسى المُرشد التي سبق ذكرها، على سبيل المثال. وكان المعز هو من أجاز بالنتيجة تبنّي كوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة للدعاة الإيرانيين. وبعد ذلك، قام الدعاة - المؤلفون الفاطميون عموماً بالدعوة إلى كوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية،

تفضيلاً لها على العقيدة الميثولوجية الأقدم، على الأقل حتى زمن ناصر خسرو، آخر الدعاة الإيرانيين الأساسيين للإسماعيلية الفلسفية الذي بنى كثيراً على كتابات السجستاني في تطوير نظامه الميتافيزيقي الخاص[٢٢٥].

شهدت كوزمولوجية الدعاة الإيرانيين المصطبغة بالأفلاطونية المحدثة تحوّلاً إضافياً مثَّلَ مرحلة ثالثة من تطوّر العقائد الكوزمولوجية الإسماعيلية من العصر الوسيط، وذلك على يدي الداعي حميد الدين الكرماني، الفيلسوف الإسماعيلي الأكثر علماً خلال الفترة الفاطمية بكاملها. وقد كان على اطلاع كامل على الفلسفات الأرسطوطالية والأفلاطونية المحدثة، وكذلك على الأنظمة الميتافيزيقية للفلاسفة المسلمين، ولا سيما تلك التي للفارابي وابن سينا، حيث كان الأخير معاصراً للكرماني. وكما سبقت الإشارة أيضاً، فقد كان على علم باللغتين العبرية والسريانية واطلع على النصوص العبرية للكتاب المقدس (العهد القديم)، وعلى النصوص السريانية للعهد الجديد إضافة إلى الكتب المقدسة الأخرى للتراث اليهودي - المسيحي. وعمل الكرماني على مواءمة اللاهوت الإسماعيلي مع مجموعة متعددة من التقاليد الفلسفية أثناء تطويره نظامه الميتافيزيقي المصوغ الخاص في كتابه، **راحة العقل**، وهو الرسالة الفلسفية الرئيسية التي كتبها عام ٤١١/ ١٠٢٠ والمخصصة للمستجيبين الذين جرى إعدادهم جيداً[٢٢٦]. إن نظام الكرماني الميتافيزيقي يمثّل، في الحقيقة تقليداً توفيقياً فريداً ضمن المدرسة الإيرانية الإسماعيلية الفلسفية. وكانت كوزمولوجية الكرماني مبنيّة جزئياً على النظام الكوني الأرسطوطالي للفارابي، بينما أخذ في حسبانه بعضاً من اعتراضات أبي حاتم الرازي على مدرسة النسفي الفكرية.

وفي ما يتعلق بمجهولية الله وتنزيهه، فقد تبنّى الكرماني موقفاً أكثر صرامة بالمقارنة مع أسلافه من الإسماعيليين. فأنكر الدور الجوهري لأية «واسطة» كالكلمة أو الأمر الإلهي بين الله وبين الكائن المخلوق الأول، لأنها ستكون بدورها من مكوّنات مبدأ التوحيد والتنزيه المطلق لله[٢٢٧]. كما كان معارضاً أيضاً لآراء أولئك الفلاسفة المسلمين، كابن سينا، الذين اعتبروا الله «واجب الوجود»، وهذه نظرة رأى فيها الكرماني مرة أخرى مساومة، على تنزيه الله لأنه لا يمكن

تطبيقها إلا على «الكائن المخلوق» فحسب. وعمل الكرماني، في كوزمولوجيته، على إحلال نظام من عقول عشرة في العالم الروحاني محل الثنائي الأفلاطوني المحدث المكوّن من العقل والنفس، الذي تبنّاه أسلافه الإيرانيون، وذلك في تعديل جزئي منه لمدرسة الفارابي الفلسفية. ويتطابق العقل الأول، أو المُبْدَع الأول، في نظام الكرماني مع فعل الإبداع نفسه، وهو تام في جوهره وساكن ومستقر. وتشير هذه الصفات إلى الراحة الكاملة للعقل الأول، ومن هنا كانت تسمية [الكتاب] راحة العقل. والعقل الأول أيضاً هو علة جميع الكائنات، مطابقاً بذلك «الواحد» عند أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين اليونان الآخرين، و«وجوب الوجود» عند الفلاسفة المسلمين. ويصبح العقل الأول نقطة افتراق لانبعاث بقية العقول والموجودات الأخرى. أما العقلان الثاني والثالث، فينبعثان من العلاقات العلوية والسفلية للعقل الأول. وتصدر بقية العقول السبعة، المقترنة رمزياً بالحروف العلوية السبعة للكوزمولوجية الأصلية للإسماعيليين[٢٢٨]، عن العقل الثاني، المسمّى أيضاً المنبعث الأول. وتبدو أفكار الكرماني بخصوص العقل الثالث أو المنبعث الثاني، الممثل لنموذجي «الهيولى» و«الصورة»، كأنها غير مسبوقة عند أسلافه الإسماعيليين والفلاسفة المسلمين. وكان العقل الثالث مسؤولاً عن تشكيل الأجرام السماوية أو العلوية والعالم المادي أو الجسماني. ويتألف العالم المادي من تسعة أفلاك علوية وأفلاك الكواكب وعالم ما دون القمر. وكل من هذه الأفلاك منسوب إلى واحد من العقول. ويحكم العقل العاشر، الذي يُسمّى العقل الفعّال أيضاً، العالم بسبب كونه قوّة خلاقة مبدعة. ثم يشرح الكرماني تولد الأركان الأربعة، من عوالم المعادن والنبات والحيوان وأخيراً الإنسان باعتباره عالماً صغيراً يعكس في جوهره العالم الأكبر.

ويبلغ نظام الكرماني ذروته أيضاً بعقيدة للنجاة تتمحور حول نجاة نفس الإنسان من خلال تحصيل العلم الروحاني الذي توفره الهداية الموثوقة للأنبياء وخلفائهم الأوصياء. وثمة مطابقات كثيرة في نظام الكرماني الميتافيزيقي بين الهرميات الأرضية والسماوية، وبين العقول العشرة للعالم العلوي ومراتب تنظيم الدعوة الأرضية أو حدودها، التي تتراوح من الناطق والوصي (أو الأساس)

والإمام إلى الباب (أو داعي الدعاة) والحجة ومختلف مراتب الداعي ومساعده أو المأذون[٢٢٩]. وقد استخدم الكرماني مصادره المتنوعة استخداماً إبداعياً وطوّر تركيباً معقداً أصلياً[٢٣٠]. غير أن الهداية الموثوقة للنبي محمد وخلفائه، الأئمة الإسماعيليين، هي في النهاية صاحبة القرار في نظامه الميتافيزيقي. وفشلت كوزمولوجية الكرماني في كسب الدعوة الإسماعيلية الفاطمية لمصلحة تبنّيها عموماً، لكنها وفّرت في ما بعد الأساس العقائدي للمرحلة الرابعة والختامية في تطور الكوزمولوجية الإسماعيلية من العصر الوسيط على أيدي دعاة المستعلية الطيبيين في اليمن.

إخوان الصفاء ورسائلهم

إلى جانب مدرسة الإسماعيلية الفلسفية الإيرانية، كان هناك تقليد فكري آخر التحق بالحركة الإسماعيلية الأوسع في القرن الرابع/العاشر، خضع إلى حد كبير لتأثير الأفلاطونية المحدثة. وقد برز هذا التقليد في **الرسائل** أو **رسائل إخوان الصفاء**، التي تُترجم إلى الإنكليزية عموماً بـ(*Brothern of Purity*) أو (*Sincere Brethren*)[٢٣١]. وقد لفّ جدل كثير مؤلفي تلك الرسائل المشهورة وتاريخ تصنيفها، وهي التي كان بول كازانوفا قد اعترف بأصولها الإسماعيلية منذ سنة ١٨٩٨، أي قبل اكتشاف الأدب الإسماعيلي أخيراً بوقت طويل. وهناك روايات متنوعة تتضمّن مفارقات تاريخية تنسب تأليف الرسائل إلى أئمة شيعة مختلفين، بينما لدى الداعي إدريس، الذي يعكس وجهة نظر الدعوة الطيبية الرسمية في اليمن، رواية مفصّلة ينسب فيها الرسائل إلى الإمام أحمد بن عبد الله، الحفيد الأكبر لمحمد بن إسماعيل وأحد الأئمة الإسماعيليين المستورين المبكرين[٢٣٢]. غير أن بعض المراجع الموثوقة من القرن الرابع/العاشر، ولا سيما الفيلسوف أبو حيان التوحيدي (ت. ٤١٤/١٠٣٢)، تُسمّي رجالاً بعينهم من أرباب القلم والإدارة من عراق البويهيين، المرتبطين بالحركة الإسماعيلية والمقيمين في البصرة، على أنهم ينتمون إلى المجموعة التي صنّفت الرسائل، والتي لولاها لبقيت الرسائل مجهولة المؤلف. ويسمّي أبو حيان في معرض رده على رسائل

معينة أثارها راعيه ابن سعدان حوالى سنة ٣٧٣/ ٩٨٣، الذي كان وزيراً لصمصام الدولة البويهي، يُسمّي أبا سليمان محمد بن معشر البسطي، المعروف أيضاً بالمقدسي، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبا أحمد النهرجوري والعوفي من بين أولئك المؤلفين. وكان هؤلاء الأشخاص الأربعة مرتبطين بنحو ما بالحركة الإسماعيلية، ويبدو أن الزنجاني، وهو قاضٍ وأحد معارف أبي حيان، كان زعيم المجموعة. وقد جرى تأييد أقوال أبي حيان الهامة، التي أعاد ابن القفطي (ت. ١٢٤٨/٦٤٦) صياغتها في ما بعد، بنحو أساسي لدى مصدر معاصر آخر هو عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت. ٤١٥/ ١٠٢٥)، عالم الدين المعتزلي وقاضي الري المعروف. ويحذف عبد الجبار اسم المقدسي من قائمته، لكنه يضيف اسمي ابن أبي البغل، الذي كان يمتهن مهنة تشبه التنجيم، وصاحب ديوان الإنشاء زيد بن رفاعة الذي كان، طبقاً لأبي حيان، صديقاً مقرّباً من المجموعة[٢٣٣]. وبناءً على هذا الدليل، فإن معظم الباحثين متفقون الآن على أن الرسائل قد أُلّفت في البصرة سراً ألّفتها مجموعة من الخاصة من أرباب القلم والإدارة المرتبطين بالإسماعيلية في منتصف القرن الرابع/ العاشر، أي في الفترة التي غزا فيها الفاطميون مصر تقريباً.

ويبدو أن المؤلفين الذين صنّفوا الرسائل لم يكونوا ممثلين لوجهة نظر الدعوة الفاطمية الرسمية، بل واضح أنهم حتى لم يعتنقوا أركان الإسماعيلية الفاطمية. وقد يكون من الحق أن مؤلفي الرسائل الشيعة كانوا، كما يؤكد ساموئيل شتيرن، مدفوعين في عملهم الموسوعي بالرغبة لإعادة توحيد الإسماعيليين غير الفاطميين، بمن فيهم قرامطة البحرين والجماعات الإسماعيلية الشرقية المنشقة، وذلك على قاعدة عقائدية مثالية مشتركة. لقد تبنّى المؤلفون صنفاً من الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية، التي على أساسها صاغوا عقيدتهم الكوزمولوجية الانبعاثية، متصوّرين هرمية للوجود مكوّنة من تسع مراتب[٢٣٤]. كما أيّدوا موقفاً ليبرالياً من درجة تنويرية رفيعة تجاه الدين وتجاه نطاق واسع من الموضوعات التي جرت مناقشتها. وبما أنها كُتبت في البصرة في زمن كان فيه جنوب العراق تحت السيطرة الفعلية لقرامطة البحرين، فمن المرجّح أن تكون الرسائل قد نالت

الموافقة الضمنية، إن لم يكن التشجيع الفعّال للقرامطة. وفي الحقيقة، فإن إخوان الصفاء قد وضعوا تعاليمهم تحت رعاية الإمام المستور السابع للإسماعيلية، أي محمد بن إسماعيل نفسه الذي كان ظهوره متوقعاً في تلك الآونة عند قرامطة البحرين وعند جميع الإسماعيليين المنشقين الآخرين[٢٣٥]. وبكلمات أخرى، فإن المؤلفين لم يعترفوا بإمامة الخلفاء الفاطميين، ولم يجدوا ضرورة لذكر الأئمة - الخلفاء الفاطميين الأوائل ولا أجدادهم.

وفي فترة أحدث عهداً، كشف عباس همداني في دراساته الكثيرة عن ضعف مزاعم التوحيدي. وبناءً على تحليل مفصّل ودليل داخلي، طرح فرضيته القائلة بأن الرسائل هي من تصنيف جماعة من دعاة ما قبل العهد الفاطمي الإسماعيليين، الذين تعاونوا مع زملاء لهم من غير الإسماعيليين، وذلك بين عامي ٢٦٠/ ٨٧٣ و٢٩٧/ ٩٠٩، وأن الإشارات والأبيات الشعرية التي تفيد تأريخاً لاحقاً في الرسائل إنما هي نتيجة تصحيفات نسخية دُسَّت في ما بعد[٢٣٦]. كما هناك عدد قليل من الباحثين العصريين الذين ينكرون أي ارتباط بين الرسائل والإسماعيلية[٢٣٧].

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه لم يكن للرسائل أي تأثير في الإسماعيلية المعاصرة لها، بما فيها العقائد التي دعا إليها الإسماعيليون الفاطميون، كما لم يُشر إليها مؤلفو الفترة الفاطمية الكلاسيكية. وبكلمات أخرى، يبدو أنه لم يجر التبنّي أو المصادقة على الرسائل لدى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية، وبأي قدر كان. وكان يجب مرور قرنين على تصنيف الرسائل لتبدأ فتحتل مكاناً هاماً في أدب الدعوة الإسماعيلية الطيبية. وواضح أن الداعي إبراهيم بن الحسن الحامدي (ت. ٥٥٧/ ١١٦٢) كان أول من أدخل الرسائل إلى أدب الجماعة الطيبية في اليمن[٢٣٨]. وأصبحت الرسائل منذ تلك الفترة فصاعداً، تدرس على نطاق واسع، وعلّق عليها وشرحها دعاة اليمن، وخلفاؤهم الهنود من جماعة البهرة الداوودية في ما بعد.

وتنقسم الرسائل، وعددها اثنتان وخمسون رسالة، إلى أربعة كتب أو أقسام تتناول العلوم الرياضية (الهندسة والفلك والموسيقى والمنطق. . .إلخ) والعلوم

الطبيعية والجسمانية والعلوم النفسية والعقلية (الكونية والأخروية. . .إلخ) والعلوم الدينية أو اللاهوتية. وترتبط بهذه الرسائل، التي تعالج كامل العلوم المعروفة آنئذ تقريباً، واحدة منفصلة تلخّص جميع رسائل الإخوان وتعرف باسم **الرسالة الجامعة**. وواضح أن الرسالة الأخيرة، التي نُسبت خطأ إلى مسلمة المجريطي (ت. حوالى ٣٩٨/١٠٠٧)، والتي لها ملخص مكثف هي الأخرى، واضح أنها كانت مخصصة للمستجيبين من ذوي الدرجات الأعلى[٢٣٩].

واعتقد مؤلفو الرسائل، الذين مارسوا التسامح والدعوة إلى اختيار أحسن الأشياء أن من الشرعية التامة تبنّي كامل علوم الفلاسفة الأقدمين وحكمتهم لتسويغ تركيبهم علوم زمانهم وتأليفها وجعلها خاصة بهم. وقد بنوا على نطاق واسع من المصادر والتراث المتنوع لعهد ما قبل الإسلام، ثم مزجوا ذلك مع التعاليم الإسلامية ولا سيما تلك التي اعتنقها الشيعة المنتمون إلى الحركة الإسماعيلية. فثمة، على سبيل المثال، آثار لعلم التنجيم البابلي، وعناصر عديدة من أصول يهودية - نصرانية وإيرانية وهندية[٢٤٠]. وتعكس الرسائل، فوق ذلك كله، تأثيرات مدارس الحكمة الهيلينستية المتنوعة. وتتّسمُ الرسائل بنوع من الرمزية العديدة في ثوب فيثاغورثي، وهي مشبعة في عمومها بالأفكار والعقائد الهرمسية والأفلاطونية والأرسطوطالية والفيثاغورثية المحدثة، والأفلاطونية المحدثة على وجه الخصوص. وتمثّل الأفلاطونية المحدثة، بعقيدتها الانبعاثية والهرمية المتميزة، التأثير المسيطر للفلسفة اليونانية في إخوان الصفاء، الذين حاولوا بطريقة أصيلة ومتنورة أن يوجدوا انسجاماً بين الدين والفلسفة من أجل هدف نهائي يرشد الإنسان إلى تطهير نفسه وتحقيق النجاة[٢٤١].

وقد حافظت الإسماعيلية الفاطمية على وحدتها من حيث كونها ديناً رسمياً لدولة ذات شأن، لفترة تقرب جداً من قرنين من الزمان، على الرغم من أنها شهدت شقاقات داخلية ثانوية متلاحقة. وكان الجسم الرئيس للإسماعيلية داخل مجال النفوذ الفاطمي وخارجه على السواء قد بقي على العموم موالياً للإمام-الخليفة الفاطمي، الذي لم ينجح في كسب الغالبية السنية في العالم الإسلامي إلى صفه. وفي هذه الوضعية الدينية - السياسية أدّى تحدي الأقوياء، كالسلاجقة،

والنزاعات الحزبية في الداخل إلى وضع الخلافة الفاطمية على درب الانحطاط والسقوط المحتّم، وهو الطريق الذي كانت له عواقب لا مردّ لها على الحركة الإسماعيلية. وبحلول زمن وفاة المستنصر سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤، كان لا يزال أمام الفاطميين سبعة وسبعون عاماً آخر من الحكم، إلا أنه كان قد سبق للأسرة الحاكمة أن تجاوزت قمة مجدها وإنجازاتها. وكانت أيام الإسماعيلية من حيث كونها ديناً رسمياً لإمبراطورية وحركة دعوة موحدة قد وصلت إلى نهايتها تقريباً. وكان الفاطميون قد تخلَّوا بحلول ذلك الوقت عن آمالهم بإقامة قيادة إسلامية عالمية، ومع ذلك فإن إنجازات الإسماعيليين الفكرية وإسهاماتهم الحضارية قد سبق لها أن أغنت وإلى الأبد الفكر والثقافة الإسلاميين.

حواشي الفصل الرابع

١. وصف ماسينيون المتنبي بأنه شاعر القرن الإسماعيلي في الإسلام. انظر احتفالية الذكرى الألفية للمتنبي (بيروت، ١٩٣٦)، ص. ١.

٢. حول مصادر الفترة الفاطمية، انظر ب. ولكر، التاريخ الفاطمي ومصادره (لندن، ٢٠٠٢)، ص. ٩٣-٢٠٢؛ ومقالته، «المقريزي والفاطميين» في مجلة الدراسات المملوكية، ٧ (٢٠٠٣)، ص. ٨٣-٩٧؛ ومقالة فؤاد السيد عن «المصادر الفاطمية» في مجلة الحوليات الإسلامية، ١٣(١٩٧٧)، ص. ١-٤١؛ وكتابه **الدولة الفاطمية في مصر، تفسير جديد** (ط٢، القاهرة، ٢٠٠٠)، ص. ٢٩-٩٢؛

٣. انظر مقالة سلمون د. غويتين، «جنيزا القاهرة كمصدر للدراسات الاجتماعية...»، *JAOS*، ٨٠(١٩٦٠)، ص. ٩١-١٠٠؛ وكتابه **دراسات في التاريخ والمؤسسات الإسلامية** (ليدن، ١٩٦٦)، ص. ٢٧٩-٢٩٥؛ ومقالته «جنيزا»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٩٧٨-٩٨٩؛ ب. كاهل، «جنيزا القاهرة» (لندن، ١٩٤٧)، ص. ١-٢٠.

٤. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٢٣-٥٠؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٣١-١٣٢.

٥. تفاصيل هامة حول أول ثلاثة خلفاء فاطميين نجدها عند النعمان، **افتتاح الدعوة**، تح. القاضي، ص. ٢٤٥-٢٨٢؛ تح. دشراوي، ص. ٢٨٧-٣٣٩؛ وكتابه **المجالس**؛ إدريس، **عيون**، م٥، ص. ٨٩-٣٥٠؛ اليعلوي، **تاريخ الخلفاء الفاطميين بالغرب** (بيروت، ١٩٨٥)، ص. ١٤٣-٥٣٠؛ الجوذري، **سيرة الأستاذ جوذر**، تح. م. كامل حسين (القاهرة، ١٩٥٤)، ص. ٣٣-٨٦؛ م. ك. حسين، **في أدب مصر الفاطمية** (القاهرة، ١٩٥٠)، ص. ١١٤-١١٦؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٩٠-٩١؛ كانرد، «جوذر»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٤٩١؛ حسن، **تاريخ الدولة الفاطمية** (القاهرة، ١٩٦٤، ط٣٠)، ص. ٨٠-٩٢؛ هالم، **إمبراطورية المهدي**، ص. ١٣٧-١٤١؛ وغيرها.

٦. النعمان، **افتتاح**، تح. القاضي، ص. ٢٥٩ وما بعدها؛ وكتابه **المجالس**، ص. ١٨٣؛ إدريس، **عيون**، م٥، ص. ١١٦-١٢٣؛ ابن عذاري، **البيان المغرب**، م١، ص. ١٥٠-١٦٥؛ ابن خلدون، **تاريخ**، م٢، ص. ٥٢١-٥٢٣؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٥٠؛ وكتابه **اتعاظ**، م١، م١، ص. ٦٧؛ ابن تعزي بردي، **النجوم**، م٣، ص. ١٧٤؛ دشراوي، **خلافة الفاطميين**، ص. ١٢٧-١٣٢؛ هالم، **إمبراطورية المهدي**، ص. ١٥٩-١٦٨.

٧. انظر على سبيل المثال، ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٦٠ وما بعدها؛ ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، م١ (باريس، ١٩٢٧)، ص. ٩٦ وما بعدها؛ ابن خلدون، **تاريخ**، م١، ص. ٣٧ وما بعدها؛ دشراوي، **خلافة الفاطميين**، ص. ٣١ وما بعدها.

٨. النعمان، **المجالس**، ص. ١١٥، ١٦٤-١٨٩؛ ابن عذاري، **البيان**، م١، ص. ١٧٥ وما بعدها؛ ابن خلدون، م٣، ص. ١٣-٧٩؛ حسن، «العلاقات الفاطمية مع أمويي إسبانيا»، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، ١٠ (١٩٤٨)، ص. ٣٩-٨٣؛ دشراوي، **خلافة**

الفاطميين، ص. ١٣٨ وما بعدها.

٩. إدريس، **عيون**، م٥، ص. ١٢٥-١٣٦؛ الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، تح. غيست (ليدن- لندن، ١٩١٢)، ص. ٢٦٨ وما بعدها؛ عريب، **صلة**، ص. ٥١ وما بعدها؛ ابن عذارى، **البيان**، م١، ص. ١٧٠؛ سرور، **مصر في عصر الدولة الفاطمية** (القاهرة، ١٩٦٠)، ص. ٢٧ وما بعدها.

١٠. حول صقلية الفاطمية، انظر على سبيل المثال، ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ١١٨-١٣١؛ الجوذري، سيرة، صفحات كثيرة، ٧٠-١٣٧؛ حسن وشرف، **عبيد الله المهدي**، ص. ١٩٩-٢٠٤؛ حسن، **تاريخ**، ص. ٩٧-١٠٩؛ سرور، **سياسة**، ص. ٢٣١؛ هالم، **إمبراطورية المهدي**، ص. ١٧٦-١٨٠؛ رزيتانو، «العرب وصقلية الإسلامية» في *ROS*، ٣٢ (١٩٥٧)، ص. ٥٣١-٥٥٥؛ ومقالته «الكلبيون» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ٤٩٦.

١١. حول العلاقات الفاطمية - البيزنطية، انظر النعمان، **افتتاح**، تح. القاضي، ص. ٢٨١؛ وكتابه **المجالس**، ص. ١٦٧-٣٦٦ وما بعدها؛ الجوذري، **سيرة**، ص. ٦٠-١٢٥؛ إدريس، **عيون**، م٥، ص. ١٣٩-١٧١، ٣٢٨-٣٣٨، ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٢٠٠؛ شتيرن، «سفارة الإمبراطور البيزنطي إلى الخليفة الفاطمي المعز»، في مجلة *Byzantion*، ٢٠(١٩٥٠)، ص. ٢٣٩-٢٥٩؛ همداني، «العلاقات البيزنطية - الفاطمية» في **مجلة دراسات بيزنطية**، ١(١٩٧٤)، ص. ١٦٩-١٧٩.

١٢. حول تذمر المالكيين السنة في شمال أفريقيا من الحكم الفاطمي انظر، أبو العرب محمد بن أحمد، **طبقات علماء أفريقيا**، تح. وتر. م. بن شنب (الجزائر، ١٩١٥-١٩٢٠)، المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص. ٢٣٦؛ أبو بكر المالكي، **رياض النفوس**، تح. ح. مؤنس (القاهرة، ١٩٥١-١٩٦٠)، م٢، ص. ٤٣-٨٣؛ مقالة هادي إدريس، «مساهمات في تاريخ إفريقية (الأغالبة والفاطميين»، *REI*، ٩(١٩٣٥)، ص. ١٢٢-١٥٢؛ دشراوي، **خلافة الفاطميين**، ص. ٣٩٧ وما بعدها.

١٣. حول أبي يزيد وثورته انظر، النعمان، **المجالس**، ص. ٧٢ وما بعدها؛ الجوذري، **سيرة**، ص. ٤٤-٦٩؛ إدريس، **عيون**، م٥، ص. ١٧٢-٣١٨؛ إدريس، **تاريخ الخلفاء الفاطميين**، تح. اليعلوي، ص. ٢٦٤-٤٨٨؛ وكتابه، **زهرة المعاني**، في إيفانوف، **نشأة**، ص. ٧٨-٨٠، ابن الأثير، **تاريخ الكامل** (القاهرة، ١٨٨٥)، م٨، ص. ٦٢، ١٣٨-١٤٥؛ ابن خلدون، **تاريخ**، م١، ص. ٢٠٣؛ ابن عذارى، **البيان**، م١، ص. ٢١٦؛ المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص ٧٥-٨٩؛ **الخطط**، م١، «أبو يزيد النقّاري»، **الموسوعة الإسلامية**، ط، م١، ص. ١٦٣؛ دشراوي، **خلافة الفاطميين**، ص. ١٦٥-٢٠٦.

١٤. طبقاً للمسعودي في **التنبيه**، ص. ٣٩٤، ٣٩، كان مقتل أبي سعيد سنة ٣٠٠/٩١٣؛ انظر، **أخبار القرامطة**، ص. ١٥١؛ عبد الجبار الهمذاني، **تثبيت دلائل النبوة**، تح. ع. عثمان (بيروت، ١٩٦٦-١٩٦٩).

١٥. حول الحلاج وأفكاره وعلاقته بالقرامطة، انظر ماسينيون، **عاطفة الحسين بن منصور الحلاج**، م١، صفحات كثيرة، م٢، ص. ٧٣٠، ٥٨٦ وما بعدها؛ وماسينيون وكارديت، «الحلاج»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٩٩-١٠٤.

١٦. حول قرامطة البحرين وعلاقتهم بالفاطميين الأوائل، المسعودي، **مروج**، م٨، ص. ٢٨٥ وما بعدها، م٩، ص. ٣٢ وما بعدها؛ وكتابه **التنبيه**، ص. ١٠٤، ٣٧٨-٣٩٦؛ الصولي، **أخبار**، صفحات كثيرة؛ عريب، صلة، صفحات كثيرة؛ ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٢٩٥-٢٩٦؛ عبد الجبار الهمذاني، **تثبيت**، ص. ١٢٩، ٣٤٢ وما بعدها؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٧٨-٢٨٨؛ الديلمي، **بيان**، ص. ٧١-٩٦؛ مسكويه، **تجارب الأمم** (أكسفورد- لندن، ١٩٢٠)، م١+٢ صفحات كثيرة؛ ابن الأثير، **الكامل**، م٨، صفحات كثيرة؛ النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ٢٤٣ وما بعدها؛ وابن الداوادري وابن خلدون وابن تغري بردي؛ وانظر باون، **حياة وأزمنة علي بن عيسى** (كامبردج، ١٩٢٨)، ص. ٥٠-٣٥٨؛ لويس، **أصول**، ص. ٨٠-٨٩؛ كنرد، «الجنابي، أبو طاهر»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٤٥٢-٤٥٤.

١٧. حول الجستانيين، انظر ابن اسفنديار، **تاريخ**، م١، ٢٣٥-٢٨١؛ الآملي، **تاريخ رويان**، تح. ستودا (طهران، ١٩٦٩)، ص. ٩٢-١٠٩؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ١٣٣-١٥٠؛ فاسمر، «تاريخ الجستانيين والسلاريين»، مجلة إسلاميكا، ٣(١٩٢٧)، ص. ١٦٥-١٨٦، ٤٨٢-٤٨٥؛ ومقالة رابينو حول مقاطعات جنوب قزوين في **ريفيو دوموند مسلمان**، ٣٢(١٩١٥-١٩١٦)، ص. ٢٩١-٢٩٣؛ ملاحظات القزويني في الجويني، **تاريخ**، م٣، ص. ٤٣٢-٤٣٥؛ مينورسكي، «ديلم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ١٩١-١٩٢؛ مادلونغ، «أبو اسحق الصابي. .» مجلة دراسات الشرق الأوسط، ٢٦(١٩٦٧)، ص. ٥٢-٥٧.

١٨. ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٣٤٨-٣٥٤؛ مينورسكي، «القوقاز»، *BSOAS*، ١٤ (١٩٥٢)، ص. ٥١٤-٥٢٩.

١٩. حول تاريخ المصافريين، انظر المصادر التي تكرّر ذكرها أعلاه ولا سيما ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٣٣١ وما بعدها؛ مسكويه، **تجارب**، م٢، صفحات كثيرة؛ ابن الأثير، **الكامل**، م٨، ص. ١٢٥-١٧٥؛ رابينو، «السلالات المحلية»، ص. ٣١٠-٣١٣؛ مينورسكي، **تاريخ شهرفان ودربند** (كامبردج، ١٩٥٨)، ص. ٢٧-١١٢؛ ناصر خسرو، **سفر نامه**، تح. سياقي، ص. ٦-٨؛ ياقوت، **معجم**، م١، ص. ٢٣٩، م٣، ص. ١٤٨-١٥٠؛ وايلي، **عش العقاب؛ القلاع الإسماعيلية في إيران وسورية** (لندن، ٢٠٠٥)، ص. ١٣٤-١٤١.

٢٠. مادلونغ، «قرمطي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤، ص. ٦٢٢.

٢١. حول السجستاني ومساهماته في الفكر الإسماعيلي انظر ب. ولكر، **الشيعة الفلسفية المبكرة** (كامبردج، ١٩٩٣)، ص. ٦٧-١٤٢؛ وكتابه **أبو يعقوب السجستاني** (لندن، ١٩٩٦)،

ص. ٢٦-١١٨؛ **ينابيع الحكمة** (ليك ستي، ١٩٩٤)، ومقالته، «أبو يعقوب السجستاني»، *EIR*، م١، ص. ٣٩٦-٣٩٨؛ كوربان. مح، **كشف المحجوب** (طهران-باريس، ١٩٤٩)، ص. ٥-٢٥؛ شنيرن، **التاريخ والثقافة في عالم الإسلام من العصر الوسيط** (لندن، ١٩٨٤)، مقالته ٥، «أبو يعقوب السجزي» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٦٠؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص. ٨٢-٨٩؛ مادلونغ، «أبو يعقوب السجستاني وتناسخ الأرواح»، **نصوص ودراسات** (ليدن، ١٩٩٠)، ص. ١٣١-١٤٣؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٥٣-١٥٥؛ عباس زرياب، «أبو يعقوب السجزي»، *GIE*، م٦، ص. ٤٢٣-٤٢٩.

٢٢. انظر محمد النيسابوري، شرح قصيدة فارسي لخواجه أبو الهيثم أحمد بن حسن الجرجاني، تح. كوربان ومعين (طهران- باريس، ١٩٥٥)، ناصر خسرو، كتاب **جامع الحكمتين**، تح. كوربان ومعين (طهران- باريس، ١٩٥٣)؛ كوربان، *Étude*، ص. ٤٦؛ ومقالته، «أبو الهيثم الجرجاني»، *EIR*، م١، ص. ٣١٦.

٢٣. ماسينيون، «ببليوغرافيا القرامطة»، ص. ٣٣٢؛ الهمداني، «بعض المؤلفين الإسماعيليين المجهولين»، ص. ٣٦٨؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ٣٣.

٢٤. ابن النديم، **الفهرست**، تح. مارغليوث (ليدن- لندن، ١٩٠٧-١٩٢٧)، م٥، ص. ٤٣٥؛ غالب، **أعلام**، ص. ٣٧٧.

٢٥. رشيد الدين، **قسم الإسماعيليين**، ص. ١٢؛ الكاشاني، **زبدة التواريخ**، تح. م. ت. دانيشبزوه (طهران، ١٩٨٧)، ص. ٢٣.

٢٦. السجستاني، **الافتخار**، تح. غالب، ص. ٨٢؛ بوناوالا، ص. ١٩٣.

٢٧. حول المعز وفترة حكمه انظر مجمل مصادر العهد الفاطمي الوارد ذكرها في ما سبق يضاف إليها مقالة دشراوي، «المعز لدين الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٤٨٥-٤٨٩.

٢٨. حول جوهر الصقلي، انظر المصادر التي أشرنا إليها في الحاشية السابقة مضافاً إليها مقالة هـ. مونيه، «جوهر الصقلي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٤٩٤-٤٩٥.

٢٩. حول الزيريين وزيري بن مناد وابنه بلقين، انظر المصادر المشار إليها في الحاشية السابقة مضافاً إليها مقالة هـ. آر. إدريس، «بلقين بن زيري»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٣٠٩؛ ومقالته ج. ماركيه، «الزيريون» في *EI*، م٤، ص. ١٢٢٩؛ ومقالته، «الزيريون» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٥١٣-٥١٥.

٣٠. حول ابن حمدون وأبنائه انظر الجوذري، **سيرة**، ص. ٧٥ وما بعدها؛ ابن الأثير، **الكامل**، م٨، ص. ٤٢، ٢٠٦؛ ابن خلكان، **وفيات**، م١، ص. ٣٦٠؛ ابن خلدون، **تاريخ**، م٢، ص. ٨-١١، ١٣٠-١٥٢، ٥٣٤-٥٥٧، م٣، ص. ٢٣٤، ٢٩١.

٣١. المقريزي، **الخطط**، م٢، ص. ٢٧؛ **واتعاظ**، م١، ص. ١٠٢؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٤، ص. ٧٠، ٣٠، ٢٤.

٣٢. حول الشيعة في مصر، انظر المقريزي، **الخطط**، م٢، ص. ٣٣١ وما بعدها؛ حسن، **تاريخ**، ص. ١١٧-١٢٢، ١٣٨؛ حسن وشرف، **المعز**، ص. ٦٩-٧٦.
٣٣. حول آثار القاهرة ومعالمها، انظر المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٦١-٣٧٧، م٢، ص. ٢٧٣؛ كازانوفا، دراسات **بعثة الآثار الفرنسية في القاهرة**، ٦ (١٨٩٧)، ص. ٥٠٩-٥٨١؛كريزويل، «تأسيس القاهرة»، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، ١ (١٩٣٣)؛ أيمن فؤاد السيد، **عاصمة مصر في زمن الفاطميين: القاهرة والفسطاط**. (شتوتغارت، ١٩٩٨)، ص. ١٤١-٣٢٦؛ هالم، **الخلافة والقاهرة**، ص. ١٨-٤٠.
٣٤. حول ابن هانئ الأندلسي انظر إضافة إلى المصادر العامة للفاطميين، إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٣٧؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٤٧؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١١٦؛ زاهد علي، **تبيّن المعاني في شرح ديوان ابن هانئ** (القاهرة، ١٩٣٣)؛ دشراوي، «ابن هانئ الأندلسي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٧٨٥؛ م. ناجي، ابن هانئ الأندلسي (بيروت، ١٩٦٢)، وغيرها.
٣٥. **ديوان ابن هانئ**، تح. زاهد علي، **القصائد في الصفحات ٤٢، ١٤٣، ١٨٣، ٢٠٥، ٣٣٥، ٣٥٢، ٣٦٥، . . . الخ.**
٣٦. ابن الأثير، الكامل، م٨، ص. ٢٢٨.
٣٧. النص الكامل للرسالة في المقريزي، **اتعاظ**، م١، ص. ١٨٩-٢٠٢؛ وعند حسن وشرف، **المعز**، ص. ٣٠١-٣٠٧؛ وعند ولي وابن الدواداري والنويري وغيرهم.
٣٨. مادلونغ، «الفاطميون»، ص. ٦٨، ٨٥-٨٨؛ «الإمامة»، ص. ١٠١.
٣٩. حول الأعصم وعلاقته العدائية مع المعز، انظر ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، تح. آمدروز (ليدن، ١٩٠٨)، ص. ١-١١؛ ومقتطفات من ثابت بن سنان والنويري والمقريزي في **أخبار القرامطة**، ص. ٥٧ وما بعدها، ٣١٥-٤٠٢؛ وانظر النويري، **نهاية الأرب**، ومادلونغ، «الفاطميون»، وحسن، تاريخ، وسرور، **النفوذ الفاطمي في بلاد الشام والعراق** (ط٣، القاهرة، ١٩٦٤)، كنرد، «الحسن بن الأعصم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٢٤٦.
٤٠. انظر مادلونغ في «السياسات الدينية للفاطميين»، في باروكند، مح.، **مصر الفاطمية**، ص. ٩٧-١٠٤؛ ومقالته، «رسالة في إمامة الخليفة الفاطمي المنصور بالله»، في روبنسون، **نصوص ووثائق**، ص. ٦٩-٧٧.
٤١. لمراجعة الإصلاح العقائدي للمعز انظر مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٨٦-١٠١.
٤٢. على سبيل المثال، النعمان، **أساس التأويل**، ص. ٣١٦-٣٥١؛ **وتأويل الدعائم**، تح. محمد الأعظمي (القاهرة، ١٩٦٧-١٩٧٢)، م١، ص. ٢٣٥، ٢٦٩و م٣، ص. ١٠٩، ١٣٠، ٢٢٢-٢٢٣. ومادلونغ، «الإمامة»، ص. ٨٤-٨٥.
٤٣. النعمان، **الرسالة المذهبة**، في تامر، **خمس رسائل إسماعيلية**، ص. ٤٥ وما بعدها.

٤٤ . المصدر السابق، ص. ٧٠-٧١.
٤٥ . المصدر السابق، ص. ٧٩، ٧٤، ٦٦.
٤٦ . مقتطفات من «المناجاة» نشرها غويارد «مجتزآت»، النص، ص. ٢٢٤-٢٩٩؛ ماسينيون، **نصوص تتعلق بتاريخ التصوف في الإسلام** (باريس، ١٩٢٩)، ص. ٢١٥-٢١٧.
٤٧ . مقتطفات من «أدعية الأيام السبعة» نشرها زاهد علي في **هماري**، ص. ٩٠ وما بعدها. ونشر بوناوالا النص الكامل لهذه الأدعية في بيروت، ٢٠٠٦.
٤٨ . انظر المعز (المؤلف المفترض)، **تأويل الشريعة**، اقتبسه زاهد علي، **هماري**، ص. ١٣٤ وما بعدها؛ الديلمي، **بيان**، ص. ٤٦، ٤٣؛ إدريس، **زهر المعاني**، في إيفانوف، **نشأة**، ص. ٥٦-٦٩؛ تح. غالب، ص. ٢٠٧-٢٢١؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٣١؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٦٨-٧٠؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٣٢-١٣٣؛
٤٩ . **تأويل الشريعة**، في زاهد علي، **هماري**، ص. ١٣٥.
٥٠ . نجد اقتباسات من هذه الأعمال في، زاهد علي، **تاريخ**، م٢، ص. ٢٥٧ وما بعدها؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٩٥ وما بعدها؛ مقالة كوربان، «المظهر الإلهي في العرفان الإسماعيلي»، *EJ*، ٢٣ (١٩٥٤)، ص. ١٩٣؛
٥١ . اقتبسها إدريس، **عيون**، م٥، صفحات كثيرة، ٢٠٦-٣٣٠؛ وعند شتيرن، **دراسات**، ص. ١٤٨-١٥٢.
٥٢ . الجوذري، **سيرة**، ص. ١٢٦.
٥٣ . حول جعفر بن منصور اليمن انظر إدريس، **عيون**، م٦، ص. ٤٩ وما بعدها؛ اليماني، **كشف أسرار الباطنية**، ص. ٤٠؛ الهمداني، «بعض المؤلفين المجهولين»، ص. ٣٧٠-٣٧١؛ حسن، **تاريخ**، ص. ٤٨٣-٤٨٨؛ حسن وشرف، **المعز**، ص. ٢٦٨-٢٧٢؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٩٤؛ شتيرن، **دراسات**، ص. ١٤٦؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٢١؛ بوناوالا، ص. ٧٠-٧٥؛ «جعفر بن منصور اليمن» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٢٣٦-٢٣٧.
٥٤ . حول دولة ملتان الفاطمية التابعة انظر، إضافة إلى المصادر العامة للفاطميين، ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٣٢١ وما بعدها؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، ص. ١٤٦-١٤٨؛ م. ناظم، **حياة وعصر السلطان محمود الغزنوي** (كامبردج، ١٩٣١)، ص. ٦٩-٩٩؛ آ. بيرتل، ناصر خسرو والإسماعيلية (موسكو، ١٩٥٩)، ص. ٨٥ وما بعدها؛ الهمداني، «الصراع الفاطمي- العباسي في الهند»، مجلة الثقافة الإسلامية، ٤١ (١٩٦٧)، ص. ١٨٥-٩١.
٥٥ . ابن الأثير، **الكامل**، م٩، ص. ١١٩؛ ناظم، **محمود الغزنوي**، ص. ١٢٠؛ الهمداني، **الدعوة الإسماعيلية**، ص. ٦-٨.
٥٦ . مير محمد معصوم نامي، **تاريخ السند**، تح. دودبوتا (بونا، ١٩٥٨)، ص. ٦٠-٢٧١؛ الهمداني، **الدعوة الإسماعيلية**، ص. ٨ وما بعدها.

٥٧. حول القاضي النعمان، إضافة إلى المصادر الفاطمية العامة، مثل إدريس، والمجدوع وابن خلكان وإيفانوف وبوناوالا وحسن إبراهيم حسن، انظر على سبيل المثال، ابن حجر العسقلاني، **رفع الأصر**، في الكندي، **كتاب الولاة**، تح. غيست، ص. ٥٨٥-٦٣٠؛ غوتهيل، «النعمان، قاضٍ فاطمي مميز من القرن العاشر»، *JAOS*، ٢٧ (١٩٠٦)، ص. ٢١٧-٢٩٦؛ آ. فيضي، «القاضي النعمان..»، *JRAS* (١٩٣٤)، ص. ١-٣٢؛ «الفقه الإسماعيلي ومؤسسه»، الثقافة الإسلامية، ٩ (١٩٣٥)، ص. ١٠٧-١١٢؛ بوناوالا، «القاضي النعمان وأعماله»، *BSOAS*، ٣٦ (١٩٧٣)، ص. ١٠٩-١١٥؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٤٢-١٤٦؛ دشراوي، «النعمان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ١١٧-١١٨.

٥٨. ابن شهراشوب، **معالم**، ص. ١١٣.

٥٩. نور الله الشوشتري، **مجالس المؤمنين** (طهران، ١٩٥٥)، م١، ص. ٥٣٨-٥٣٩.

٦٠. محمد الحر العاملي، **أمل الآمل**، تح. الحسيني (بغداد، ١٩٦٥)، م٢، ص. ٣٣٥؛ م. المجلسي، **بحار الأنوار** (ط٢، بيروت، ١٩٨٣)، ص. ٢٠، ٣٨-٣٩؛ مهدي الطباطبائي، **رجال**، تح. صادق وبحر العلوم (النجف، ١٩٦٥)، م٤، ص. ٥-١٤، وغيرها.

٦١. محمد محسن الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** (طهران - النجف، ١٩٣٤-١٩٧٨)، م١، ص. ٦٠.

٦٢. محمد باقر الخوانساري، كتاب **روضة الجنات** (طهران، ١٩٤٨)، ص. ٧٢٧-٧٢٨.

٦٣. حول مصادر الفقه الإمامي، انظر آر. برونشفيك، **أصول الفقه الإمامي**، في الشيعية الإمامية (بالفرنسية)، ص. ٢٠١-٢١٣؛ فيضي، **ملخص الفقه المحمدي**، ص. ٤٣-٤٨؛ مادلونغ، «السلطة عند الشيعة الاثني عشرية في غياب الإمام» في كتابه **المذاهب والفرق الدينية**، المقالة (١٠)؛ مدرّسي طباطبائي، **مقدمة إلى الفقه الشيعي** (لندن، ١٩٨٤)، ص. ٢-٤٣.

٦٤. النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، تح. لوخندوالا (سيملا، ١٩٧٢)، ص. ٢٥، ٢٣٠.

٦٥. حقق فيضي كتاب **دعائم الإسلام** (القاهرة، ١٩٥١-١٩٦١)، جزءان؛ وترجمه إلى الإنكليزية، ثم أعاد نشره إ. بوناوالا بالإنكليزية بحلة جديدة (نيودلهي، ٢٠٠٢-٢٠٠٤)، في جزءين؛ ولفيضي مقالة «قانون الإرث الفاطمي»، دراسات إسلامية، ٣١ (١٩٧٠)، ص. ٨١-٩١؛ ومقالته، «الدين الإسماعيلي»، في لوخندوالا، مح.، **الهند والإسلام المعاصر** (سيملا، ١٩٧١)؛ وكتاب الفقه الفاطمي (سيملا، ١٩٦٩)؛ فاتيكيوتس، **نظرية الدولة عند الفاطميين** (لاهور، ١٩٥٧)، ص. ٦٩-٨٥؛ مادلونغ، «مصادر الفقه الإسماعيلي»، مجلة الدراسات الشرق - أوسطية، ٣٥ (١٩٧٦)، ص. ٢٩-٤٠؛ بوناوالا، «القاضي النعمان»، ص. ١١٧ وما بعدها.

٦٦. حول خلافة العزيز، انظر المصادر العامة التي ذكرت سابقاً وخاصة علي حسيني الخربوطلي، **العزيز بالله الفاطمي** (القاهرة، ١٩٦٨)؛ كنرد، تاريخ، ص. ٦٧٧ وحتى ٨٥٨؛ ومقالته،

«العزيز بالله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٨٢٣؛ تيري بيانكيه، **دمشق وسورية تحت الحكم الفاطمي** (دمشق، ١٩٨٦-١٩٨٩)، مجلدان.

٦٧. الجوذري، **سيرة**، ص. ٦٢-١١٥.

٦٨. المصدر السابق، ص. ٩٩-١٠٠.

٦٩. المصدر السابق، ص. ١٣٩-١٤٠.

٧٠. حول تميم انظر: ابن خلكان، **وفيات**، م١، ص. ٣٠١؛ حسن وشرف، **المعز**، ص. ٢٣٠؛ حسين في **أدب**، ص. ١٧٠، ٢٤٧؛ الأعظمي، **عبقرية الفاطميين** (بيروت، ١٩٦٠)، ص. ١٣٣-٢٤٠؛ عارف تامر، **تميم الفاطمي** (بيروت، ١٩٨٢)؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٣٨؛ بوناوالا، ببليوغرافيا، ص. ٧٦؛ سحور، «تميم بن المعز لدين الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ١٧١؛ **ديوان تميم**، تح. الأعظمي (القاهرة، ١٩٥٧)، وبيروت (١٩٧٠).

٧١. المقريزي، **اتعاظ**، م٢، ص. ٢٩٢.

٧٢. كنرد، **تاريخ**، ص. ٥٤١-٥٧٢؛ ومقالته، «أبو تغلب»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٣٦.

٧٣. حول الداعية أبو الفوارس من زمن العزيز، انظر إيفانوف، **دراسات**، ص. ١٢٣-١٤٠؛ **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٣٨؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص. ٨٠.

٧٤. حول ابن كلس، إضافة إلى المصادر العامة المذكورة سابقاً، انظر ابن الصيرفي، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، ح. عبد الله مخلص في *BIFAO*، ٢٥ (١٩٢٤)، ص. ٩٠-٩٤؛ محمد ح. المناوي، **الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي** (القاهرة، ١٩٧٠)، ص. ٣٥ وما بعدها؛ ولتر ج. فيشل، **اليهود في الحياة الاقتصادية والسياسية لإسلام العصر الوسيط** (لندن، ١٩٣٧)، ص. ٤٥-٦٧؛ ي. ليف، «الوزير الفاطمي يعقوب بن كلس...»، *Der Islam*، ٥٨ (١٩٨١)، ص. ٢٣٧-٢٤٩؛ ليلى س. العماد، **الوزارة الفاطمية ٩٦٩-١١٧٢** (برلين، ١٩٩٠)، ص. ٨٠-٩٧؛ س. صقر، **الوزير الفاطمي يعقوب بن كلس** (برلين، ٢٠٠٣)، بالألمانية؛ كنرد، «ابن كلس»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٨٤٠-٨٤١؛ كاظم بيكي، «ابن كلس»، *GIE*، م٤، ص. ٥٢١-٥٢٤.

٧٥. ابن الصيرفي، **الإشارة**، في *BIFAO*، ٢٥ (١٩٢٤)، ص. ٨٧-٩٠؛ المناوي، **الوزارة**، ص. ٢٤١-٢٤٤.

٧٦. المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٨٨، ٤٣٠.

٧٧. إضافة إلى المصادر العامة المذكورة أعلاه، انظر حول فترة حكم الحاكم، عبد الله عنان، **الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية** (ط٢، القاهرة، ١٩٥٩)؛ عبد المنعم ماجد، **الحاكم بأمر الله** (القاهرة، ١٩٥٩)؛ صادق أسعد، **عهد الحاكم بأمر الله** (بيروت، ١٩٧٤)؛ جوزيف فان إس، **الحاكم بأمر الله** (بالألمانية) (هايدلبيرغ، ١٩٧٧)؛ كنرد، «الحاكم بأمر الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٧٦-٨٢؛ دفتري، «حاكم بأمر

الله»، *EIR*، م١١، ص ٥٧٢-٥٧٣.

٧٨. حول برجوان انظر ابن الصيرفي، **الإشارة**، في *BIFAO*، ٢٥ (١٩٢٤)، ص ٨٥-٨٦؛ ابن خلكان، **وفيات**، م١، ص ٢٧٠-٢٧١؛ المقريزي، **الخطط**، م٢، ص ٣-٤؛ المناوي، **الوزارة**، ص ٢٤٥؛ لويس، «برجوان» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص ١٠٤١-١٠٤٢.

٧٩. انظر كنرد، «تدمير كنيسة القيامة على يد الخليفة الحاكم بأمر الله»، مجلة *Byzantion*، ٣٥ (١٩٦٥). ص. ١٦-٤٣.

٨٠. المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٩١، ٤٥٨، م٢، ص. ٣٦٣، ٣٤٢؛ هالم، **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم** (لندن، ١٩٩٧)؛ ومقالته عن الأزهر ودار العلم في فيرمولن ودوسميت، **مصر وسورية في عهود الفاطميين والأيوبيين والمماليك** (لوفان، ١٩٩٥)، ص. ٩٩-١٠٩؛ سوردل، «دار الحكمة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ١٢٦.

٨١. ابن تغري بردي، **النجوم**، م٤، ص. ٢٢٢.

٨٢. محمد الفاسي، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، تح. فؤاد السيد (القاهرة، ١٩٦٥)، م٤، ص. ٦٩-٧٩.

٨٣. انظر كنرد، «الجراحيون»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٤٨٢-٤٨٥.

٨٤. انظر إدريس، **بربر الشرق**، ، م١، ص. ١٤٣-١٤٩.

٨٥. أبو الفوارس أحمد بن يعقوب، **الرسالة في الإمامة**، تح.وتر. سامي مكارم (ديلمر، ١٩٧٧)؛ وانظر إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٣٩؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص. ٩٤.

٨٦. انظر مقالتي ب. ولكر، «الدعوة الإسماعيلية في عهد الحاكم»، **مجلة مركز الأبحاث الأميركي في مصر**، ٣٠ (١٩٩٣)، ص. ١٦١-١٨٢؛ و«الدعوة الإسماعيلية والخلافة الفاطمية»، في **مصر في تاريخ كامبردج**، م١، **مصر الإسلامية**، تح. بيتري (كامبردج، ١٩٩٨)، ص. ١٤١-١٤٥.

٨٧. حول حياة الكرماني وأعماله، انظر إضافة إلى المصادر العامة للتاريخ الفاطمي، مقدمة محمد ك. حسين في تحقيقه لكتاب **راحة العقل** للكرماني (القاهرة، ١٩٥٣)؛ د. دوسميت، **راحة العقل، الأفلاطونية المحدثة والعرفان الإسماعيلي عند حميد الدين الكرماني** (لوفان، ١٩٩٥)؛ ب. ولكر، حميد الدين الكرماني، **الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم** (لندن، ١٩٩٩)؛ إيفانوف، المرشد، ص. ٤٣-٤٦؛ **والأدب الإسماعيلي**، ص. ٤٠-٤٥؛ بروبجن، «الكرماني»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ١٦٦-١٦٧؛ دفتري، «حميد الدين الكرماني»، *EIR*، م١١، ص. ٦٣٩-٦٤١.

٨٨. انظر مقالة ب. كراوس حول الكرماني في مجلة *Der Islam*، ٢٠(١٩٣٢)، ص. ٣٠٨-٣١٣؛ شتيرن، **دراسات**، ص. ٨٤-٩٥.

٨٩. الكرديزي، **زين الأخبار**، ص. ١٨١؛ الجرباذقاني، **التاريخ اليميني**، ص. ٣٦٩-٣٧٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٤، ص. ٢٣٢؛ بيرتل، **ناصر خسرو**، ص. ٩٤-١٠٤؛ ومقالة هالم في نيتون، مح، **دراسات عربية وسامية** (ليدن، ٢٠٠٠)، ص. ٢٠٩-٢٢١.

٩٠. سامي مكارم، «الحاكم بأمر الله»، الأبحاث، ٢٣(١٩٧٠)، ص. ٣١٩-٣٢٤؛ ب. ولكر، «ولاية عهد الحكم في الخلافة الشيعية»، مجلة مركز الأبحاث الأميركي في مصر، ٣٢ (١٩٩٥)، ص. ٢٣٩-٢٤٨.

٩١. أفضل معالجة لتاريخ الدروز وعقائدهم هي من إنتاج س. دوساسي، **عرض لدين الدروز**، كما نشر مقتطفات كثيرة وترجمها إلى الفرنسية في عمله *Chrestomathie Arabe*، م١، ص. ٢٦٠-٣٠٩، م٢، ص. ٣٣٤-٤٠٣؛ ف. حتي، **أصول الدروز وديانتهم** (نيويورك، ١٩٢٨)؛ م.ك. حسين، طائفة الدروز (القاهرة، ١٩٦٢)؛ عبد الله النجار، **مذهب الدروز والتوحيد** (القاهرة، ١٩٦٥)، سامي مكارم، **المعتقد الدرزي** (ديلمر، ١٩٧٤)؛ نجلا أبو عز الدين، **الدروز: دراسة جديدة لتاريخهم ومجتمعهم** (ليدن، ١٩٨٤)؛ ر. بيتس، **الدروز** (نيوهافن، ١٩٨٨)؛ ك. فيرّو، **تاريخ الدروز** (ليدن، ١٩٩٢)؛ بريير، «أصول الدين الدرزي»، *Der Islam*، ٥٢ (١٩٧٥)، ص. ٤٧-٨٤، ٢٣٩-٢٦٢ والعدد ٥٣ (١٩٦٧)، ص. ٥-٢٧؛ مادلونغ، «حمزة بن علي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ١٥٤؛ هدجسون، «الدرزي وحمزة في أصل الدين الدرزي»، مجلة *JAOS*، ٨٢ (١٩٦٢)، ص. ٥-٢٠؛ ومقالته «الدرزي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ١٣٦؛ ومقالته «دروز»، الموسوعة ذاتها، م٢، ص. ٦٣١-٦٣٤؛ هالم، «مقتنى»، الموسوعة ذاتها، م٧، ص. ٥٤٤.

٩٢. الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تح.م. غالب (بيروت، ١٩٦٩)؛ بوناوالا، «حميد الدين الكرماني»، مجلة الدراسات الدرزية، ١ (٢٠٠٠)، ص. ٧١-٩٤.

٩٣. الكرماني، **مباسم البشارات**، تح.ك. حسين في **طائفة الدروز**، ص. ٥٥-٧٤؛ في **مجموعة رسائل الكرماني**، ص. ١١٣-١٣٣.

٩٤. الكرماني، **الرسالة الواعظة**، تح.م. ك. حسين، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، ١٤، القسم، (١٩٥٢)، ص. ١-٢٩؛ ومجموعة الرسائل، ص. ١٣٤-١٤٧.

٩٥. الكرماني، **الرسالة الدرية في معنى التوحيد...**، تح.م.ك. حسين (القاهرة، ١٩٥٢).

٩٦. انظر انظر دوساسي، **عرض**، م٢، ص. ٣٣٥-٣٤٨؛ أبو عز الدين، **الدروز**، ص. ٧٣، ١٠٨، ٢٣٦.

٩٧. حول ست الملك، انظر أنطاكي، **تاريخ**، ص. ٢٠٧، ٢٣٥-٢٤٤؛ ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ٤٤، ٦٠؛ ابن ظافر، **أخبار**، ص. ٤١، ٥٧؛ ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١٧٥، ١٧٨؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٢٩٢، ٣٥٤؛ **واتعاظ**، م١، ص. ٢٧١، ٢٨٨، م٢، ص. ٣٣، ١٢٤-١٣١؛ إضافة إلى ابن تغري بردي والمسبحي؛ ي. ليف، «الأميرة الفاطمية ست الملك»، *JSS*، ٣٢ (١٩٨٧)، ص. ٣١٩-٣٢٨؛ وكتابه **الدولة والمجتمع**

في **مصر الفاطمية** (ليدن، ١٩٩١)، ص. ٣٤-٣٧؛ هالم، «ست الملك»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، ص. ٦٨٥؛ سيد، **الدولة الفاطمية**، ص. ١٨١-١٨٢؛ كورتيس وكالدريني، **المرأة والفاطميون في عالم الإسلام** (أدنبره، ٢٠٠٦)، ص. ١١٦-١٢٧.

٩٨. حول خلافة الظاهر، انظر إضافة إلى المصادر العامة المذكورة سابقاً، مقالة بيانكيه حول مصر الفاطمية في *JESHO*، ٢٣(١٩٨٠)، ص. ٧٦-١٠١؛ ومقالته، «الظاهر لإعزاز دين الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٣٩١.

٩٩. حول عهد المستنصر، انظر إلى المصادر العامة المذكورة سابقاً، عبد المنعم ماجد، **الإمام المستنصر بالله الفاطمي** (القاهرة، ١٩٦١)؛ بيانكيه، «اليازوري»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٣١٩؛ جب وكراوس، «المستنصر بالله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٧٢٩-٧٣٢؛ م. جيل، **تاريخ فلسطين**، تر. برويدو (كامبردج، ١٩٩٢)، ص. ٣٣٥-٤٢٩.

١٠٠. انظر كوريتس وكالدريني، **المرأة والفاطميون**، ص. ٤٥، ٥٣، ١٠٩، ١١٠، ١١٤.

١٠١. انظر رواية مفصلة أوردها المقريزي في **الخطط**، م١، ص. ٣٣٥-٣٣٧؛ وفي كتابه، **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، تح. زيادة والشيال (القاهرة، ١٩٤٠)، ص. ١٨-٢٦.

١٠٢. المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٤٠٨-٤٠٩؛ **واتعاظ**، م٢، ص. ٢٩٤.

١٠٣. حول بدر، انظر ابن الصيرفي، **الإشارة**، في *BIFAO*، ٢٥(١٩٢٤)، ص. ٥٧؛ ابن القلانسي، ذيل، ص. ٨٤، ٩١؛ ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ٨١؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٨١؛ ماجد، **المستنصر**، ص. ١٧٩؛ وكتابه ظهور، ص. ٣٩٢؛ داوديان، **الأرمن الفاطميون**، (ليد، ١٩٩٧)، ص. ١٠٦-١٢٧؛ بيكر، «بدر الجمالي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٨٦٩؛ سجّادي، «بدر الجمالي»، *GIE*، م١١، ص. ٥٣١-٥٣٣.

١٠٤. ب. ولكر، «حول المنافسة العباسية - الفاطمية وأثرها على سرقة التذكارات واللقى الأثرية»، في دفتري وميري، مح.، **الثقافة والذاكرة**، ص. ٣٦٤-٣٨٧.

١٠٥. إضافة إلى المصادر العامة للفاطميين، انظر حول البساسيري المؤيد في الدين الشيرازي، **سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة**، تح. محمد ك. حسين (القاهرة، ١٩٤٩)، ص. ٩٤-١٨٤؛ ظهير الدين النيسابوري، **سلجوق نامه**، تح. أفشار (طهران، ١٩٥٣)؛ وتح. مورتون (كامبردج، ٢٠٠٤)، ص. ١٥-١٧؛ محمد بن علي الراوندي، **راحة الصدور**، تح. م. إقبال (لندن، ١٩٢١)، ص. ١٠٧-١١٠؛ الفتح بن علي البنداري، زبدة النصرة، تح. هوتسما (ليدن، ١٨٨٩)، ص. ١٢-١٨؛ كليم، **مذكرات رسالة؛ المؤيد في الدين الشيرازي** (لندن، ٢٠٠٣)، ص. ٧٨-٨٦؛ كنرد، «البساسيري»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٠٧٣؛ سجادي، «البساسيري»، *GIE*، م١٢، ص. ٩٩-١٠٣.

١٠٦. إدريس، **عيون**، م٧، ص. ٤-٥؛ ابن مالك اليماني، **كشف أسرار الباطنية**، ص. ٣٩-٤٢.

١٠٧. حول الصليحيين، إدريس، **عيون**، م٧، ص. ٥-٣٨؛ وكتابه **نزهة الأفكار**، م١؛ الهمداني، **الصليحيون**، الفصل ٢؛ عُمارة الحكمي، **تاريخ اليمن**، في كاي؛ **اليمن**، ص. ١٤-٤٨؛ سميث، مقالة «الصليحيون»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، ص. ٨١٥-٨١٧؛ الهمداني، «الصليحيون»، في **الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط**، موسوعة، تح. ميري (نيويورك، ٢٠٠٦)، م٢، ص. ٧٧٦-٧٧٨.

١٠٨. حول سفارة لمك إلى مصر انظر الهمداني، «سيرة»، ص. ١٥٥-١٦٠؛ ومقالته حول الداعي حاتم بن إبراهيم الحامدي في *Oriens*، ٢٣-٢٤ (١٩٧٠-١٩٧١)، ص. ٢٥٨-٢٦٣.

١٠٩. **السجلات المستنصرية**، تح. ماجد؛ الهمداني، **رسائل المستنصر**، ص. ٣٠٧؛ إدريس، **عيون**، م٧، ص. ١٠٣-١١٠؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٤٩؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ١٢٦.

١١٠. حول نشاطات السيدة أروى زمن المستنصر انظر إدريس، **عيون**، م٧، ص. ١٥٠-١٧٧؛ حسين الهمداني، «حياة الملكة السيدة أروى الصليحية. . .»، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية المركزية، ١٨ (١٩٣١)، ص. ٥٠٥-٥١٧؛ ليلى العماد، «المرأة والدين في الخلافة الفاطمية: حالة السيدة الحرة. . .»، في مزّاوي وموررين، مح.، **دراسات فكرية في الإسلام** (سولت ليك سيتي، ١٩٩٠)، ص. ١٣٧-١٤٤؛ ف. المرنيسي، **ملكات منسيات في الإسلام** (كامبردج، ١٩٩٣)، ص. ١٣٩-١٥٨؛ دفتري، «السيدة الحرة» في ك. هامبلي، مح.، **المرأة في العالم الإسلامي من العصر الوسيط** (نيويورك، ١٩٩٨)، ص. ١١٧-١٣٠؛ س. طرابلسي، «الملكة كانت في الحقيقة رجلاً، أروى بنت أحمد. .»، *Arabica*، ٥٠ (٢٠٠٣)، ص. ٩٦-١٠٨؛ الهمداني، «أروى»، في **الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط**، م١، ص. ٧٠.

١١١. أبو الفضل بن محمد البيهقي، **تاريخ البيهقي**، تح.ع. فياض (ط٢، مشهد، ١٩٧٧)، ص. ٧١، ٢٢٠-٢٣٦؛ **الترجمة في تاريخ الهند**، تح. إيليوت ودوسون (لندن، ١٨٦٨-١٨٧٧)؛ الكرديزي، **زين الأخبار**، ص. ١٩٦؛ بوزورث، **الغزنويون**، ص. ١٨٢-١٨٤؛ «حسنك»، في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٢٥٥.

١١٢. انظر رسالة مجهولة المؤلف، «الترجمة الظاهرة لفرقة بهرة الباهرة»، تح.ه. فخر، في *JBBRAS*، ن.س، ١٦(١٩٤٠)، ص. ٨٧-٩٨؛ علي محمد خان، **ميرة أحمدي**، تح. سيد نواب علي (بارودا، ١٩٢٧-١٩٦٥)، ص. ١٢٨-١٣١ (الملحق)؛ آ.ر.إ. إنثوفن، **قبائل ومنبوذو بومباي** (بومباي، ١٩٢٠-١٩٢٢)، م١، ص. ١٩٧-٢٠٠؛ الهمداني، «سيرة»، ص. ١٦٦-١٧٧؛ ساتيش ميسرا، **الجماعات المسلمة في غجرات** (نيويورك، ١٩٦٤)، ص. ٩ وما بعدها.

١١٣. إدريس، **عيون**، م٧، ص. ١٥٣؛ المستنصر، **السجلات**، ص. ١٦٧-١٦٩، ٢٠٣-٢٠٦؛ الهمداني، «رسائل المستنصر»، ص. ٣٢١-٣٢٤.

١١٤. حسن، **تاريخ**، ص. ٦٠٨ وما بعدها؛ راشد البراوي، **حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين** (القاهرة، ١٩٤٨)؛ ب. لويس، «الفاطميون والطريق إلى الهند»، مجلة كلية الآداب والعلوم الاقتصادية بجامعة إستانبول، ١١ (١٩٤٩-١٩٥٠)، ص. ٥٠-٥٤؛ س.د. غويتن، «من البحر المتوسط إلى الهند...»، مجلة *Speculum*، ٢٩ (١٩٥٤)، ص. ١٨١-١٩٧؛ وكتابه **دراسات في تاريخ الإسلام ومؤسساته**، ص. ٣٢٩-٣٥٠؛ ج.ت. سكانلون، «ملاحظة على التجارة الفاطمية - السلجوقية»، في ريتشاردز، مح.، **الحضارة الإسلامية** (أكسفورد، ١٩٧٣)، ص. ٢٦٥-٢٧٤،

١١٥. حول هذه الأحداث انظر، ابن الأثير، **الكامل**، ج٩، ص. ١٨٠، ١٩٥-١٩٧؛ ابن خلكان، **وفيات**، م٥، ص. ٢٣٣-٢٣٥؛ ابن عذارى، **البيان**، م١، ص. ٢٧٧-٢٧٩؛ ابن خلدون، **تاريخ**، م١، ص. ٢٩-٤٦؛ المقريزي، **اتعاظ**، م٢، ص. ٢١٤وما بعدها؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ٥٠؛ ريتشاردز، **الحضارة الإسلامية**، ص. ١٣٥ وما بعدها؛ «هلال»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٣٨٥-٣٨٧؛ وغيرها.

١١٦. انظر أماري، *Storia*، مم٣، ص. ٥٢-١٣٣؛ م. كنرد، «رسالة الخليفة الحافظ إلى روجر الثاني»، في كتابه **متفرقات شرقية**، المقالة ٧؛ عزيز أحمد، **تاريخ صقلية الإسلامية**، ص. ٤٨-٦٢.

١١٧. ابن سينا، **سيرة الشيخ الرئيس**، تحقيق وترجمة غوهلمان (ألباني، ١٩٧٤)، ص. ١٧-٢٠؛ إيفانوف، «أبو علي سينا، إسماعيلي مخفي»، في **جشن نامه ابن سينا** (طهران، ١٩٥٥)، م٢، ص. ٤٥٠-٤٥٤؛ كوربان، **ابن سينا وذكر الرؤيا**، تر. تراسك (نيويورك، ١٩٦٠)، ص. ٢٣٤-٣١٨؛ **تاريخ**، ص. ٢٣٨.

١١٨. ابن الأثير، **الكامل**، م٩، ص. ١٨٠، م١٠، ص. ٥٨، ٨٤؛ المقريزي، **اتعاظ**، م٢، ص. ١٩١؛ بارتولد، **تركستان**، ص. ٢٥١.

١١٩. حول المؤيد في الدين انظر سيرة المؤيد في الدين وديوانه من تحقيق محمد ك. حسين (القاهرة، ١٩٤٩)؛ عارف تامر، **مذكرات داعي دعاة الدولة الفاطمية المؤيد في الدين** (بيروت، ١٩٨٣)؛ إدريس، **عيون**، م٦، ص. ٣٢٩-٣٥٩؛ ومقالات حسين همداني، «عقائد وتاريخ»، ص. ٩٧؛ «بعض المؤلفين الإسماعيليين....»، ص. ٣٧٥؛ «تاريخ الدعوة الإسماعيلية...»، مجلة *JRAS*، (١٩٣٢)، ص. ١٢٩-١٣٥؛ **الصليحيون**، صفحات كثيرة؛ «المؤيد في الدين»، **الموسوعة الإسلامية**، م٣، ص. ٦١٥؛ مولوي، **حياة ومحاضرات داعي الدعاة المؤيد في الدين...** (كراتشي، ١٩٥٠)، ص. ٣-٧٧؛ عباس همداني، «سيرة»، ص. ١٩-١٣٥؛ ف. كليم، **مذكرات رسالة...** (أطروحة دكتوراه، فرانكفورت.آم. مان، ١٩٨٩)؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٤٥؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ١٠٣؛ ومقالته، «المؤيد في الدين»، **الموسوعة الإسلامية**،

ط۲، م۷، ص. ۲۷۰؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ۱۳۰.

۱۲۰. المؤيد في الدين، **ديوان**، ص. ۲٥٦؛ ابن الأثير، **الكامل**، م۹، ص. ۱۹۹.

۱۲۱. المؤيد في الدين، **المجالس المؤيدية**، تح.م. غالب (بيروت، ۱۹۷٤-۱۹۸٤)، م۱و۳؛ الحامدي، **جامع الحقائق**، تح. محمد عبد الناصر (القاهرة، ۱۹۷٥).

۱۲۲. هذه المراسلة الموجودة في المجلس ۱۳ من الجزء٦ أوردها ياقوت، **معجم الأدباء** (القاهرة، ۱۹۳٦)، م۳، ص. ۱۷٦-۲۱۳؛ وفي إرشاد، م۱، ص. ۱۹٤-۲۱٤؛ وحققها مارغليوث في مجلة *JRAS*، (۱۹۰۲)، ص. ۲۸۹-۳۳۲؛ ونيكلسون، **دراسات في الشعر الإسلامي** (كامبردج، ۱۹۲۱)، ص. ۱۳٤-۱٤۲.

۱۲۳. كراوس، مقالة حول «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، *ROS*، ۱٤(۱۹۳۳-۱۹۳٤)، ص. ۹۳-۱۲۹، ۳۳٥-۳۷۹.

۱۲٤. استخدم هذه السيرة الذاتية عدد من المؤلفين، منهم لطف علي بيك آذر في كتابه **آتشكده** (بومباي، ۱۸۸۱)، ص. ۲۰۲-۲۰۸؛ انظر بيرتل وباكويف، **فهرس أبجدي**، ص. ٦٤-٦٥.

۱۲٥. جرى إعداد عدة طبعات لديوان ناصر خسرو، أولاها من إعداد القاضي سيد نصر الله تقوي (ت ۱۹٤۷)، (طهران، ۱۹۲٥-۱۹۲۸)؛ ثم من تحقيق سيد حسن تقي زاده (ت ۱۹۷۰)؛ وتح. مينوي ومحقق (طهران، ۱۹۷٤)؛ وتر. إنكليزية جزئية، ويلسون وأفاني (طهران، ۱۹۷۷)؛ ومن قبل سبشميل (لندن، ۱۹۹۳). انظر دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ۱۳۸-۱۳۹.

۱۲٦. انظر على سبيل المثال، ناصر خسرو، **غشايش ورهايش**، تح. نفيسي (ليدن، ۱۹٥۰)، ص. ۸۲-۱۲۳؛ تر. هونزاي (لندن، ۱۹۹۸)، **النص**، ص. ٤۹-۷۳.

۱۲۷. حول حياة وأعمال ناصر خسرو، انظر فضلاً عن كتاباته، دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، تح. براون (لندن، ۱۹۰۱)، ص. ٦۱-٦٤؛ إدوارد براون، «ناصر خسرو الشاعر والرحالة والداعية»، في *JRAS* (۱۹۰٥)، ص. ۳۱۳-۳٥۲؛ براون، **التاريخ الأدبي لفارس، من فردوسي إلى سعدي**، ص. ۲۱۸؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ۳٥۰؛ إيفانوف، **ناصر خسرو والإسماعيلية** (بومباي، ۱۹٤۸)، وكتابه **مشكلات في سيرة ناصر خسرو** (بومباي، ۱۹٥٦)؛ أليس هنزبيرغر، **ناصر خسرو؛ ياقوتة بدخشان** (لندن، ۲۰۰۰)؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ۸۹-۹٦؛ بيرتل، «ناصر خسرو»، **الموسوعة الإسلامية**، م۳، ص. ۸٦۹؛ نانجي، «ناصر خسرو»، **الموسوعة الإسلامية**، ط۲، م۷، ص. ۱۰۰٦-۱۰۰۷؛ س.ج. نصر، «ناصر خسرو»، *ER*، م۱۰، ص. ۳۱۲.

۱۲۸. **ديوان**، تح. تقوي، ص. ۱۷۳.

۱۲۹. **سفر نامه**، تح. شيفر، ص. ٤۲-٥٦.

۱۳۰. **ديوان**، تح. تقوي، ص. ۱۷۲-۱۷۷؛ إيفانوف، **ناصر خسرو**، ص. ۱٥-۱۷؛ **ديوان**، تح. تقوي، صفحات كثيرة ۳۰۹-٤٤۸.

١٣١. **سفر نامه**، تح. شيفر، ص. ٤٢-٥٦.
١٣٢. انظر ثلاثة أعمال لناصر خسرو، **زاد المسافرين**، ص. ٣٩٧؛ **جامع الحكمتين**، ص. ١٥-١٧؛ **ديوان**، تح. تقوي، صفحات كثيرة ٣٠٩-٤٤٨.
١٣٣. أبو المعالي، **بيان الأديان**، ص. ٣٩-٤٠؛ **ديوان**، تح. تقوي، ص. ٤١٣، ٥٠٦.
١٣٤. ناصر خسرو، **زاد المسافرين**، ص. ٣، ٤٠٢؛ **ديوان**، تح. تقوي، ص. ١١٠، ٢١٧، ٤٣٠، ٤٤٨.
١٣٥. يشير ناصر إلى هذه الأحداث في الكثير من قصائده، انظر **ديوان**، صفحات كثيرة.
١٣٦. انظر **زاد المسافرين**، ص. ٢٨٠.
١٣٧. **ديوان**، ص. ٢٨١.
١٣٨. **جامع الحكمتين**، ص. ١٥، ١٧، ٣١٤-٣١٦؛ حبيبي، «علي بن أسد»، *EIR*، م١، ص. ٨٤٨؛ لاندولت، «جامع الحكمتين»، *EWI*، م٩، ص. ٣٢٨.
١٣٩. **ديوان**، صفحات كثيرة؛ ناصر خسرو، **وجه الدين**، تح. غنيزاده، ص. ٢١٠.
١٤٠. **ديوان**، ص. ٩٨.
١٤١. إيفانوف، **مشكلات**، ص. ٤٣؛ بيرتل، **ناصر خسرو**، ص. ١٩٠؛ خليلي، «مزار ناصر خسرو»، يغما، ٢٠(١٩٦٧)، ص. ٤٣٨-٤٧٦؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٥٣-٢٥٥.
١٤٢. مادلونغ، «الإمامة»، ص. ١٢٧-١٣٢؛ النيسابوري، **إثبات الإمامة**، تح. م. غالب (بيروت، ١٩٨٤).
١٤٣. قدم الكرماني تفسيره لعقيدة الإمامة في رسالة **مباسم**، تح. حسين، ص. ٥٦-٦٦؛ انظر أيضاً كتابه **المصابيح في إثبات الإمامة**، ص. ٨٠-١٥٥؛ و**راحة العقل**، ص. ١٢٧-١٦٨، ٢٦١، ٣٧٩-٣٩٠، ٤٢٤-٤٣٠.
١٤٤. المؤيد، **المجالس**، م١، ص. ٣٦٣.
١٤٥. محمد الصوري، **القصيدة الصورية**، تح. عارف تامر (دمشق، ١٩٥٥)، ص. ٤١-٧١؛ وحول الداعي انظر غالب، **أعلام**، ص. ٢٨٢؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٧١٤؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ١١٠.
١٤٦. الصوري، **القصيدة**، ص. ٦٧ وما بعدها.
١٤٧. ينسب التراث الإسماعيلي هذا العمل إلى بدر الجمالي، مع أن بعض نسخ **الفهرست** للمجدوع تنسبه إلى المؤيد الشيرازي. لكن محمد ك. حسين نسبه في تقديمه له إلى داعية مجهول. ونسبه شتيرن إلى القاضي المشهدر المليجي، قاضي قضاة القاهرة ٤٥٠-٤٥٢؛ فانيكيوتس، **نظرية الدولة عند الفاطميين**، ص. ٢٠١-٢٠٣؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٤٦-٤٩؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٣١٩-٣٢٠.
١٤٨. المليجي، **المجالس المستنصرية**، ص. ٣٠.

١٤٩. المصدر السابق، ص. ٣٠، ٣٧، ٦٤، ١١٧.
١٥٠. المصدر السابق، ص. ٤٣-٤٧.
١٥١. ناصر خسرو، وجه الدين، تح. غنيزاده، صفحات كثيرة من ٩-٢٤٥.
١٥٢. المصدر السابق، صفحات كثيرة من ٧٦-٢٣١.
١٥٣. المصدر السابق، ص. ٢١٢.
١٥٤. وجه الدين، تح. غنيزاده، ص. ٨٦-٨٨، ١٣٨-١٦٣، ٢١٢، ٢٢٣.
١٥٥. المصدر السابق، ص. ٤٦-٥٠، ١١٤٧ جامع الحكمتين، ص. ١١١-١١٢.
١٥٦. وجه الدين، ص. ٢٩٣، ١٣٥، ١١٠٩ جامع الحكمتين، ص. ١٦٣.
١٥٧. المصدر السابق، ص. ٢١٥.
١٥٨. اعتبر مادلونغ كلمة خلفان تحريفاً لكلمة خلفاء أو نواب القائم؛ أما في وجه الدين فقد ذكر ناصر كلمة خلفاء بوضوح نواباً للقائم.
١٥٩. وجه الدين، ص. ٥١، ١٥٢-١٥٤، ١٦٦، ١٧١، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٤١؛ شش فصل، ص. ٢٩، ٣٨-٤٤؛ غوشايش، تح. نفيسي، ص. ١٩٢؛ خوان الإخوان، ص. ٢٤٥؛ زاد المسافرين، ص. ٤٧٦-٤٨٤؛ وغيرها.
١٦٠. مادلونغ، «الإمامة»، ص. ١٣٢.
١٦١. ابن الأثير، الكامل، م٩، ص. ٢٠٥؛ ابن ميسر، أخبار، ص. ٦٣؛ المقريزي، اتعاظ، م٢، ص. ٢٢٣؛ ابن تغري بردي، النجوم، م٥، ص. ٥٣.
١٦٢. حول الغزالي وكتابه المستظهري انظر على سبيل المثال، غولدزيهر، الغزالي وفرقة الباطنية (بالألمانية)، ص. ١-٨١؛ عبد الرحمن بدوي، فضائح الباطنية، ج. صليبا وكامل عياد، المنقذ من الضلال (ط١١، بيروت، ١٩٨٣)، ص. ٨٩، ١١٧-١٢٩، ١٥٤ وما بعدها؛ الترجمة الإنكليزية، واط، عقيدة وممارسة الغزالي (لندن، ١٩٥٣)، وله، دراسة في الغزالي (لندن، ١٩٦٣)، كوربان، تاريخ، ص. ٢٥١؛ هدجسون، مغامرة الإسلام، م٢، ص. ١٨٣-١٨٨؛ المقدسي، «الإحياء السني»، في ريتشاردز، الحضارة الإسلامية، ص. ١٥٥-١٦٨؛ دفتري، «الغزالي والإسماعيلية»، المعارف، ١(آذار، ١٩٨٥)، ص. ١٧٩-١٩٨؛ ف. ميثا، الغزالي والإسماعيليون (لندن، ٢٠٠١).
١٦٣. م. بوياجيه، مقاله في تاريخ الغزالي (بالفرنسية)، تح. م. آلاد (بيروت، ١٩٥٩)، صفحات عديدة من ٣٠-١١٣.
١٦٤. علي بن الوليد، دامغ الباطل، تح. م. غالب (بيروت، ١٩٨٢)، مجلدان؛ كوربان، «رد الإسماعيلية على جدل الغزالي»، في س. نصر، مح.، مساهمات الإسماعيليين، ص. ٦٩-٩٨؛ إيفانوف، الأدب الإسماعيلي، ص. ٦٩؛ بوناوالا، ببليوغرافيا، ص. ١٥٩.
١٦٥. ناصر خسرو، سفرنامه، تح. شيفر، ص. ٨١ وما بعدها؛ دوغويه، دراسات، ص. ١٥٥ وما بعدها؛ لويس، أصول، ص. ٩٩-١٠٠.

١٦٦ دوغوبه، «نهاية إمبراطورية قرامطة البحرين»، ص. ٥ -١٣٠؛ مادلونغ، «قرمطي»، ص. ٦٦٤.

١٦٧. المستنصر، **السجلات**، ص. ١٧٩؛ الهمداني، «رسائل المستنصر»، ص. ٣٣٢

١٦٨. ابن الصيرفي، **الإشارة**؛ القلقشندي، **صبح**، م٣، ص. ٤٨٥، م٧، ص. ٧٨، ١٠٧؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٤٣٨ وما بعدها؛ ع. ماجد، **نظم الفاطميين ورسومهم في مصر** (القاهرة، ١٩٥٣ -١٩٥٥)، م١، ص. ٧٨ -٩٣؛ حسن، **تاريخ**، ص. ٢٦٨ -٢٧٩؛ المناوي، **الوزارة**، ص. ٣٣ -٩٩؛ دشراوي، **خلافة الفاطميين**، ص. ٢٧٩ -٣٩٥، ٤٧٣ -٤٩١؛ ليف، **الدولة والمجتمع**، ص. ٣٨ -٥٤، ٦٥ -٧٨.

١٦٩. للتفريق بين هذين الصنفين من الوزراء انظر، الماوردي، **الأحكام السلطانية** (بيروت، ١٩٧٨)، ص. ٢٢ -٢٩.

١٧٠. م. كنرد، «الأرمن في مصر في العهد الفاطمي»، في *AIEO*، ١٣(١٩٥٥)، ص. ١٤٣ -١٥٧؛ دادیان، **الأرمن الفاطميون**، ص. ١٠٦ -١٧٨.

١٧١. حول تنظيم الدولة الفاطمية ومؤسساتها المختلفة إنظر، فصلاً عن المصادر العامة للفاطميين، ابن الصيرفي، **قانون ديوان الرسائل**، تح. بهجت (القاهرة، ١٩٠٥)، ثم ضمن كتابه **الإشارة** (القاهرة، ١٩٩٠)، ص. ١ -٤٢؛ القلقشندي، **صبح**، م١، ص. ٨٩ وما بعدها، م٣، ص. ٤٦٧ -٥٢٨؛ بولاساندرز، **الطقوس والسياسة والمدينة في القاهرة الفاطمية** (ألباني، ١٩٩٤)، ومقالتها، «من احتفالية البلاط إلى اللغة الحضرية»، في بوزورث، مح.، **العالم الإسلامي**، ص. ٣١١ -٣٢١؛ إيرين بيرمن، **إشارات الكتابة: النص الفاطمي العمومي** (بيركلي، ١٩٩٨)؛ بشير، «تنظيم الجيش الفاطمي»، في *Der Islam*، ٥٥(١٩٧٨)، ص. ٣٧ -٥٦؛ ليف، «الجيش والنظام والمجتمع في مصر الفاطمية»، *IJMES*، ١٩(١٩٨٧)، ص. ٣٣٧ -٣٦٥؛ سيد، **الدولة الفاطمية**، ص. ٦٥٧ -٧٤٦.

١٧٢. إيفانوف، «تنظيم الدعوة الفاطمية»، *JBBRAS*، ١٥(١٩٣٩)، ص. ١ -٣٥؛ حسن، **تاريخ**، ص. ٣٢٦ -٣٥٤، ٣٧١ -٣٨٤؛ زاهد علي، **تاريخ**، م٢، ص. ٢١١ -٢٢٥؛ ماجد، **نظم**، م١، ص. ١٧٧ -١٩٠؛ ع. همداني، «تطور ونشوء البنية التنظيمية للدعوة الفاطمية»، دراسات عربية، ٣ (١٩٧٦)، ص. ٨٥ -١١٤؛ هالم، «طرائق وأشكال الدعوة الإسماعيلية المبكرة»، في كوهلبرغ، **الشيعة**، ص. ٢٧٧ -٢٩٠؛ لويس، «باب»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٨٣٢؛ هدجسون، «داعي»، **الموسوعة**، م٢، ص. ٩٧؛ كنرد، «دعوة»، **الموسوعة**، م٢، ص. ١٦٨؛ ومقالتي دفتري، «داعي»، *EIR*، م٦، ص. ٥٩٠؛ و«باب»، *GIE*، م١٠، ص. ٧٣٣ -٧٣٥.

١٧٣. المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٩٠؛ م٢، ص. ٣٤١؛ ابن الطوير، **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، تح. ف. السيد (شتوتغارت - بيروت، ١٩٩٢)، ص. ١١٠ -١١٢؛ القلقشندي، **صبح**، م١٠، ص. ٤٣٤ -٤٣٩؛ هالم، «المعهد الإسماعيلي ومجالس

الحكمة»، *MIHT*، ص. ٩٨-١١٢؛ **والفاطميون وتقاليدهم في التعليم**، ص. ٢٣-٢٩، ٤١-٥٥؛ ومقالة ب. ولكر، «معاهد التعليم الفاطمية...»، مجلة مركز الأبحاث الأميركي في مصر، ٣٤(١٩٩٧)، ص. ١٧٩-٢٠٠.

١٧٤. النعمان، افتتاح، تح. القاضي، ص. ٧٣، ٧٦، ١٣٠، ١٤٠.

١٧٥. الرسالة هي النعمان، **كتاب الاقتصار**، تح. وحيد ميرزا (دمشق، ١٩٥٧).

١٧٦. النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، تح./. غالب (بيروت، ١٩٧٣).

١٧٧. القلقشندي، **صبح**، م٨، ص. ٢٣٩-٢٤١؛ وطبعها الشيال، مح، **مجموعة الوثائق الفاطمية**، ص. ١٩٩-٢٠٢.

١٧٨. المصدر السابق، م٣، ص. ٤٨٣؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٩١، ٤٠٣.

١٧٩. إدريس، **عيون**، م٧، ص. ٧٦-٨٤؛ مقدمة حسين للديوان، ص. ٤٨-٥٧؛ الهمداني، **سيرة**، ص. ١٠٧ وما بعدها، ومقالته، «رسائل المستنصر»، ص. ٣٢٢-٣٢٤؛ المجدوع، **الفهرست**، ص. ٤٠.

١٨٠. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١٨؛ المقريزي، **اتعاظ**، م٢، ص. ٢٥١.

١٨١. الكرماني، **راحة العقل**، صفحات كثيرة من ١٣٥ وحتى ٣٤٩؛ المؤيد، **المجالس**، م٣، ص. ٢٢٠-٢٦٤؛ شتروتمان، **نصوص عرفانية إسماعيلية** (غوتنغن، ١٩٤٣)، ص. ٨، ٨٢، ١٠٢، ١٥٤، ١٧٥.

١٨٢. النعمان، **تأويل الدعائم**، م٢، ص. ٧٤، وم٣، ص. ٤٨؛ السجستاني، إثبات، ص. ١٧٢.

١٨٣. إيفانوف، **نشأة**، ص. ٢٠؛ **ودراسات**، ص. ١٥ وما بعدها؛ **والأدب الإسماعيلي**، ص. ٥٤، ٥٦؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ١٣٩-١٤٠، ١٤٦.

١٨٤. ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص. ٣١٠.

١٨٥. النعمان، **تأويل الدعائم**، م١، ص. ١١٤-١٤٧، ٢٩٧، م٢، ص. ١١٦-١١٧، م٣، ص. ٨٦-٨٨؛ **أساس التأويل**، ص. ٧٩، ١٢٧، ١٩٠، ٢٢٤؛ حول عدد الحجج انظر جعفر بن منصور اليمن، **أسرار**، ص. ٤٢، ٢١٦؛ الحسين بن الوليد، **رسالة المبدأ والمعاد**، تح. كوربان، ص. ١١٤.

١٨٦. ناصر خسرو، **وجه الدين**، ص. ١٥٤.

١٨٧. الكرماني، **راحة العقل**، ص. ١٣٤-١٣٩، ٢٢٤-٢٢٥؛ ونشرها كوربان أيضاً في **الزمن الدوري**، ص. ٩٠-٩٥.

١٨٨. أبو حاتم الرازي، **الإصلاح**، صفحات كثيرة؛ السجستاني، **إثبات**، ص. ٩١، ١٠٠؛ **والينابيع**، ص. ٨.

١٨٩. النعمان، **كتاب الهمة في آداب اتباع الأئمة**، تح. ك. حسين (القاهرة، ١٩٤٨)، ص. ١٣٦-١٤٠.

١٩٠ . رسالة النيسابوري المفقودة، «الرسالة الموجزة الكافية» اقتبسها حاتم الحامدي كاملة تقريباً في نهاية كتابه **تحفه القلوب**، حول العقائد الإسماعيلية؛ ونجدها عند حسن البهروجي في كتابه كتاب **الأزهار**، م٢؛ وعند كليم، **مذكرات رسالة**، ص. ٢٠٦-٢٧٧؛ وعند إيفانوف، «تنظيم الدعوة الفاطمية»، ص. ١٨-٣٥.

١٩١ . النويري، **نهاية الأرب**، م٢٥، ص. ١٩٥ وما بعدها؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٦، ص. ٩٧ وما بعدها؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ٣٩١ وما بعدها.

١٩٢ . البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٨٢ وما بعدها؛ الغزالي، **فضائح**، ص. ٢١-٣٢.

١٩٣ . وجهة النظر الفاطمية الرسمية نجدها عند الكرماني، **الرسالة الواعظة**؛ وعند النعمان في **أساس التأويل**، **وتأويل الدعائم ودعائم**؛ وعند ناصر خسرو **في وجه الدين**.

١٩٤ . النعمان، **دعائم**، م١، ص. ٢٥-٣١؛ المؤيد، **المجالس**، م١، ص. ٤١٠؛ **المجالس المستنصرية**، ص. ٢٩.

١٩٥ . بوناوالا، «حديث٣. حديث في الإسماعيلية»، *EIR*، م١١، ص. ٤٤٩-٤٥١.

١٩٦ . اعتمد هذا القسم على كتاب دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيليين**، ص. ٨١-٨٩.

١٩٧ . حول هذه النصوص الأفلاطونية المحدثة انظر كراوس، «أفلوطين عند العرب»، مجلة معهد مصر، ٢٣ (١٩٤٠-١٩٤١)، ص. ٢٦٣-٢٩٥؛ ومقالة س. باينز حول أثر لاهوت أرسطو على عقائد الإسماعيليين في مجلة *REI*، ٢٢(١٩٥٤)، ص. ٧-٢٠؛ شتيرن، «ابن حسداي»، *Oriens*، ١٣-١٤(١٩٦٠-١٩٦١)، ص. ٥٨-٩٨؛ ولكر، **الفلسفة الشيعية المبكرة**، ص. ٣٧-٤٤.

١٩٨ . الكرماني، **الرياض**، تح. عارف تامر (بيروت، ١٩٦٠).

١٩٩ . ناصر خسرو، **خوان الإخوان**، ص. ١١٢ وما بعدها؛ **وزاد المسافرين**، ص. ٤٢١؛ السجستاني، **كشف المحجوب**، ص. ١٥-١٨.

٢٠٠ . أبو حاتم الرازي، **الإصلاح**، ص. ٥٦-٦٤، ٧٧-١٠٣؛ الكرماني، **الرياض**، ص. ١٧٦-٢١٢.

٢٠١ . الرازي، **الإصلاح**، ص. ٦٤-٧٦، ٨٣.

٢٠٢ . المصدر السابق، ص. ٢٤٣-٢٥٨، ٣٢٦-٣٢٧.

٢٠٣ . المصدر السابق، ص. ١٤٨-١٦٧؛ والسجستاني، **إثبات**، ص. ٨٢؛ ومقالة ع. نانجي حول وجهة نظر الإسماعيليين بخصوص تاريخ الأديان في *MIHT*، ص. ١٥٣-١٦٠.

٢٠٤ . آراء أبوحاتم الرازي حول النبوة في الإصلاح، وجدت تعبيراً لها في **أعلام النبوة**، تح. الصاوي؛ واقتبسها الكرماني **في الأقوال الذهبية**، ص. ٩-١٩؛ وشرحها كوربان، **الزمن الدوري**، ص. ١٨٧-١٩٣؛ شتيرن، **دراسات**، ص. ٣٠-٤٦.

٢٠٥ . السجستاني، **النصرة**، مُقتبس **في الرياض**، ص. ١٧٦ وما بعدها؛ السجستاني، **إثبات**، ص. ١٦٦، ١٨١؛ **والافتخار**، ص. ٧٢-٧٣؛ **وكشف المحجوب**، ٦٩؛ ومادلونغ، «الإمامة»، ص. ١٠٦-١٠٩.

٢٠٦. السجستاني، **النصرة**، في الرياض، ص. ٢٠٤.
٢٠٧. السجستاني، **إثبات**، ص. ٥١-٥٣.
٢٠٨. المصدر السابق، ص. ١٧٨-١٨٧.
٢٠٩. يمكن دراسة النظام الميتافيزيقي للسجستاني على أساس من كتاب **الينابيع**، تر. ولكر، ص. ٣٧-١١١؛ **والافتخار**، **والمقاليد** (الذي لم ينشر بعد)؛ انظر مقالة ولكر، «آراء أبو يعقوب السجستاني»، في مجلة العالم الإسلامي، ٦٦(١٩٧٦)، ص. ١٤-٢٨؛ وكتابه **أبو يعقوب السجستاني**، ص. ٢٦-١٠٣؛ ع. نانجي، «الفلسفة الإسماعيلية»، في نصر وليمان، مح.، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (لندن، ١٩٩٦)، م١، ص. ١٤٤-١٥٤.
٢١٠. السجستاني، **كشف المحجوب**، ص. ٤-١٥.
٢١١. السجستاني، **الينابيع**، ص. ٢٢-٢٩.
٢١٢. السجستاني، **إثبات**، ص. ٣.
٢١٣. الرازي، **الإصلاح**، ص. ٢٣-٢٦؛ السجستاني، **الينابيع**، ص. ٣٢؛ **إثبات**، ص. ١٨، **والنصرة في الرياض**، ص. ٥٩-٦٥، ٦٨-٦٩.
٢١٤. الرازي، **الإصلاح**، ص. ٢٦-٢٨؛ النسفي، **المحصول**، في **الرياض**، ص. ٢٢٠؛ السجستاني، **الينابيع**، ص. ٥٦.
٢١٥. السجستاني، **كشف المحجوب**، ص. ٢٩-٣١؛ **والنصرة**، في **الرياض**، ص. ١٠٢ وما بعدها.
٢١٦. السجستاني، **إثبات**، ص. ٤٤.
٢١٧. المصدر السابق، ص. ١٢٧-١٢٨.
٢١٨. السجستاني، **تحفة المستجيبين**، في **خمس رسائل إسماعيلية**، تح. ع. تامر، ص. ١٤٨ وما بعدها؛ **والافتخار**، ص. ٣٨-٤٢.
٢١٩. السجستاني، **الينابيع**، ص. ١٧-١٩؛ **والافتخار**، ص. ٤٧-٥٦.
٢٢٠. البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٦٩-٢٧٨؛ الديلمي، **البيان**، ص. ٥-٦، ٧٢-٧٣.
٢٢١. السجستاني، **الافتخار**، ص. ٤٣ وما بعدها؛ **وإثبات**، ص. ١٢٨؛ جعفر بن منصور، **أسرار**، ص. ٢٤، ٨١.
٢٢٢. ولكر، «هرميات كونية»، ص. ١٤ وما بعدها.
٢٢٣. السجستاني، **الينابيع**، ص. ٤٤-٤٧.
٢٢٤. الماتُريدي، **كتاب التوحيد**، تح. خليف (بيروت، ١٩٧٠)، ص. ٣-٢٧، ٦٣-٦٤؛ البسطي، **من كشف أسرار الباطنية**، تح. سالم وجادر، في **كشف الأسرار** (الكويت، ٢٠٠٢)، ص. ١٨٧-٣٦٩.
٢٢٥. ناصر خسرو، **شش فصل وغوشايش وربهايش وخوان الإخوان**، **وزاد المسافرين وجامع الحكمتين**، احتوت كلها أفكار ناصر بخصوص نظامه الميتافيزيقي.

٢٢٦. نظام الكرماني معروض في كتابه **راحة العقل**، ص. ٣٥-٣٠٩.
٢٢٧. الكرماني، **راحة العقل**، ص. ٣٧-٥٦.
٢٢٨. المصدر السابق، ص. ١٢١-١٣١.
٢٢٩. المصدر السابق، ص. ١٣٤-١٣٩.
٢٣٠. دوسميت، **راحة العقل** (الترجمة الفرنسية)، ص. ٢٣-٣٣، ٣٧٩-٣٨٩.
٢٣١. ظهرت ٣ طبعات لـ **إخوان الصفاء** حتى الآن (بومباي، ١٨٨٧-١٨٨٩) و(القاهرة، ١٩٢٨) و (بيروت، ١٩٥٧)، وكلها بأربعة مجلدات، إضافة إلى طبعة بيروت، ١٩٩٥ بخمسة مجلدات من تح. عارف تامر. وانظر مقالة بلومنثال في **أرابيكا**، ٢١(١٩٧٤)، ص. ١٨٦-٢٠٣، وترجمت إلى الفرنسية، ي. ماركيه (الجزائر، ١٩٧٥)، والألمانية، سوزان ديوالد (وايزبادن، ١٩٧٥). وانظر دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٦٦-١٧٣.
٢٣٢. إدريس، **عيون**، م٤، ص. ٣٦٧-٣٩٣؛ المجدوع، **فهرست**، ص. ١٥٤-١٥٨؛ مقالة الهمداني حول الرسائل في مجلة، *Der Islam*، ٢٠(١٩٣٢)، ص. ٢٨١-٣٠٠؛ وحول مؤلفي الرسائل، عباس همداني في مجلة أرابيكا، ٢٦(١٩٧٩)، ص. ٦٢-٧٥.
٢٣٣. أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تح. أمين والزين (القاهرة، ١٩٣٩-١٩٤٤)، م٢، ص. ٤ وما بعدها؛ عبد الجبار الهمذاني، **تثبيت**، ص. ٦١٠ وما بعدها؛ شتيرن، «مؤلفو الرسائل»، **الثقافة الإسلامية**، ٢٠(١٩٤٦)، ص. ٣٦٧-٣٧٢؛ والإضافة على المقالة السابقة في **الثقافة الإسلامية**، ٢١(١٩٤٧)، ص. ٤٠٣-٤٠٤؛ ومقالته في **دراسات إسلامية**، ٣ (١٩٦٤)، ص. ٤٠٥-٤٢٨؛ الطيباوي، في **مجلة الربعية الإسلامية**، ٢(١٩٥٥)، ص. ٢٨-٤٦؛ والعدد٢٠-٢٢(١٩٧٨)، ص. ٥٧-٦٧.
٢٣٤. رسائل، ط. بيروت، م٣، ص. ١٧٨-٢١١؛ سيد حسين نصر، **مقدمة إلى العلوم الكونية الإسلامية** (كامبردج، ١٩٦٤)، ص. ٤٤-٧٤.
٢٣٥. رسائل، ط. بيروت، م١، ص. ٤٠، م٢، ص. ٢٩٠، م٤، ص. ١٢٥
٢٣٦. عباس همداني، «أبو حيان التوحيدي»، *ISMES*، ٩(١٩٧٨)، ص. ٣٤٥-٣٥٣؛ «ترتيب الرسائل»، *JSS*، ٢٩(١٩٨٤)، ص. ٩٧-١١٠؛ «إخوان الصفاء، جمعية سرية»، في باروكند، مح.، **مصر الفاطمية**، ص. ٧٣-٨٢.
٢٣٧. إيان نيتون، **مقدمة إلى فكر إخوان الصفاء** (لندن، ١٩٨٢)، ص. ٩٥-١٠٤.
٢٣٨. الحامدي، **كنز الولد**، ص. ١١١ وما بعدها.
٢٣٩. **الرسالة الجامعة**، تح. جميل صليبا (دمشق، ١٩٤٩-١٩٥١)، مجلدان؛ تح. م. غالب (بيروت، ١٩٧٤)؛ **رسالة جامعة الجامعة**، تح. عارف تامر (بيروت، ١٩٥٩) و(بيروت، ١٩٧٠).
٢٤٠. حول محتويات الرسائل على أساطير هندية انظر، شتيرن، **ثلاث قصص بوذية مجهولة في صيغة عربية** (أكسفورد، ١٩٧١)؛ المجدوع، فهرست، ص. ١١-١٥؛ إيفانوف، **الأدب**

الإسماعيلي، ص. ٩١؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص. ٣٦٠؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٦١-١٦٢؛ لانغ، «بيلادار وبوداسف»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٢١٥-١٢١٧.

٢٤١. تطرق عدد كبير من المؤلفين إلى معالجة جوانب مختلفة من إخوان الصفاء، مثل زاهد علي وعادل عوا وعمر فروخ وسيد حسين نصر. انظر فهرسة بهذه الأعمال عند فرهاد دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٢٣٩-٣١٤؛ ومقالته في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ١٠٧١-١٠٧٦؛ ومقالة ب. ولكر، في *EIR*، م٨، ص. ٢٩٤-٢٩٧؛ ومقالة بوناوالا في *ER*، م٧، ص. ٩٢-٩٥؛ ومقالة شرف الدين خراساني في *GIE*، م٧، ص. ٢٤٢-٢٦٩.

الفصل الخامس

الفاطميون اللاحقون والإسماعيلية المستعلية

سيعمل هذا الفصل على تتبُّع فرع الإسماعيلية المستعلية (أو المستعلوية) منذ بدايته عام ٤٨٧/ ١٠٩٤ وحتى الوقت الحاضر. وكان الإسماعيليون المستعليون في مصر وسورية واليمن وفي أمكنة أخرى يؤلفون، حتى سنة ٥٢٤/ ١١٣٠، جماعة موحدة متميزة عن النزاريين. وكانت المستعلية قد اعترفت آنذاك بإمامين إضافيين تمثلا في شخصي ابن المستنصر وحفيده، أي المستعلي والآمر. غير أن الأحداث المضطربة التي أعقبت وفاة الآمر عام ٥٢٤/ ١١٣٠، ومزاعم الحافظ، ابن عم الآمر وخليفته في الخلافة الفاطمية، بخصوص الإمامة قادت إلى انشقاق جديد في جماعة المستعلية فتشعّبت إلى الحافظية والطيبية. وسيكون كلٌ من هذين الفرعين من الإسماعيلية المستعلية موضوع نقاشنا في هذا الفصل.

لقد قبلت الحافظية، التي عُرفت بالمجيدية أيضاً، الحافظ والخلفاء الفاطميين اللاحقين أئمة لهم بعد الآمر. ووجدت قضية الحافظ، التي تأيدت رسمياً من الدعوة الفاطمية في القاهرة، جُلّ مؤيديها في مصر وسورية. كما تلقت تأييداً من اليمن أيضاً حيث اعتنقت بعض الأسر المحلية كالزريعيين في عدن وبعض الهمدانيين في صنعاء الدعوة الحافظية، غير أن الحافظية لم تعش طويلاً بعد سقوط الأسرة الفاطمية في عام ٥٦٧/ ١١٧١.

أما الطيبية، التي عرفت بداية بالآمرية، فقد اعترفت بابن الآمر الرضيع، الطيّب، إماماً لها بعد الآمر، رافضة مزاعم الحافظ وخلفائه على العرش الفاطمي بخصوص الإمامة. وتلقت القضية الطيبية دعماً لها في بداية أمرها من قلة من

الإسماعيليين المستعليين في مصر وسورية إضافة إلى الكثيرين من إسماعيلية اليمن، حيث أيّد الصليحيون رسمياً حقوق الطيّب. ومع تأسيس دعوة طيبية مستقلة برئاسة الداعي المطلق بعد ذلك بفترة قصيرة، أصبح اليمن الحصن الرئيس للدعوة الطيبية. ونجح دعاة الطيبية، بمرور الوقت، في كسب عدد هام من الأتباع في غرب الهند، من بين البهرة في غجرات وغيرها، حيث كان البعض منهم قد اعتنق الإسماعيلية في وقت سابق.

ويقسّم الطيبيون، الذين تمسّكوا بتقاليد الإسماعيليين الفاطميين في المجال العقائدي إلى حد بعيد، تاريخهم في الدور الإسلامي إلى فترات متعاقبة من الستر والكشف أو الظهور كان الأئمة خلالها، أو لم يكونوا، مستورين عن أعين الناس. وكانت أول فترة ستر، وهي التي تزامنت مع فترة الإسماعيلية المبكرة، قد اختتمت بظهور عبد الله المهدي في شمال أفريقيا. وتلا ذلك فترة ظهور استمرت حتى استتار الإمام الطيبي الحادي والعشرين، الطيّب، بعد وفاة الآمر بفترة قصيرة. وكان استتار الطيّب إيذاناً ببدء فترة ستر أخرى في تاريخ الإسماعيلية الطيبية، لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. وقد اختار الطيّب، آخر إمام طيبي ظاهر، وخلفاؤه من صلبه، البقاء مستورين عن أعين أتباعهم خلال فترة الستر الحالية. ووفقاً للطيبيين، فإن فترة الستر الحالية سوف تستمر حتى ظهور إمام من نسل الطيّب، وقد يكون ذلك الإمام قائم الدور الحالي من تاريخ الإنسانية. وعلى أية حال، فإن مقر قيادة الإسماعيلية الطيبية كان قد تأسس في اليمن بعد وفاة الآمر بسنوات قليلة، حيث تطورت الدعوة الطيبية في ظل القيادة المطلقة للداعي القوي، المسمّى الداعي المطلق، الذي تولى رعاية شؤون الدعوة والجماعة في غياب الأئمة.

وتقسم فترة الستر الجارية للإسماعيلية الطيبية بدورها إلى فترة يمنية تمتد من ٥٢٦/ ١١٣٢ إلى حوالى ٩٩٩/ ١٥٩١ عندما انقسمت الطيبية إلى فرقتين: الداوودية والسليمانية، وفترة هندية تغطي أساساً تاريخ الدعوة الداوودية خلال القرون الأربعة الأخيرة. وحافظ الطيبيون على وحدتهم في اليمن إبان الفترة اليمنية، كما نجحوا أيضاً في كسب أعداد متزايدة من الأتباع في غرب الهند.

وبحلول نهاية القرن العشر/السادس عشر، كان الطيبيون في الهند قد فاقوا كثيراً إخوانهم في الدين اليمنيين من جهة العدد والمساهمات المالية إلى خزانة الدعوة. لقد أصبح الطيبيون الهنود بوجه ما مستعدين آنئذ لممارسة استقلالهم عن اليمن، حيث كان الدعاة الطيبيون قد أقاموا فترة تزيد على الأربعة قرون. وفي ظل هذه الظروف، كان الطيبيون الهنود قد منحوا تأييدهم للدعوة الداوودية بنحو أساسي، فيما أصبح الطيبيون اليمنيون الأتباع الرئيسيين للدعوة السليمانية. ولم يكن هناك أية اختلافات جوهرية في العقائد بين الفريقين، اللذين اتبعا، منذ تلك الآونة، خطين منفصلين من الدعاة. وأدى انشقاق إضافي إلى تكوين فريق علوي ثالث من الإسماعيلية الطيبية المستعلية له خطه الخاص من الدعاة. وازدهرت الجماعة الطيبية الهندية ذات الغالبية، ممثلة بالبهرة الداوودية، إبان الفترة الهندية باعتبارها جماعة تجارية وتطورت بحرّية إلى حد ما، مع أنها شهدت أيضاً فترات شدة واضطهاد وانشقاق داخلي.

لقد جرت مناقشة المصادر الأدبية لتاريخ الطور اليمني من الدعوة الطيبية، وبنحو أساسي تاريخ نشاطات دعاة الطيبية المستعلية المتنوعين وعلاقاتهم مع الزيديين والأسر المحلية الأخرى في اليمن، على يدي أيمن ف. سيّد في الأقسام ذات الصلة من مسحه الشامل لمصادر تاريخ اليمن في الفترة الإسلامية[1]. ومرجعنا الرئيسي بخصوص الفترة المبكرة من الطيبية والحافظية في اليمن هو **تاريخ اليمن** لنجم الدين عُمارة بن علي الحكمي، الشاعر والمؤرخ اليمني الذي هاجر إلى مصر وأُعدم في القاهرة سنة ٥٦٩/ ١١٧٤، بدعوى التآمر لإعادة الفاطميين إلى السلطة[2]. أما الكتابات التاريخية الإسماعيلية عن المستعليين، الحافظيين والطيبيين، الأوائل في اليمن فهي ضئيلة. ولم تكتب النجاة لأية مصادر حافظية، ومرجعنا الرئيسي عن الطيبيين اليمنيين هو الداعي إدريس مرة أخرى، الذي كان على معرفة حسنة بتفاصيل الجماعة في اليمن من خلال ترؤسه للدعوة الطيبية هناك في القرن التاسع/الخامس عشر[3].

ينحدر إدريس عماد الدين بن الحسن من أسرة الوليد القرشية الرفيعة الشأن في اليمن، وهي الأسرة التي تزعمت الدعوة الطيبية لمدة تزيد على ثلاثة قرون.

وقد خلف عمه في منصب الداعي المطلق للطيبيين عام ١٤٢٨/٨٣٢، وكان ترتيبه التاسع عشر. وكان إدريس محارباً أيضاً وخاض معارك عديدة ضد الزيديين، وتوفي سنة ١٤٦٨/٨٧٢. لقد كان إدريس أشهر مؤرخ للحركة الإسماعيلية حيث أنتج ثلاثة أعمال تاريخية شاملة: **عيون الأخبار** و**نزهة الأفكار** وتناول فيهما تاريخ الإسماعيلية في اليمن حتى عام ١٤٤٩/٨٥٣، و**روضة الأخبار** الذي يكمل عمله السابق، وأضاف فيه إدريس أحداث زمانه هو، أي من سنة ٨٥٤/ ١٤٥٠ إلى ٨٧٠/ ١٤٦٥. تُلقي كتب إدريس ضوءاً كاشفاً على مسائل وأحداث وشخصيات لم تُناقش في أي مكان آخر. وكتب دعاة ومؤلفون طيبيون آخرون أيضاً كتب مختارات إسماعيلية هامة، لكنها نادراً ما تضمّنت أية تفاصيل تاريخية.

وتاريخ الطور الهندي من الإسماعيلية الطيبية مكوّن أساساً هو الآخر من تاريخ نشاطات الدعاة المختلفين إضافة إلى روايات تاريخية عن النزاعات العرضية والانشقاقات الثانوية في الجماعة، النابعة من الادعاءات المتناقضة لرئاسة الإسماعيليين البهرة. وقد أنتج عدد من المؤلفين والدعاة الداووديين أعمالاً تاريخية، باللغة العربية في أكثر الأحيان، عن الدعوة الطيبية في الهند. وفي وقت أقرب عهداً ظهرت بعض هذه الأعمال بصورة غجراتية معرّبة كُتبت بخط عربي، وهي اللغة الرسمية للبهرة الداوودية، وذلك من أجل وصولها إلى نطاق واسع من الجمهور. غير أن جلّ الأعمال والمصادر الإسماعيلية التي ظهرت في الهند تمزج ما بين الأسطورة والحقيقة، وهي معنيّة بنحو رئيسي بالدفاع عن أو نقض مزاعم بخصوص منصب الداعي المطلق. ويستمر تاريخ الدعوة الطيبية في الهند، ولا سيّما إبان القرون الأولى، نتيجة ذلك، يغشاه الغموض. وتجدر الإشارة إلى كتاب **منتزع الأخبار**، وهو من بين التواريخ الإسماعيلية الدقيقة القليلة التي ظهرت في الهند، كتبه باللغة العربية في مجلدين قطب الدين سليمانجي برهانبوري (ت. ١٨٢١/١٢٤١)، المؤلف من البهرة الداوودية. ويُغطي المجلد الثاني من هذا الكتاب، المنشور جزئياً، تاريخ الطيبيين ودعاتهم حتى سنة ١٨٢٤/١٢٤٠[٤]. وهناك تاريخ للإسماعيلية في الهند جدير بالتقدير هو **موسم بهار**، لمؤلفه ميان

صاحب محمد علي رامبوري، وهو وكيل لمنظمة في الدعوة الداوودية توفي عام ١٣١٥ أو ١٣١٦/ ١٨٩٧-١٨٩٩[٥]. ويبنى هذا العمل، وهو بالغجراتية المكتوبة بخط عربي، على منتزع الأخبار وعلى عدد من المصادر الأقدم التي فُقد بعضها. ويتناول أول مجلدين من موسم بهار تاريخ الأنبياء والأئمة الإسماعيلية حتى زمن الطيّب. ويتضمّن المجلد الثالث، الذي جرى الانتهاء منه عام ١٢٩٩/ ١٨٨٢ وطبع طباعة حجرية بعد ذلك بفترة قصيرة، تاريخاً للدعوة الإسماعيلية في الهند منذ تأسيسها في غجرات وحتى زمن المؤلف، ويغطي حياة الدعاة الطيبيين في اليمن والدعاة الداووديين المقيمين في الهند.

قدم الإسماعيليون البهرة خدمة فريدة إلى الدراسات الإسماعيلية أيضاً عن طريق حفظهم لقسم جيد من التراث الأدبي للإسماعيليين، بما في ذلك الأعمال الكلاسيكية للفترة الفاطمية والرسائل التي كتبها الطيبيون اليمنيون. وكانت هذه المخطوطات الإسماعيلية، التي يُطلق عليها مجتمعة اسم «الخزانة المكنونة»، قد انتقلت، ولا سيما بعد القرن العاشر/ السادس عشر، من اليمن إلى الهند، حيث استمر نسخها هناك. وهناك في الوقت الحاضر مكتبات رئيسية لمثل هذه المخطوطات في سورات وبومباي وبارودا، وهي على التوالي، أمكنة وجود الدعوات الداوودية والسليمانية والعلوية في الهند. وتعود أضخم هذه المجموعات إلى البهرة الداووديين الذين وضع داعيهم المطلق قواعد صارمة في ما يتعلق بالوصول إلى هذه المخطوطات الإسماعيلية.

الانقسام النزاري - المستعلي عام ٤٨٧/ ١٠٩٤

انقسمت الدعوة الإسماعيلية الموحدة في فترة المستنصر إلى فرعين إثر وفاته في ذي الحجة ٤٨٧/ كانون الأول ١٠٩٤. وكان المستنصر قد عيّن في بداية الأمر ابنه الأكبر أبا منصور نزاراً (٤٣٧-٤٨٨/ ١٠٤٥-١٠٩٥) خلفاً له. وكان نزار الذي تلقى نصّ المستنصر وأصبح بهذا النحو يتوقع أن يخلفه في الإمامة، في حوالى الخمسين من العمر عند وفاة والده. غير أنه كانت لأبي القاسم شاهنشاه، المعروف بشكل أفضل بلقبه الوزاري «الأفضل»، الذي كان قبل أشهر قليلة سلفت

قد خلف والده بدراً الجمالي، وزيراً مطلق الصلاحيات و«قائداً عاماً للجيوش»، كانت له خطط أخرى. وبما أنه كان يهدف إلى إبقاء زمام الدولة في يده هو، فقد كان الأفضل يحبذ ترشيح الأخ الأصغر كثيراً وغير الشقيق لنزار، أبي القاسم أحمد (٤٦٧-٤٩٥/ ١٠٧٤-١١٠١)، الذي سيكون معتمداً كلية عليه. وكان أحمد آنئذ في حوالى العشرين من العمر، وسبق له أن تزوج من شقيقة الأفضل. وتحرك الأفضل بسرعة، ووضع في اليوم التالي لوفاة المستنصر بالله أحمد على العرش الفاطمي بلقب المستعلي بالله. كما استحصل الوزير، الذي أيّدته الجيوش الفاطمية، على بيعة البارزين في البلاط الفاطمي أيضاً للمستعلي، وكذلك على بيعة قادة الدعوة الإسماعيلية في القاهرة. ثمة روايات متضاربة عن هذا الحدث الهام في تاريخ الإسماعيلية. ووزّع قادة الإسماعيليين المستعليين في ما بعد روايات مختلفة للظروف التي في ظلها، وفقاً لهم، كان المستنصر قد عيّن المستعلي ولياً لعهده، بما في ذلك رواية عن نصٍّ تمّ على فراش الموت أيضاً. لكن من حقائق التاريخ أن حقوق نزار في خلافة والده لم تُنْقَض البتة لدى المستنصر، وأن الأفضل ضَمنَ جلوس المستعلي على العرش عن طريق انقلاب عسكري للقصر. وهذا يفسر سبب رفض نزار الموافقة على خطط الأفضل.

وفرَّ نزار المخلوع على وجه السرعة إلى الإسكندرية بصحبة أخيه غير الشقيق، عبد الله، وعدد قليل من الأتباع، وأعلن هناك ثورته في أوائل عام ٤٨٨/ ١٠٩٥. وتلقى نزار في الإسكندرية، التي كانت مركزاً للفرق العسكرية التي قمعها بدر الجمالي، مساعدة حاكم المدينة التركي، نصير الدولة أفتكين، الذي كان يطمح إلى الحلول محل الأفضل، وتأييد قاضيها الإسماعيلي ابن عمار. كما تلقى دعماً محلياً أكبر، ولا سيما من سكان المنطقة العرب. وسرعان ما تلقى نزار بيعة أهل الإسكندرية، وتلقب بالمصطفى لدين الله لقباً خلافياً. ويشهد على إعلان نزار خليفة وإماماً في الإسكندرية دينار ذهبي اكتُشف عام ١٩٩٤. وهذه القطعة النقدية الفريدة المسكوكة في عام ٤٨٨هـ، محفوظة اليوم في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن[٦]. وكانت الثورة ناجحة في بداية أمرها حيث تمكن نزار من صد قوات الأفضل بسهولة وتقدم إلى ضواحي القاهرة. ومع


(آ)


(ب)

٣. (آ) وجه و (ب) خلف لدينار للإمام الإسماعيلي نزار المصطفى لدين الله، ضُرِب في الإسكندرية، ويعود إلى سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥

ذلك، فقد تمكنت قوات الأفضل مع نهاية عام ٤٨٨هـ من إحكام حصارها للإسكندرية، وأجبرت نزاراً على الاستسلام بعد تصدع ائتلاف مؤيديه وتفرقهم. ونُقل نزار إلى القاهرة حيث أُودع السجن، وجميع هذه الأحداث وقعت في نهاية ٤٨٨/ ١٠٩٥[٧].

ترك مصير نزار والصراع على خلافة الإمام - الخليفة الفاطمي المستنصر أثراً حاسماً في تاريخ الإسماعيلية، فباختياره للمستعلي، كان الأفضل قد شق الإسماعيليين الفاطميين إلى فريقين متنافسين كانا سيصبحان عدوّين لدودين. وأدت طموحات الأفضل بالنتيجة إلى مجافاة كامل الجماعات الإسماعيلية في الشرق المسلم للنظام الفاطمي، ولا سيما أولئك القاطنين في فارس. وقد اعترف بإمامة المستعلي، المُنصّب في الخلافة الفاطمية، مؤسسة الدعوة في القاهرة إضافة إلى معظم الإسماعيليين في مصر، والعديدين في سورية، وكامل الجماعة الإسماعيلية في اليمن وتابعتها في غرب الهند. وكان المستعلي، بالنسبة إليهم في تلك الفترة، الإمام التاسع عشر. وحافظ أولئك الإسماعيليون التابعون للنظام الفاطمي، وتتبّعوا الإمام في ما بعد في ذرية المستعلي، على صلاتهم بالقاهرة، التي أصبحت منذ تلك الفترة مقر قيادة الدعوة الإسماعيلية المستعلية. من جهة أخرى، فإن الإسماعيليين الفرس تحت إمرة حسن الصباح آنئذ أيّدوا، في دفاعهم

عن النص الأصلي للمستنصر، حق نزار في الإمامة. وذهب حسن، في الحقيقة، إلى تأسيس دعوة إسماعيلية نزارية جديدة ومستقلة، وقطع صلاته بالنظام الفاطمي وبمقر قيادة الدعوة في القاهرة. وأيدت مجمل الجماعات الإسماعيلية التي كانت ضمن نطاق الهيمنة السلجوقية في فارس والعراق، حسن الصباح في قراره هذا ودعمته. وقد وجد متحزبون لنزار ضمن أراضي الفاطميين أيضاً. وقد تم سحقهم بسرعة في مصر، لكن أتباع نزار في سورية، التي كانت خارج نطاق السيطرة الفاطمية آنئذ، سرعان ما أصبحوا منظمين على أيدي مبعوثين أُرسلوا من فارس. أما إسماعيلية آسيا الوسطى، فيبدو أنهم نأوا بأنفسهم عن الانخراط في الانشقاق النزاري المستعلي لبعض الوقت. وفي وقت متأخر جداً إبان فترة ألموت في التاريخ النزاري، منح إسماعيليو بدخشان والمناطق المجاورة ولاءهم للدعوة النزارية. وصارت فرقتا الدعوة الإسماعيلية تُعرفان منذ تلك الآونة وفي ما بعد بالمستعلية أو المستعلوية والنزارية، اعتماداً على اعترافهما بالمستعلي أو بنزار إماماً صاحب حق بعد المستنصر.

المستعلي والآمر

بقي المستعلي دمية في يد الأفضل خلال فترة حكمه القصيرة (٤٨٧-٤٩٥/ ١٠٩٤-١١٠١)[٨]. وقد حافظ الأفضل، الذي تابع سياسات والده، على النظام في مصر وحقق ازدهاراً نسبياً فيها. كما حقق نجاحاً في بداية الأمر في الشام حيث استعاد مدينة صور من حاكمها المتمرد سنة ٤٩٠/ ١٠٩٧ واستولى على القدس ثانيةً في السنة التالية من حاكميها التركيين الأرتقيين، سكمان وإيلغازي، اللذين كانا قد استقلا بالحكم في فلسطين. وكانت العلاقات الوثيقة قد استمرت بين مصر الفاطمية واليمن الصليحي، وكان لا يزال آنئذ تحت حكم الملكة أروى التي اعترفت بالمستعلي إماماً شرعياً بعد المستنصر، وكانت تدير شؤون الدعوة الإسماعيلية في اليمن بمساعدة الداعي يحيى بن لمك الحمادي (ت. ٥٢٠/ ١١٢٦)[٩]. وكان يحيى قد خلف والده في رئاسة الدعوة اليمنية قرابة العام ١٠٩٨/٤٩١.

في تلك الآونة، واجه الفاطميون ومسلمو الشرق الأدنى كافة خطراً جديداً جاء من الصليبيين، الذين كانوا قد ظهروا في شمال سورية سنة ٤٩٠هـ من أجل تحرير الأراضي المسيحية المقدسة. وقد فتح الأفضل باب المفاوضات مع الصليبيين على الفور، وتبادل السفارات معهم ساعياً إلى كسب مساعدتهم ضد أمراء سورية من الأتراك. ويبدو أنه لم يُقدر خطر الصليبيين حق قدره لأنه فوجئ تماماً عندما تحرك الغزاة الفرنجة باتجاه هدفهم الرئيسي، القدس. وقد استولى الصليبيون على القدس بسهولة بعد إلحاقهم الهزيمة بجيش فاطمي بقيادة الأفضل قرب عسقلان عام ٤٩٢/١٠٩٩. وبحلول عام ٤٩٤/١١٠١، كانوا قد أسسوا حكماً ثابتاً لهم في فلسطين حيث استولوا على حيفا وأرسوف وقيسارية. وتابع الأفضل محاولاته للتعامل بفاعلية أكبر مع الصليبيين إلا أن هذه الجهود كانت عقيمة. في خضم اشتباكات الفاطميين مع الفرنجة توفي المستعلي في صفر سنة ٤٩٥/كانون أول ١١٠١. وسارع الأفضل في تلك الآونة إلى إعلان ابن المستعلي، المنصور، ابن السنوات الخمس، خليفة فاطمياً جديداً بلقب الآمر بأحكام الله[١٠].

بقي الأفضل إبان السنوات العشرين الأولى من خلافة الآمر (٤٩٥-٥٢٤/١١٠١-١١٣٠) سيد الدولة الفاطمية الفعلي، وحكم بجدارة. وقد شغل نفسه خارجاً بالصليبيين، ونظّم حملات عديدة عليهم. وتمكن الفاطميون في إحدى الحملات الأكثر نجاحاً بقيادة ابن الأفضل، شرف المعالي، من إلحاق الهزيمة بالفرنجة واحتلوا الرملة سنة ٤٩٦/١١٠٣. ومع ذلك، فإن القسم الأعظم من فلسطين ومدن الساحل السوري كان قد سقط في أيدي الصليبيين. ففي سنة ٤٩٧/١١٠٣، استسلم قائد حامية عكا الفاطمي للفرنجة، ثم فُقدت بتعاقب سريع كل من طرابلس وصيدا خلال الفترة من ٥٠٢-٥٠٤/١١٠٩-١١١١. وعندما سقطت صور بحلول عام ٥١٨/١١٢٤، لم يبق في أيدي الفاطميين من ممتلكاتهم السابقة في بلاد الشام سوى عسقلان فقط. وتعرضت مصر نفسها للغزو عام ٥١١/١١١٧ على يد بولدوين الأول (١١٠٠-١١١٨)، ملك مملكة القدس اللاتينية، وأحد القادة الأصليين للحملة الصليبية الأولى، الذي انتزع بلدة فرما ثم

تقدم نحو تنّس. غير أن الصليبيين أُجبروا على التراجع والانسحاب من مصر بسبب مرض بولدوين الخطير. وكان الأفضل قد اغتيل عام ٥١٥/ ١١٢١ بعدما بقي حاكم مصر الفاطمية بلا منازع زهاء سبع وعشرين سنة. ويبدو أن اغتياله كان بتدبير من الآمر، الذي ضاق ذرعاً بوصاية وزيره وتقييداته. ومن المحتمل، وفقاً لما ورد في بعض المصادر وما زَعَمَ النزاريون أنفسهم، أن يكون الاغتيال قد خطّط له النزاريون الذين كانوا يكرهون الأفضل وكائناً ما يكون الأمر، فإن الآمر أمر على الفور بمصادرة أملاك الوزير المقتول الغنية وكنوزه الشهيرة[١١].

وبعد مقتل الأفضل، عيّن الآمرُ المأمونَ البطائحي في منصب الوزارة. وأعاد المأمون، الذي كان متورطاً في مقتل سيده الأفضل، فتح دار العلم التي كان الأفضل قد أغلقها مع نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر. كما أدّى دوراً فعالاً في بناء مسجد الأقمر الذي لا يزال قائماً حتى اليوم. لكن سرعان ما خسر المأمون رضى الآمر وأُودع السجن في عام ٥١٩/ ١١٢٥. ثم صُلب هو وإخوته بعد ذلك بثلاث سنوات بتهمة التآمر على الخليفة[١٢]. ولم يُعيّن الآمر أي وزير بعد المأمون مفضلاً القيام شخصياً بإدارة شؤون الدولة. غير أنه أوكل المسائل المالية إلى راهب مسيحي هو أبو نجاح بن قنّاء، وسرعان ما طُرد من وظيفته بعد ذلك وجُلد حتى الموت سنة ٥٢٣/ ١١٢٩. وكان الآمر في منزلة ممقوتة لدى رعيته بسبب أحكامه الجائرة ثم قُتل هو الآخر على أيدي جماعة من الفدائيين في ذي القعدة ٥٢٤/ تشرين الأول ١١٣٠. وكان الخليفة الفاطمي العاشر والإمام الإسماعيلي المستعلي العشرون قد حكم زهاء تسع وعشرين سنة، أي أطول مدة من أي خليفة - إمام فاطمي آخر باستثناء جده المستنصر.

وفي زمن الآمر، كما سنرى، تمكن الإسماعيليون النزاريون من توطيد قوتهم وترسيخها في كل من فارس وسورية بقيادة حسن الصباح (ت. ٥١٨/ ١١٢٤) الذي كان يقيم في قلعة ألموت الجبلية. ومع أن النزاريين لم يقوموا البتة بأية محاولات رئيسية للتغلغل داخل مصر بعد الانقسام المستعلي - النزاري، إلا أن قضيتهم استمرت تجد أنصاراً لها في مصر الفاطمية، ووجدت تعبيراً لها من خلال بعض المؤامرات العرضية. وواضح أنه كان على الوزير المأمون اتخاذ إجراءات

احترازية مكثفة لمنع تسرب العملاء النزاريين إلى داخل مصر[١٣]. وقد روي أن بعضاً من هؤلاء العملاء المزوّدين بإعانات مادية كانوا قد أُرسلوا من ألموت مباشرة. ووجد المأمون أن من الضروري بمكان تنظيم اجتماع عام من أجل ترويج الدعاية لحقوق المستعلي والآمر في الإمامة وتفنيد مزاعم نزار وشيعته. وقد حضر هذا الاجتماع الذي افتُتح في قاعة القصر الكبرى العديد من الأمراء الفاطميين وكبار شخصيات الدولة وكان من بين أولئك الحضور ولي الدولة أبو البركات بن عبد الحقيق، داعي الدعاة، وأبو محمد بن آدم، رئيس دار العلم في القاهرة، وأبو الثريا بن مختار وأبو الفخر، الأسبق من الفقهاء الإسماعيليين، وابن عُقيل، قاضي القضاة. وقد حفظ ابن ميسَّر لنا رواية مفصلة لهذا الحدث الذي وقع سنة ٥١٦/ ١١٢٢[١٤]. ويحتمل أن يكون ابن ميسَّر قد استقى روايته من أحد الإخباريين المصريين شبه المعاصرين الذي هو ابن المأمون (ت. ٥٨٨/ ١١٩٢)، ابن الوزير الفاطمي منظّم الاجتماع.

جرى في هذا الاجتماع عرض لمختلف الأحداث والظروف التي بموجبها كان المستنصر، على نحو ما افتُرض، قد عبَّر عن تفضيله للمستعلي على نزار. وما هو أكثر أهمية هو أن شقيقة نزار، التي أُجلست خلف ستارة في القاعة الملاصقة، شهدت بأن والدها المستنصر كان قد نصَّ، وهو على فراش الموت، على المستعلي خلفاً له، وأنه كشف عن النصّ إلى شقيقته هو (أي عمة نزار). وفي نهاية الاجتماع، أمر المأمون ابن الصيرفي (ت. ٥٤٢/١١٤٧)، الذي كان كاتباً له مركزه آنئذ في ديوان الإنشاء، أمره بكتابة سجل يُقرأ على منابر المساجد في طول بلاد مصر وعرضها. وقد حُفِظَ هذا السجل، أو ربما نسخة أطول منه أُنتجت في ما بعد، بعنوان **الهداية الآمرية**[١٥]. ويُعدّ هذا السجل الذي كُتب بعد الانقسام المستعلي - النزاري بحوالى ثمانية وعشرين عاماً، أقدم تفنيد مستعلي لمزاعم نزار في الإمامة. وتقرُّ **الهداية** بتسمية المستنصر لنزار ولياً لعهده أصلاً[١٦]، لكنها تجادل، وبنحو يناقض معتقدات الإسماعيليين الأوائل، في أن هذا النصَّ الأصلي قد نُقِضَ في ما بعد لمصلحة المستعلي، مكررةً الإشارة إلى نصِّ المستنصر وهو على فراش الموت[١٧]. وتعطي **الهداية** أولوية أيضاً لشهادة

شقيقة نزار التي كانت قد دافعت خلال اجتماع شوال ٥١٦هـ عن شرعية سلسلة أئمة المستعلية. ووُزِّعت **الهداية** في الشام حيث أثارت هياجاً بين نزاريي دمشق. فتقدم أحد النزاريين السوريين بسجل الآمر إلى داعيه الذي كتب تفنيداً له. وقُرئ هذا التفنيد النزاري في الوقت المناسب في اجتماع للمستعليين في دمشق. فكتب أحد دعاة المستعلية في دمشق عندئذ إلى الآمر يطلب منه توضيحاً يتعلق بما جاء في التفنيد النزاري. وبعد ذلك بفترة قصيرة، ورد جواب الآمر إلى داعيته في الشام بصورة سجل إضافي يُفنّد تفنيد النزاريين **للهداية**[١٨].

الحافظ والانقسام الطيبي - الحافظي

بدأت الخلافة الفاطمية بتدهورها السريع بعد الآمر، حيث ترافق هذا التدهور بفترات عديدة من الأزمات وبانقسام جديد بدأ يتطور بين الإسماعيليين المستعليين. وقد يفيد أن نشير عرضاً إلى أن الداعي إدريس يذكر في كتابه، تمشياً مع تقاليد الطيبيين عموماً، لأسباب لم تتوضح، العام ٥٢٦هـ على أنه السنة التي مات فيها الآمر بدلاً من العام ٥٢٤[١٩]. ويعتقد الطيبيون أن ولداً اسمه الطيّب كان قد ولد للآمر قبل وفاته ببضعة أشهر. ويدعم هذا المأثور الطيبي على وجه الخصوص، سجل للآمر أُرسل إلى ملكة اليمن الصليحية، أروى، يعلن ميلاد أبي القاسم الطيّب في ربيع الثاني من عام ٥٢٤هـ[٢٠]. كما يشهد ابن ميسّر[٢١] على حقيقة الطيّب التاريخية أيضاً، ربما استناداً إلى تاريخ ابن المحنّك (ت. ٥٤٩/ ١١٥٤) المفقود، وإلى تواريخ أخرى كُتبت إبان القرن السادس/الثاني عشر[٢٢]. وسُمّي الطيّب ولياً لعهد الآمر على الفور، وجرى الاحتفال بهذه المناسبة بإقامة أسبوعين من الاحتفالات الشعبية في القاهرة والفسطاط. وبعد وفاة الآمر مباشرة، تولى سلطة الخلافة ابن عمه أبو الميمون عبد المجيد بن أبي القاسم محمد بن المستنصر أكبر أفراد أسرة الفاطميين سناً، الذي عمل وزيراً له إبان السنوات الأخيرة من خلافته. إن زمام السلطة الفعلية في الدولة الفاطمية صار في تلك الفترة في أيدي هزار مرد (أو هزبر الملوك) وبرغش على وجه التحديد، وهما من المحظيين عند الآمر، بينما كان عبد المجيد حاكماً اسمياً فقط. وكان عبد المجيد

قد حكم في البداية رسمياً كوصي على العرش بانتظار أن تضع زوجة الآمر الحامل مولودها المنتظر[٢٣]. وتولى هزبر الملوك الوزارة بنفسه بينما أصبح يانس، وهو قائد أرمني كان في خدمة الفاطميين، قائداً عاماً للقوات وحاجباً للوصي على العرش. وتمكن عبد المجيد، بطريقة ما، من تدبير أمر إخفاء وجود الطيّب، الذي كان قد وُلد قبل ذلك بأشهر قليلة، ولم يعد يُعرف عن مصيره شيء بعد ذلك[٢٤].

وتبيّن أن حياة وصاية عبد المجيد ووزارة هزبر الملوك كانت قصيرة جداً. فقد رفع الجيش أبا علي أحمد بن الأفضل بن بدر الجمالي، الملقب بكُتيفة، إلى منصب الوزارة، بعد وفاة الآمر بأسبوعين تقريباً. وأُعدم هزبر الملوك بينما استمر عبد المجيد وصياً على العرش (أو ولياً لعهد المسلمين) لفترة أطول مع وجود كُتيفة وزيراً له. وقد ورد تأكيد لهذا التدبير المؤقت في سجل صدر عن ديوان الإنشاء الفاطمي في ذي القعدة من عام ٥٢٤ هـ إلى دير القديسة كاترين في جبل سيناء[٢٥]. وبعد ذلك بوقت قصير، ربما عندما تبيّن أن توقعات ميلاد ولي عهد ذكرٍ للآمر كانت زائفة، أقدم كُتيفة على إحداث تغييرات أساسية أثّرت في أساس الحكم الفاطمي. فقد أطاح كُتيفة بعبد المجيد وأودعه السجن، ثم أعلن تنحية الأسرة الفاطمية عن الحكم وإقامة سلطة الإمام الثاني عشر للشيعة الاثني عشرية، الإمام المهدي، الذي كانت عودته إلى الظهور لا تزال مُنتظرة منذ ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م. ونتيجة لهذا الحل الديني - السياسي الساذج لمسألة الخلافة التي نشأت بسبب غياب ولي عهد مباشر للعرش الفاطمي والإمامة، فقد اكتسب كُتيفة، الذي كان شيعياً إمامياً هو نفسه، مركزاً فريداً في السلطة، إذ حكم بصفة ديكتاتورية ولم يكن مسؤولاً أمام أحد لا من حيث النظرية ولا من حيث الممارسة والتطبيق.

وأصدر كُتيفة نقوداً في مصر خلال عامي ٥٢٥ و٥٢٦هـ نُقش عليها اسمان هما «الإمام محمد أبو القاسم المنتظر لأمر الله» و«الإمام المهدي القائم بأمر الله»، بينما سُمّي هو نفسه في بعضها نائباً للإمام المستور وخليفته[٢٦]. وكانت هذه التطورات تنبئ بالطبع عن تبنّي الشيعية الإمامية الاثني عشرية ديناً للدولة في الدولة الفاطمية بدلاً من الإسماعيلية. ومع ذلك، فقد منح كُتيفة، الذي صار

يتلقب بلقب والده الأفضل، بعض الاعتبار للإسماعيليين وللجماعات الأخرى غير الاثني عشرية. غير أن سياسات كُتيفة أثارت استياءً عارماً بين أوساط الإسماعيليين ومؤيدي الأسرة الفاطمية في مصر، الذين تآمروا عليه واختصروا فترة حكمه إلى حوالى العام الواحد فقط. ففي ١٦ محرم سنة ٥٢٦/٨ كانون أول ١١٣١، أُطيح بكُتيفة وقُتل في انقلاب عسكري آخر من تدبير العناصر الإسماعيلية المتذمرة بالتعاون مع فرقة من الجيش من كتامة بقيادة يانس. وأُطلق سراح عبد المجيد من السجن وأُعيد إلى السلطة. وصار يُحتفل بهذا الحدث سنوياً في ذلك اليوم باسم «عيد النصر»، واستمر هذا التقليد حتى نهاية الحكم الفاطمي[٢٧].

حكم عبد المجيد وصياً على العرش (أو ولياً لعهد المسلمين) ثانيةً في بداية الأمر، وتولى يانس الوزارة. لكن لم يلبث أن نودي به خليفة وإماماً بعد ذلك بثلاثة أشهر، أي في ربيع الثاني من عام ٥٢٦/ شباط ١١٣٢، وتلقب بالحافظ لدين الله[٢٨]. وأُعيد تثبيت الشيعية الإسماعيلية ديناً للدولة في مصر الفاطمية. وأصبح الحافظ أول خليفة - إمام لم يكن والده حاكماً قبله، وقد تطلّب هذا التعاقب الشاذ تبريرات محددة. وهكذا، أُصدر سجل لمناسبة إعلانه خليفة - إماماً تضمَّن توضيحات متعددة لهذه الشرعية. وركَّزَ هذا السجل المحفوظ عند القلقشندي[٢٩]، قبل كل شيء، على فكرة أن الآمر، الخليفة السابق، كان قد نقل شخصياً الخلافة والإمامة إلى ابن عمه عبد المجيد، تماماً كما فعل النبي عندما نصَّ على ابن عمه علي خلفاً له في غدير خم، كما أشار أيضاً إلى تسمية عبد الرحمن بن إلياس، ابن عم الحاكم، ولياً للعهد. إلا أنه، مع ذلك، لا يشير إلى الشكوك المتعلقة بفترة حكم الحافظ الأولى وغموض وصايته على العرش، ولا يُقدّم أية إشارة تتعلق بالطيّب، أو إلى أي ابن للآمر ولد بعد وفاة أبيه. وقد وفّرت هذه الوثيقة التي تدّعي الشرعية لإمامة الحافظ على أساس من نص مزعوم منسوب إلى الآمر، القاعدة التي استمر عليها الحكم الفاطمي لمدة أربعة عقود أخرى، كما وفّرت تسويغاً لمزاعم فاطميين لاحقين بإمامة قسم من الجماعة الإسماعيلية المستعلية. ونجد أن مُصطلح «الدولة الحافظية» و«الإمامة الحافظية» أخذ يتكرر بكثرة، منذ تلك الآونة، في الوثائق الصادرة عن ديوان الإنشاء الفاطمي[٣٠].

كانت المناداة بالحافظ خليفة - إماماً قد سبّبت أول انقسام هام في الجماعة المستعلية، معرّضاً الحركة الإسماعيلية لمزيد من الضعف. وقد تلقت مزاعم الحافظ في الإمامة، على الرغم من أنه لم ينحدر من إمام سابق مباشر، دعم وتأييد التنظيم الرسمي للدعوة في مصر، وأكثرية الإسماعيليين المستعليين في كل من مصر والشام. وأصبح أولئك المستعليون الذين اعترفوا بالحافظ وبالفاطميين اللاحقين أئمة لهم، يُعرفون باسم الحافظية أو المجيدية. إلا أن بعض المجموعات المستعلية في مصر والشام بالإضافة إلى الكثيرين في اليمن، أقرّت بحق الطيّب في الإمامة، واعترفت به خليفة للآمر، ورفضت مزاعم الحافظ. وقد عُرف أولئك المستعليون بالآمرية ثم بالطيبية بعد تأسيس الدعوة الطيبية المستعلية في اليمن في ما بعد. ووجدت الحافظية، كما سنرى، دعماً لها في اليمن لبعض الوقت، غير أن اليمن كان سيصبح، لعدة قرون، قلعة رئيسية للإسماعيلية الطيبية، أي إن الحركة الإسماعيلية الفاطمية الموحدة التي عرفناها زمن المستنصر، أصبحت بحلول عام ٥٢٦/ ١١٣٢ منقسمة إلى فرق ثلاث متنافسة هي النزارية والحافظية والطيبية. لكن بينما كان النزاريون قد أسسوا دولة مستقلة آنئذ في فارس والشام، وكان الطيبيون يستغلون المناطق الجبلية في اليمن لتوطيد مركزهم، فإن أيام الإسماعيلية الحافظية، العقيدة الرسمية للدولة الفاطمية في تلك الفترة، قد أصبحت معدودة.

الفاطميون اللاحقون والإسماعيلية الحافظية المبكرة

كان الوزراء، منذ أيام بدر الجمالي، قد أصبحوا السادة الحقيقيين للدولة الفاطمية. إلا أن الحافظ، وهو الوحيد من بين الفاطميين المتأخرين الذي كان بالغاً عند تسلُّمه مقاليد السلطة، كان قد كرَّس اهتماماً خاصاً لنشاطات وزرائه. ويمكن إضافة أنه منذ عهد الحافظ وما بعد، فإن الوزراء الفاطميين، أو «وزراء السيف» تحديداً، تنافسوا أيضاً مع المطالبين بالوزارة في كسب ولاء الأحزاب المتنوعة للجيش، ما أدى إلى وجود اضطرابات وتنافسات عسكرية متواصلة في مصر. فما إن صار الحافظ يتوجس خيفة من تعاظم نفوذ وزيره الأرمني يانس،

الذي كان قد أطلق اسمه على فرقة عسكرية خاصة به هي اليانسية، حتى دبّر أمر مقتله مع نهاية عام ٥٢٦/ ١١٣٢، ولم تستمر وزارة يانس سوى أقل من سنة واحدة. وبعدما حكم دون وزير لبعض الوقت، أوكل الحافظ وظائف الوزارة إلى ولده الأكبر سليمان، الذي كان قد نصَّ عليه في ذلك العام، أي في ٥٢٨/ ١١٣٤ ولياً للعهد. وعندما توفي سليمان بعد ذلك بشهرين، سمّى الحافظ ابناً آخر له هو حيدرة ولياً للعهد، وأوكل إليه أيضاً وظائف الوزارة[٣١]. غير أن ابناً ثالثاً للحافظ هو الحسن نجح في التآمر على والده وشقيقه حيدرة، واستولى على السلطة منصّباً نفسه وزيراً، وقتل عدداً من قواد الجيش. وثار الجيش في تلك الفترة، وقد أقلقته تصرفات الحسن، وطالب برأسه. ووجد الحافظ نفسه مضطراً إلى الاستجابة لطلبهم، فأمر طبيبه الخاص بإعداد سم قتل به ولده. وكان الحسن قد طلب المساعدة قبل ذلك لمواجهة الحالة المتدهورة من بهرام، القائد الأرمني الذي وضع نفسه في خدمة الفاطميين وكان في تلك الفترة أميراً على الغربية، إحدى مقاطعات مصر السفلى. وعندما دخل بهرام القاهرة، كان الحسن قد قُتل. ومع ذلك، لم يستطع الحافظ تجاهل وجود بهرام في العاصمة، فعيّنه في الوزارة في جمادى الثانية من عام ٥٢٩/آذار ١١٣٥.

أغضبت سياسات بهرام الموالية للأرمن، الذي شجّع هجرة إخوته في الدين المسيحيين إلى مصر وسلمهم مناصب هامة، أغضبت جمهور المسلمين، وسرعان ما أثارت ثورةً عسكرية قادها رضوان بن ولخشي، حاكم الغربية الجديد. وأُجبر بهرام على التخلي عن منصبه بعدما خذلته القوات المسلمة في الجيش الفاطمي في جمادى الأولى من عام ٥٣١/ شباط ١١٣٧، وفرَّ إلى مصر العليا لطلب النجدة من شقيقه فسك، حاكم قوص. إلا أن فسك كان قد قُتل على يد المسلمين، وكان على بهرام في تلك الفترة مواجهة جيش أرسله خلفه رضوان، الذي كان في غضون ذلك قد تولى الوزارة. ولم ينقذ بهرام سوى تدخّل روجر الثاني ملك صقلية. وسُمح له بالتقاعد في أحد الأديرة بعدما منحه الحافظ الأمان. وبدأ رضوان، وكان سنياً، باضطهاد المسيحيين. وسرعان ما صار يمارس سلطات كاملة وتلقب بلقب الملك، وهو لقب انتقل في ما بعد إلى وزراء

فاطميين آخرين، ثم إلى جميع أفراد الأسرة الأيوبية. وأزاح الحافظ رضوان من منصبه سنة ٥٣٣/ ١١٣٩، وقد أفزعه تعاظم نفوذه وأزعجه، ثم دبّر مقتله في ما بعد سنة ٥٤٢/ ١١٤٧ بينما كان يسعى إلى الإطاحة بالخليفة. واستدعى الخليفة بهرام إلى القاهرة وأوكل إليه شؤون الوزارة دون أن يعيّنه رسمياً في هذا المنصب. وتوفي بهرام في القصر الفاطمي سنة ٥٣٥/ ١١٤٠، وشارك الحافظ شخصياً في تشييع جنازة خادمه الأرمني المخلص[٣٢]. وتولى ابن مصال الوزارة لبعض الوقت عقب ذلك إبان الفترة الأخيرة من خلافة الحافظ[٣٣]. وتوفي الحافظ، الخليفة الفاطمي الحادي عشر والإمام الحادي والعشرون للإسماعيلية الحافظية في جمادى الثانية من عام ٥٤٤/ تشرين أول ١١٤٩، بعد فترة حكم استمرت زهاء ثمانية عشر عاماً غشّتها ثورات واضطرابات متعددة. واعتُرف بالخلفاء الفاطميين الثلاثة الأخيرين، أي الظافر (٥٤٤-٥٤٩/ ١١٤٩-١١٥٤) والفائز (٥٤٩-٥٥٥/ ١١٥٤-١١٦٠) والعاضد (٥٥٥-٥٦٧/ ١١٦٠-١١٧١)، كما كانت الحال مع الحافظ، أئمة للحافظية أيضاً. لكن لم يكن هؤلاء الخلفاء الأئمة، الذين توفوا في شبابهم، أكثر من دمى في أيدي وزرائهم[٣٤].

فقد تلا الحافظ ولده أبو منصور إسماعيل، ابن السابعة عشرة الذي تلقّب بلقب الظافر بأمر الله. واختار الظافر الذي كان عنده ميل شديد إلى حياة الدعة والمسرة، ابن مصال وزيراً له، وكانت هذه آخر مرة يُعيِّن فيها خليفة فاطمي وزيراً. وتمكن ابن مصال خلال الأشهر القليلة التي أمضاها في منصبه من وضع حدٍّ للنزاعات المحتدمة بين القوات السودانية والريحانية في الجيش، واستعادة نظام نسبي إلى البلد. وبعد ذلك بفترة قصيرة أعلن العادل بن السلار، أمير الإسكندرية، الثورة وسار بقواته إلى القاهرة. وهزم ابن مصال وقتله في شوال من عام ٥٤٤/ شباط ١١٥٠، وأجبرَ الظافر على تعيينه وزيراً بلقب الملك العادل. ولم تثمر جهود ابن السلار في إقامة تحالف مع أمير حلب الزنكي، نور الدين (٥٤١-٥٦٩/ ١١٤٦-١١٧٤)، ضد الفرنجة. وكان الأسطول الفاطمي يشتبك مع الفرنجة في الموانئ السورية عندما قُتل ابن السلار في محرم من عام ٥٤٨/ نيسان ١١٥٣[٣٥]. وكانت مؤامرة الاغتيال، التي حظيت بموافقة الخليفة، من تدبير

عباس، ابن زوجة السلار، وتنفيذ ابن عباس، نصر، أحد المقربين إلى الظافر. وبناءً على ذلك، فقد عاد عباس الذي كان قائداً لحامية عسقلان، آخر معقل فاطمي في الشام، عاد إلى القاهرة وقبض على الوزارة[٣٦]. ولم تلبث عسقلان أن سقطت بيد الفرنجة بعد ذلك بوقت قصير، أي في جمادى الأولى ٥٤٨/آب ١١٥٣، وسرعان ما أصبح عباس مقتنعاً بأن الخليفة كان يتآمر عليه، فقرر أن يكون البادئ بالتحرك بمساعدة ولده نصر. وطبقاً لذلك، فقد استدرج نصر الخليفة إلى منزله وقتله في محرم سنة ٥٤٩/نيسان ١١٥٤.

ثم وضع عباس، الذي استمر في منصب الوزارة، عيسى بن الظافر، ابن السنوات الخمس، على العرش الفاطمي مطلقاً عليه لقب الفائز بنصر الله. واتهم عباس اثنين من إخوة الظافر بقتل الخليفة وأمر بإعدامهما. لقد أفزعت هذه الأحداث أفراد الأسرة الفاطمية، فبعثوا بطلب المساعدة من طلائع بن رزيك، الحاكم الأرمني لأسيوط في صعيد مصر. وما إن وصل ابن رزيك إلى مشارف القاهرة، حتى فرّ عباس وولده نصر إلى الشام حيث كان الفرنجة في انتظارهما بعدما تلقَّوا تحذيراً مسبقاً بذلك. فقُتل عباس في ربيع الأول سنة ٥٤٩/حزيران ١١٥٤، بينما سُلّمَ نصر إلى الفاطميين الذين قتلوه في السنة التالية. وكان ابن رزيك، في غضون ذلك، قد خلف عباساً في الوزارة، وأصبح سيداً مطلقاً لمصر، وهو مركز حافظ عليه طيلة عهد الفائز. ونفَّذ ابن رزيك بعض العمليات العسكرية ضد الصليبيين أيضاً، وحقق انتصارات في غزة والخليل في جنوب فلسطين سنة ٥٥٣/١١٥٨. لكنه فشل في مساعيه لإقامة تحالف مع نور الدين، وهو ما كان سيؤمن حماية فعّالة لمصر من خطر الصليبيين. وتوفي الفائز، في الحادية عشرة من عمره بمرض الصرع في رجب سنة ٥٥٥/تموز ١١٦٠، بعد فترة حكم اسمية دامت زهاء ست سنوات قضاها كما لو كان في الأسر.

ووضع الصالح طلائع بن رزيك في تلك الفترة أبا محمد عبد الله بن يوسف، حفيد الحافظ وابن عم الفائز، على العرش الفاطمي بلقب العاضد لدين الله. وكان والد العاضد واحداً من الأمراء الفاطميين الذين اتُّهموا بقتل الظافر وأُعدموا بناءً على أوامر من عباس. وكان العاضد، الذي قُدِّرَ له أن يكون آخر

الخلفاء الفاطميين، في التاسعة فقط من عمره عند تربّعه على العرش. واستمر ابن رزيك يتصرف بمثابة الحاكم الفعلي للدولة، بل عزّز مركزه هذا بتزويج ابنته إلى الخليفة واغتيل طلائع في رمضان ٥٥٦/ أيلول ١١٦١ بتحريض، كما هو واضح، من إحدى عمات العاضد. واضطر الخليفة الشاب إلى خلع الوزارة على رزيك، ابن الوزير المقتول، الذي سرعان ما واجه مصيراً مماثلاً بعد ذلك بفترة قصيرة[٣٧]. وقد قُتل رزيك الثاني هذا على يد شاور حاكم صعيد مصر الذي كان قد أعلن الثورة ودخل القاهرة ليتولى الوزارة في محرم ٥٥٨/ كانون الثاني ١١٦٣، غير أن وزارة شاور لم تستمر أكثر من تسعة أشهر. ففي رمضان من عام ٥٥٨/آب ١١٦٣ طُرد شاور من القاهرة على يد ضرغام، القائد الفاطمي الذي كان قد اشتهر بالهزيمة التي أوقعها بالفرنجة في غزة سنة ١١٥٨/٥٥٣. وأعقب ذلك في تلك الفترة، صراع مصيري بين شاور وخلفه ضرغام، صراع لم تقتصر آثاره على العلاقات المصرية مع الصليبيين ومع نور الدين فحسب، بل أفسح في المجال أمام الظروف التي قادت إلى سقوط الأسرة الفاطمية أيضاً[٣٨].

كان شاور قد نجح في اللجوء إلى البلاط الزنكي في الشام حيث سعى للحصول على مساعدة نور الدين لاستعادة الوزارة الفاطمية. ووافق نور الدين على تقديم يد العون إلى شاور بعد شيء من التردد، وربما شجّعه على ذلك حقيقة أن ملك القدس الإفرنجي الجديد، أمرليك الأول (١١٦٣-١١٧٤)، كان يفكر جدياً باحتلال مصر[٣٩]. وقد سبق للفرنجة أن دخلوا مصر سنة ٥٥٦/ ١١٦١ وأجبروا ابن رزيك على دفع إتاوة سنوية لهم. وفي السنة التالية، فشلت غزوة إفرنجية أخرى لمصر بسبب فيضان متعمّد للنيل أحدثه الفاطميون. غير أن حرس أمرليك المتقدم كان قد دخل مصر بنهاية عام ٥٥٩/ ١١٦٣، وأُجبر ضرغام على استئناف دفع الإتاوة التي سبق للفرنجة أن فرضوها على الفاطميين. في ظل مثل هذه الظروف أقدم نور الدين على إرسال شاور إلى مصر مدعوماً بقوة عسكرية بقيادة أسد الدين شيركوه، وهو أمير كردي الأصل كان قد دخل هو وأخوه أيوب في خدمة الزنكيين. واصطحب شيركوه معه في هذه الحملة ابن أخيه صلاح الدين، ابن أيوب ومؤسس الأسرة الأيوبية في ما بعد. وهُزم ضرغام بعد

معارك عديدة وقُتل في رمضان من عام ٥٥٩/آب ١١٦٤، وأُعيد شاور إلى منصب الوزارة.

دامت فترة وزارة شاور الثانية حوالى خمس سنوات، وكانت من أكثر الفترات تشويشاً في السنوات الختامية من تاريخ الفاطميين. فقد امتازت بالمزيد من الغزوات الزنكية والإفرنجية لمصر، وبتذبذب تحالفات شاور مع كل من أمرليك الأول ونور الدين، اللذين خاضت قواتهما معارك عديدة على التراب المصري. وفي عام ١١٦٧/٥٦٢، بعث أمرليك بسفارة إلى العاضد برئاسة هوف من قيسارية، حيث نجحت في تحصيل إتاوة كبيرة. وكان فرسان النصارى مبهورين، حتى في تلك الأيام الأخيرة من حياة الأسرة الفاطمية، بروعة البلاط الفاطمي ومراسمه[٤٠]. وفي سنة ١١٦٨/٥٦٤، أرسل نور الدين، الذي أصبح في تلك الآونة مرتاباً تماماً بشاور بسبب تقصير الأخير في الوفاء بالوعود التي قطعها للأمير الزنكي، أرسل حملته الثالثة إلى مصر، بقيادة شيركوه مرة أخرى وصحبة صلاح الدين. كانت الحملة، من ناحية ظاهرية، استجابة لطلب كل من شاور والعاضد اللذين أصبحا قلقين من احتلال الفرنجة لمصر. لكن، من ناحية فعلية، فإن نور الدين كان يتدبر خططاً خاصة به تتعلق بالأراضي الفاطمية. وانسحبت قوات أمرليك من مصر عند اقتراب شيركوه الذي دخل القاهرة منتصراً ومصمماً على إسقاط شاور في تلك الفترة والتخلص منه. واعتقل صلاح الدين شاور وقتله بموافقة من العاضد في ربيع الثاني من عام ٥٦٤/كانون الثاني ١١٦٩. واضطر العاضد، بناءً على ذلك، إلى تعيين شيركوه في الوزارة مطلقاً عليه لقب الملك المنصور. وعندما توفي شيركوه فجأة بعد ذلك بشهرين، أي في جمادى الثانية من عام ٥٦٤/آذار ١١٦٩، خلفه في منصبه صلاح الدين، آخر الوزراء الفاطميين[٤١].

كان صلاح الدين يوسف بن أيوب (ت. ١١٩٣/٥٨٩)، الذي تلقى خلعة الوزارة الرسمية من العاضد بلقب الملك الناصر، وأصبح معروفاً عند مؤرخي أخبار الصليبيين من الأوروبيين باسم صلاح الدين (Saladin)، كان يُشار إليه عموماً بلقب السلطان. وقد بدأ بتوطيد مركزه على وجه السرعة وتهيئة الأرضية

لإنهاء الحكم الفاطمي، وهو هدف كان يسعى إليه بإلحاح سيده نور الدين، السني المتحمّس والمقرّب من العباسيين. وشرع صلاح الدين على الفور بمهمة بناء قوات عسكرية موالية خاصة به وتحطيم الجيش الفاطمي. وعالج خاصةً مسألة القوات السودانية المتمردة، التي كوّنت فرقة هامة من الجيش الفاطمي، في مصر بفعالية وقسوة بالغة، فأحرق الأحياء التي تقيم فيها وتتبّعَ بقاياها في مصر. ثم أخذ بتعيين السوريين بانتظام في المراكز الإدارية الحساسة على حساب المصريين. وبدأ صلاح الدين، في الوقت نفسه، بتبنّي سياسات مناوئة للإسماعيليين، بما فيها إلغاء الأذان الشيعي وإغلاق مجالس المحاضرات الإسماعيلية في الأزهر وغيره من الأماكن في القاهرة. كما عيّن سنياً أيضاً في منصب قاضي القضاة، الذي عزل قضاة مصر الإسماعيليين واستبدلهم بسنيين. وبعد حوالى سنتين ونصف من توليه الوزارة، شعر صلاح الدين بأمن كافٍ لاتخاذ الخطوة النهائية في عملية اقتلاع جذور الأسرة الفاطمية الحاكمة.

ووضع صلاح الدين حداً للحكم الفاطمي رسمياً عندما جعل الخطبة تُقرأ في القاهرة باسم الخليفة العباسي المستضيء (٥٦٦-٥٧٥/ ١١٧٠-١١٨٠)، الحاكم في بغداد آنئذ، معلناً بهذا النحو السيادة العباسية على مصر، وذلك في المحرم من عام ٥٦٧/ أيلول ١١٧١ . ونفّذ القرار أحد علماء الدين الشافعيين، نجم الدين الخبوشاني، معدداً الأفعال السيئة للفاطميين. وهكذا، جرى التخلي، بعد قرنين من الزمن، عن الإسماعيلية ديناً للدولة في مصر، آخر ما بقي من الإمبراطورية الفاطمية السابقة. وعادت مصر إلى حظيرة الإسلام السني وسط عدم اكتراث مطلق لدى العامة. وبعد ذلك بأيام قليلة، توفي العاضد العاجز، الخليفة الرابع عشر والأخير من الخلفاء الفاطميين، والإمام الرابع والعشرون للإسماعيليين الحافظيين، في أعقاب فترة مرض قصيرة، وكان في الحادية والعشرين من العمر ليس إلا. وهكذا وصلت الخلافة الفاطمية التي تأسست في عام ٢٩٧/ ٩٠٩، وجسّدت ربما أعظم نجاح ديني سياسي وثقافي للإسلام الشيعي، وصلت إلى نهايتها بعد ٢٦٢ سنة. ونجح صلاح الدين، الذي حقق استقلاله بموت نور الدين سنة ٥٦٩/ ١١٧٤ ، في تأسيس الأسرة الأيوبية التي قُدِّر لها أن تحكم مصر والشام

واليمن وأجزاءً أخرى من الشرق الأدنى حتى نهاية القرن التاسع/ الخامس عشر.

وبوفاة العاضد، وُضع أفراد الأسرة الفاطمية الكثر تحت الإقامة الجبرية المشرّفة في أجزاء من القصر الفاطمي وفي أحياء أخرى معزولة. وقُسّمت كنوز الأسرة المخلوعة الضخمة بين قوّاد صلاح الدين ونور الدين. وأوعز صلاح الدين أيضاً بتدمير المكتبات الفاطمية الذائعة الصيت في القاهرة، بما فيها مجموعات كتب دار العلم. وبدأ صلاح الدين، في الوقت نفسه، باضطهاد الإسماعيليين المصريين، الذين كان القسم الأكبر منهم من المستعليين الحافظيين. ولم يُكتب البقاء طويلاً للدعوة الحافظية، التي كانت قد فقدت دعمها الرسمي في مصر، بعد سقوط الأسرة الفاطمية. وتجدر الإشارة إلى أنه جرى التمسك بالتقاليد الإسماعيلية الأقدم عهداً خلال عهود آخر أربعة خلفاء فاطميين اعتُرف بهم أئمة للحافظية. وتضمنت هذه التقاليد تعيين داع للدعاة رئيساً إدارياً للدعوة، وكان أول هؤلاء سراج الدين نجم بن جعفر (ت. ٥٢٨/ ١١٣٤)، الذي أصبح داعياً للدعاة وقاضياً للقضاة في ٥٢٦/ ١١٣٢، وخاتمهم ابن عبد القوي وأقرباؤه، الذين تولّوا هذا المنصب إبان السنوات الأخيرة من حياة الأسرة[٤٢]. كما قد يجوز افتراض أن علماء الدين الحافظيين من تلك الفترة كانوا منهمكين أيضاً في نشاطات أدبية. لكن، وبما أن الحافظية كانت ستختفي بعد ذلك بفترة قصيرة، فإنه لم تُكتب النجاة لأية نصوص حافظية مشابهة للأعمال الطيبية والنزارية من العصور الوسيطة التي حفظها أتباع هذين الفرعين من الإسماعيليين حتى الزمن الحاضر[٤٣].

واضطر إسماعيليو مصر إلى الاختفاء والتستر في الفترة التي أعقبت انهيار الأسرة الفاطمية مباشرة هرباً من اضطهاد وملاحقة الأيوبيين، سادة البلاد السنة الجدد، والتجأ العديد منهم إلى صعيد مصر حيث واصلوا تهييج الناس على صلاح الدين كما راح المنحدرون من الحافظ مباشرة، إضافة إلى عدد قليل من المدعين المزيفين، يزعمون إمامة الحافظية لبعض الوقت. وتزعَّمَ بعضهم ثورات كانت دائماً تتلقى دعماً محدوداً من مصر[٤٤]. وكان العاضد قد عيّن ولده الأكبر داوود، ولياً لعهده، وقد اعترف الحافظيون بداوود إماماً تالياً لهم بعد العاضد بلقب الحامد لله. وكان داوود، كما هي الحال مع أفراد الأسرة الفاطمية

الآخرين، محتجزاً كسجين لدى الأيوبيين. وفي سنة ٥٦٩/ ١١٧٤، اكتُشفت في القاهرة مؤامرة كبرى لإطاحة صلاح الدين وإعادة الحكم الفاطمي(٤٥). وكان من بين المتآمرين الرئيسيين الذين سعوا لطلب مساعدة أمرليك الأول والفرنجة، الشاعر والمؤرخ اليمني المشهور، عمارة، وهو داعي دعاة سابق، وعدد من الفقهاء الإسماعيليين والقواد الفاطميين، وبعض المنحدرين من الوزيرين ابن رزيك وشاور، وحتى بعض قواد صلاح الدين نفسه. وأُعدم عمارة وأفراد آخرون تعاونوا معه بناءً على أوامر صلاح الدين، بينما قُتل العديد من المؤيدين للأسرة الفاطمية أو جرى نفيهم إلى صعيد مصر، الذي أصبح منذ تلك الآونة وفي ما بعد ذلك مركزاً رئيسياً للنشاطات الموالية للفاطميين. وقُمعت ثورة موالية للفاطميين قادها القائد كنز الدولة، وأسهم فيها الإسماعيليون المصريون في صعيد مصر خلال عامي ٥٦٩-٥٧٠/ ١١٧٣-١١٧٥، وذلك على يد الملك العادل، شقيق صلاح الدين وخليفته في ما بعد(٤٦). وفي سنة ٥٧٢/ ١١٧٦، قاد مدّع زعم زيفاً أنه داوود بن العاضد، ثورة أخرى موالية للفاطميين في بلدة قفط(٤٧). وكان على صلاح الدين أن يُرسل جيشاً بقيادة الملك العادل لمعالجة أمر الثورة التي شارك فيها الكثيرون. وقد قُتل خلق كثير من قفط بلغ ثلاثة آلاف نسمة قبل إخماد الثورة. وتجدر الإشارة في هذه الآونة الحرجة إلى أنه بينما كانت تجري بهذا النحو تصفية الحافظية والعناصر الموالية للفاطميين في مصر، كانت النزارية قد تطورت إلى قوة سياسية هامة في الشام، حيث أصبحوا، في ظل قيادة راشد الدين سنان الشهير، قوة يُحسب حسابهم في مختلف التحالفات والتنافسات المحلية، كما سنرى في ما بعد. وفي تلك الفترة أيضاً بدأ صراع النزاريين السوريين ضد نور الدين والأيوبيين، حيث قاموا بمحاولتين فاشلتين لاغتيال صلاح الدين خلال السنتين ٥٧٠-٥٧١/ ١١٧٥-١١٧٦، في الوقت الذي كان يقوم فيه بحملاته العسكرية في الشام.

وحدثت ثورات قليلة أخرى أقل أهمية قادها مدّعون فاطميون أو إسماعيليون إبان العقود الختامية للقرن السادس/ الثاني عشر(٤٨)، وهي الفترة التي كان النظام الأيوبي قد ترسَّخَ فيها إلى حد كبير في مصر في ظل قيادة صلاح الدين الذي ترك

أجزاء إمبراطوريته المتعددة لأفراد مختلفين من أسرته. وتوفي داوود بن العاضد الحقيقي سجيناً في القاهرة سنة ١٢٠٧/٦٠٤، أي إبان عهد السلطان الأيوبي الرابع، الملك العادل الأول (٥٩٦-٦١٥/ ١٢٠٠-١٢١٨). وكان داوود وسجناء فاطميون آخرون أحياء قد نُقلوا مجتمعين في السنة ذاتها إلى موضع جديد في قلعة القاهرة[٤٩]. وطلب الحافظيون في مصر من الأيوبيين السماح لهم بالتعزية في داوود علناً في القاهرة، وكان لهم ذلك. واستغلّ الأيوبيون المناسبة لاعتقال قادة الحافظية ومصادرة ممتلكاتهم. ويبدو أن سليمان بن داوود، الملقب ببدر الدين الذي حملت به أمه سراً في السجن، قد اعتُرف به عموماً إماماً للحافظية بعد داوود. وتوفي سليمان في سجنه في القاهرة أيضاً سنة ١٢٤٨/٦٤٥[٥٠]. وواضح أن سليمان لم يخلف أية ذرية، ولو أن بعضاً من المتحزبين له اعتقدوا بأن له ولداً عاش متخفياً. وكان عدد من الفاطميين المنحدرين من العاضد، بمن فيهم اثنان من أحفاده هما أبو القاسم عماد الدين وعبد الوهاب بدر الدين، كانوا لا يزالون أحياءً في عام ٦٦٠/ ١٢٦٢، أي إبان العقود الأولى من عهد أسرة المماليك التي أسستها قوات المماليك الأتراك في مصر سنة ٦٤٨/ ١٢٥٠. وطبقاً للمقريزي، فإن السجناء الفاطميين قد أُطلق سراحهم أخيراً عام ٦٧١/ ١٢٧٢[٥١]. ومع ذلك فقد ظهر مدّعٍ فاطمي زعم أنه داوود بن سليمان بن داوود بن العاضد في صعيد مصر في ما بعد، أي في سنة ١٢٩٨/٦٩٧، حيث كانت بقايا الحافظية قد عاشت سرّاً. واضمحلت الحافظية تماماً تقريباً في مصر بحلول القرن السابع/ الثالث عشر. وكانت الإسماعيلية أيضاً قد اختفت من أرض مصر في حقيقة الأمر بعد حوالى قرن من سقوط الأسرة الفاطمية. ومنذ تلك الفترة وفي ما بعد، فإن جماعات إسماعيلية معزولة قليلة فقط، ربما حافظية، هي تلك التي واصلت وجودها في بعض قرى صعيد مصر، مثل تلك التي روي أنها كانت موجودة حوالى سنة ١٣٢٧/٧٢٧ في قرية عُصفون[٥٢]. كما أن الإسماعيلية الحافظية كانت قد اختفت من سورية أيضاً بحلول نهاية القرن السادس/ الثاني عشر، مع أنه ورد ذكر لجماعة حافظية معزولة هناك في جبال البقيعة قرب صفد خلال العقود الأولى من القرن الثامن/ الرابع عشر.

الدعوة الحافظية المستعلية في اليمن

كانت الدعوة الحافظية، كما سبقت الإشارة، قد وجدت تأييداً لها في اليمن أيضاً، وفي الحقيقة فإن الزريعيين في عدن والهمدانيين في صنعاء كانوا موالين للإسماعيلية الحافظية حتى الفتح الأيوبي لليمن. كما أن أعداداً هامة في أراضي تلك الأسر الحاكمة في اليمن، إضافة إلى منطقة حراز، حصن الإسماعيلية الطيبية في ما بعد، كانت قد انضمت إلى جانب الدعوة الحافظية تفضيلاً لها على الدعوة الطيبية، التي لم تعد تجد أي مؤيد لها بين الأسر الحاكمة عقب انهيار الأسرة الصليحية سنة ١١٣٨/٥٣٢.

أما المصدر الرئيس لتاريخ الزريعيين فهو عُمارة، الذي كانت له صلات وثيقة بالعديد من أعضاء هذه الأسرة[٥٣]. وقد كتب عمارة، وهو المتحزّب المتحمّس للفاطميين، تاريخه عن اليمن عام ١١٦٧/٥٦٣، بناءً على طلب من القاضي الفاضل، الذي كان كبير الكتّاب عند الخليفة العاضد في ذلك الوقت، وصاحباً وثيق الصلة بصلاح الدين في ما بعد. ولم يقدّم مؤرخون من جنوب شبه الجزيرة العربية لاحقون، مثل الخزرجي (ت. ٨١٢/ ١٤١٠)[٥٤]، إضافات تذكر إلى رواية عُمارة عن الأسرة الزريعية. وكان الزريعيون، الذين ينتمون إلى فرع يام من بني همدان، قد أصابوا شهرة عند الصليحيين الأوائل. فقد أنعم الحاكم الصليحي الثاني المكرّم أحمد (٤٥٩-٤٧٧/ ١٠٦٧-١٠٨٤) بإمارة عدن وجوارها على الشقيقين العباس والمسعود بن الكرم (المكرّم) اعترافاً منه بخدماتهما للصليحيين ولقضية الدعوة الفاطمية في اليمن. وحكم الشقيقان بصفة مشتركة وأسّسا الأسرة الزريعية الإسماعيلية في عدن. وكان الاسم المتعارف عليه لهذا البيت، أي بني زريع أو الزريعية، قد اشتق من اسم حاكم لاحق هو زريع بن العباس. وقد أُعطي العباس حكم الأراضي الواقعة خلف الساحل من عدن فأقام مقره في حصن التعكر، بينما تولى مسعود حكم عدن وشريطها الساحلي متخذاً قلعة الخضراء مقراً لإقامته. واستمر لبعض الوقت هذا النظام المشترك من الحكم مترافقاً بتنافس دائم بين هذين الفرعين من الأسرة الزريعية الاثنين. وبما أن عدن مثّلت جزءاً من مهر الملكة أروى، التي سرعان ما أصبحت السلطان الحقيقي في الدولة

الصليحية، فقد كان على الزريعيين أن يدينوا لها بالولاء ويقدموا إليها جزءاً من خراجها. وتبيّن أن الخلافات والنزاعات بخصوص الحجم الفعلي للإتاوة السنوية المستحقة للملكة الصليحية، كانت موضوعاً دائماً في العلاقات الصليحية - الزريعية، وأسهمت في المآل في حدوث الجفوة بين الزريعيين وأسيادهم الصليحيين.

وعندما أرسلت السيدة أروى قائد جيشها ومستشارها الخاص، المفضّل بن أبي البركات، إلى زبيد لمحاربة النجاحيين سنة ١٠٨٧/٤٨٠، قاتل الحاكمان الزريعيان المسعود وزريع، الذي كان قد خلف والده العباس سنة ٤٧٧/ ١٠٨٤، إلى جانب الصليحيين وقتلا في تلك الحملة. وقد حاول الزريعيون أنفسهم، وبانتظام، تحقيق استقلالهم عن الصليحيين لكن بلا طائل، على الرغم من أنهم نجحوا تدريجاً في خفض حجم الإتاوة التي يدفعونها إليهم. وفي إحدى المناسبات بعد سنة ٤٨٤/ ١٠٩١، كان على المفضّل الذهاب على رأس جيش كبير إلى عدن من أجل إجبار الحاكمين الزريعيين، أبي السعود بن زريع وأبي الغارات بن المسعود، على العودة إلى حظيرة الطاعة. وبعد وفاة المفضّل سنة ٥٠٤/ ١١١١، أرسلت السيدة أروى ابن عم المفضّل، أسعد، ضد الزريعيين الذين كانوا قد تمردوا من جديد رافضين دفع الإتاوة المعتادة. وكان سبأ بن السعود، حفيد زريع، هو من وحَّدَ ميناء عدن مع الداخل تحت حكم شخصه. فقد تمكن بعد حروب دامت طويلاً إبان السنوات ٥٣١-٥٣٢/١١٣٦-١١٣٨، وبدعمٍ قبلي كافٍ، تمكن من إيقاع الهزيمة بعلي بن أبي الغارات، مُنهياً بهذا النحو حكم الفرع المسعودي من الأسرة نهائياً. وتوفي سبأ سنة ١١٣٨/٥٣٣، أي بعدما أصبح الحاكم الزريعي الوحيد بأشهر قليلة.

وكان سبأ قد بدأ قبيل وفاته بممارسة استقلاله عن الملكة السيدة، فاستولى على مختلف حصون مرتفعات اليمن الجنوبي التي كانت تتبع الصليحيين. كما أخذ يثري خزانة الزريعيين بما حققه من مكاسب من التجارة المزدهرة بين مصر الفاطمية والهند، التي كانت تمر عبر البحر الأحمر وميناء عدن. وعندما زعم الحافظ الإمامة لنفسه سنة ٥٢٦/ ١١٣٢، نجم عن ذلك، بلا أدنى شك، صراع

مرير في البلاط الصليحي ولدى عامة الجماعة الإسماعيلية المستعلية في اليمن. وكانت النتيجة أن انقسم الإسماعيليون اليمنيون، الذين كانوا دائماً على صلة وثيقة بمقر قيادة الدعوة الفاطمية في القاهرة، إلى فريقين متحزبين. فالملكة الصليحية أيدت حقوق الطيب وأصبحت الزعيمة الرسمية للفرقة الطيبية في اليمن، بينما أصبح الزريعيون، من جهة أخرى، زعماء حزب الحافظية (المجيدية)، إذ اعترفوا بعبد المجيد الحافظ إماماً بعد الآمر. وربما عقب الانشقاق الطيبي - الحافظي مباشرة أقدم سبأ الزريعي على التحالف مع الحافظ، في ظل ظروف غامضة، واتخذ لقب الداعي باسم الدعوة الحافظية في اليمن.

والظاهر أن خلفاء سبأ صار يُعيِّنهم دعاةً رسمياً مقرُّ قيادة الدعوة الحافظية في القاهرة. وكان محمد بن سبأ أول زريعي يُعيَّن داعياً بهذا النحو في اليمن. وكان علي الأعز قد خلف والده سبأ قبل شقيقه محمد بعام واحد، إلا أنه لم يلبث أن توفي سنة ٥٣٤/ ١١٣٩. ونُصِّب عقب ذلك شقيق أصغر لعلي، محمد بن سبأ، على العرش على يد بلال بن جرير القوي، الذي كان قد احتفظ بالوزارة الزريعية منذ تلك الفترة وحتى وفاته حوالى ٥٤٦/ ١١٥١[٥٥]. في غضون ذلك، كان القاضي الرشيد أحمد بن علي بن الزبير قد انطلق من القاهرة في عام ٥٣٤/ ١١٣٩، يحمل خلعة من الحافظ بتعيين علي بن سبأ في منصب داعي الدعوة المجيدية في اليمن. وبوصول القاضي الرشيد إلى اليمن، كان علي قد توفي، وحُوِّلت الخلعة، بالنتيجة، إلى محمد بن سبأ، الحاكم الزريعي التالي[٥٦]. كما أنعم الحافظ بعدة ألقاب تشريفية على الوزير الزريعي بلال نظراً إلى ولائه للفاطميين وللدعوة الحافظية. وخلف بلالاً، الذي كان قد زوّج ابنته إلى محمد بن سبأ، اثنان من أبنائه في منصب الوزارة. وفي سنة ٥٤٧/ ١١٥٢، اشترى محمد بن سبأ عدداً من القلاع والبلدات من الصليحيين الذين كانت أسرتهم قد وصلت نهايتها الفعلية مع وفاة الملكة السيدة أروى عام ٥٣٢هـ. وتضمنت تلك المشتريات عاصمة الصليحيين السابقة، ذي جبلة، التي اختارها محمد لتكون مقراً لإقامته.

توفي محمد بن سبأ حوالى سنة ٥٥٠/ ١١٥٥، وخلفه ابنه عمران الذي

حمل، مثل والده، لقب الداعي. وحوفظ خلال فترة حكم عمران على صلات وثيقة بين الفاطميين المتأخرين وبين الدولة الزريعية. وثمة نقود من عهد ذلك الحاكم الزريعي ضُربت في عدن عام ٥٥٦هـ لا تزال موجودة تحمل اسم العاضد على أحد وجهيها واسم عمران على الوجه الآخر(٥٧). وبوفاة عمران سنة ٥٦١/ ١١٦٦، وقعت شؤون الدولة الزريعية بيد الوزير ياسر بن بلال، الذي حكم باسم أبناء عمران القاصرين الثلاثة. وكانت مملكة الزريعيين الإسماعيلية الحافظية تضم، بحلول ذلك الوقت، عدن وأبين ودُمْلُوَه وتعز وبعض المناطق التي امتدت شمالاً حتى بلدة نقيل صيد. وجاءت نهاية الحكم الزريعي مع الفتح الأيوبي لجنوب شبه الجزيرة العربية سنة ٥٦٩/ ١١٧٣. وكان طوران شاه، شقيق صلاح الدين، الذي قاد الجيوش الأيوبية إلى اليمن، قد احتل عدن أيضاً وقتل ياسر بن بلال. وأعاد الأيوبيون مذهب السنة إلى عامة أراضي الزريعيين السابقة. وواصل أبناء عمران، محمد ومنصور وأبو السعود، إقامتهم لفترة أخرى تحت وصاية جوهر بن عبد الله، وذلك في حصن دُمْلُوَه، آخر ثغر بيد الزريعيين. ثم باع جوهر حصن دُمْلُوَه إلى الأيوبيين في نهاية الأمر، وغادر جنوب شبه الجزيرة العربية إلى الحبشة سنة ٥٨٤/١١٨٨، وبصحبته أبناء عمران، آخر الحكام الإسماعيليين الاسميين للدولة الزريعية(٥٨).

وكانت الدعوة الحافظية قد وجدت تأييداً لها أيضاً من بعض حكام صنعاء الهمدانيين على الأقل، الذين كانوا، مثل الزريعيين، إسماعيليين وينتمون إلى تجمع همدان القبلي(٥٩). وكانت صنعاء وضواحيها كثيراً ما خضعت لبني همدان أصحاب النفوذ الكُثُر، الذين كانت أفخاذ عديدة منهم تنتمي إلى الشيعية الزيدية أو الإسماعيلية. وعندما تقاعد الملك الصليحي الثاني، المكرّم أحمد، إلى ذي جبلة حوالى سنة ٤٦٧/ ١٠٧٤، وترك شؤون دولته إلى قرينته الملكة السيدة أروى، وضعت صنعاء تحت الحكم المشترك للقاضي عمران بن الفضل وأسعد بن شهاب، عم الملك المكرّم. وكان عمران، أحد زعماء بني همدان من فخذ يام، قد أيّد مؤسس الأسرة الصليحية في معظم حروبه، وقام له بسفارة إلى القاهرة سنة ٤٥٩/١٠٦٧، ليطلب من المستنصر إذناً لعلي بن محمد الصليحي لزيارة البلاط

الفاطمي. وأصبح عمران في ما بعد، وهو الذي، مثل الصليحيين، انضم إلى الإسماعيلية الفاطمية، قائداً للجيش الصليحي. غير أن إمارة عمران على صنعاء لم تستمر طويلاً جداً إذ سرعان ما حدثت جفوة، لأسباب غير معروفة، بين المكرّم وعمران أدت إلى عزل الأخير عن منصبه. والظاهر أن عمران كان يحوك مؤامرة ضد الصليحيين، ربما بسبب نقمته على السلطة التي مارستها السيدة أروى. كما كان يغار من سلطان لمك بن مالك الحمّادي ومركزه في الدولة الصليحية. فخلفاء هذين القاضيين المتنافسين أصبحوا، كما تكشَّف، قادة للفرق الإسماعيلية المعارضة في اليمن. وبينما تولى خلفاء لمك منصب داعي الطيبيين، فإن المنحدرين من عمران كانوا من بين أولئك الحكام الهمدانيين الذين أيدوا الدعوة الحافظية. وكان صعود نجم المفضّل بن أبي البركات (ت. ٥٠٤/ ١١١٠)، الشخص المؤتمن عند أروى الذي حارب ضد كل من النجاحيين والزريعيين، عاملاً آخر أضعف ولاء الزريعيين والهمدانيين للصليحيين. غير أنه لم يكن في مقدور عمران معارضة الملكة الصليحية علناً وذلك بسبب شعبيتها في عموم اليمن. وفي الحقيقة فإن عمراناً حارب من أجلها في حرب الصليحيين على النجاحيين سنة ٤٧٩/ ١٠٨٦، وقُتل في تلك المعركة.

في غضون ذلك، كانت عشائر همدانية مختلفة تسعى إلى تحقيق استقلالها عن السلطة المركزية للصليحيين. وقد تمكنوا بحلول عام ٤٩٢/ ١٠٩٨، من سلخ صنعاء عن الدولة الصليحية. وصارت المدينة والمقاطعات المحيطة بها تحت حكم حاتم بن الغشيم المغلسي في تلك الفترة، وهو زعيم همداني آخر أسس أولى الأسر الهمدانية الثلاث التي حكمت صنعاء. وتوفي حاتم سنة ٥٠٢/ ١١٠٨، وخلفه ولداه عبد الله (٥٠٢-٥٠٤/ ١١٠٨-١١١٠) ثم معن، الذي واجه معارضة خطيرة من داخل صفوف بني همدان. وعزل معناً رسمياً سنة ٥١٠/ ١١١٦ القاضي أحمد بن عمران بن الفضل، وهو ابن حاكم صنعاء الصليحي السابق الذي كان قد تولى زعامة قبائل بني همدان. ونُصِّبَ هشام بن القُبيب، وهو إسماعيلي مستعلي من أسرة همدانية أخرى، في تلك الفترة، حاكماً جديداً لصنعاء[٦٠]. وتوفي هشام، مؤسس الأسرة الهمدانية الحاكمة الثانية، حوالى سنة

٥١٨/ ١١٢٤، وخلفه شقيقه جِمَاس بن القُبيب. وفي عهد جِماس توفي الآمر وادعى الحافظ الإمامة لنفسه. وأصبح جِماس أول حاكم همداني يؤيد قضية الحافظ في اليمن وتوفي سنة ٥٢٧/ ١١٣٢، أي بعد الانقسام الحافظي - الطيبي بفترة قصيرة، وخلفه ولده حاتم في رئاسة الدولة الهمدانية، وكان حاتم من الموالين للإسماعيلية الحافظية أيضاً.

وعندما توفي حاتم بن جِماس سنة ٥٣٣/١١٣٨، أي بعد وفاة السيدة أروى بفترة قصيرة، تنازع أولاده على خلافته، وعادت الانشقاقات القبلية داخل قبائل بني همدان إلى الظهور مرة أخرى. في ظل تلك الظروف، تولى بيت عمران الهمداني، بموافقة زعماء القبائل، مسؤولية الحكم في صنعاء. وهكذا انتقلت السيطرة على صنعاء ومنطقتها سنة ٥٣٣هـ، إلى يد حميد الدولة حاتم بن أحمد بن عمران، الذي أسس الأسرة الهمدانية الحاكمة الثالثة في صنعاء، أي أسرة بني حاتم. والميراث الذي أضاعه عمران استعاده حفيده الذي تمكن بحلول سنة ٥٤٥/ ١١٥٠ من السيطرة على البلاد الواقعة إلى الشمال من صنعاء بأكملها باستثناء رئيسي هو صعدة، المركز الزيدي الرئيسي في اليمن. وأيّد حاتم، مثل بني القُبيب، الدعوة الحافظية في المناطق الخاضعة لسيطرته. وأدّت الاختلافات المذهبية دورها في مواصلة الاشتباكات بين حاتم الحافظي والإمام الزيدي الرسي المتوكل أحمد بن سليمان، الذي كان قد أعلن زعامته لليمنيين الزيديين في صعدة سنة ١١٣٧/٥٣٢. وبدأ الصراع بين الطرفين عام ٥٤٥/ ١١٥٠، عندما هاجم الزيديون حاتماً ونجحوا في انتزاع السيطرة على صنعاء من الهمدانيين مؤقتاً، واستمر هذا الصراع حتى وفاة حاتم سنة ٥٥٦/ ١١٦١[٦١]. وعندما استعاد حاتم السيطرة على صنعاء، أعاد نقشاً في أحد مساجد صنعاء يتضمّن أسماء الأئمة الإسماعيليين الفاطميين كان الإمام الزيدي المتوكل أحمد (ت. ٥٦٦/ ١١٧٠) قد أمر بمسحه وإزالته[٦٢].

وخلف حاتماً ولده علي، آخر من حكم من أفراد أسرته. وقد وطّد السلطان علي بن حاتم مركزه ووسّع أراضيه شمالاً، حيث حقق سيطرة مؤقتة حتى على صعدة نفسها، وغرباً حتى على حراز، حيث وُجدت عندئذ أعداد هامة من

الإسماعيليين الحافظيين في تلك المنطقة. وشنّ علي بن حاتم الهمداني الذي تزعّم قضية الدعوة الحافظية في منطقة صنعاء، حرباً طويلة الأمد على حاتم بن إبراهيم الحامدي، الذي كان قد تولى زعامة الإسماعيليين الطيبيين بصفته داعياً مطلقاً سنة ١١٦٢/٥٥٧ . ومثّلت هذه الحرب أكثر المواجهات العسكرية خطورة بين الفريقين الحافظي والطيبي في اليمن. ودامت الأعمال العدائية لمدة ثلاث سنوات، حيث بدأت سنة ٥٦١هـ عندما نهض الداعي حاتم، الذي تلقى تأييداً متعاظماً من عدد كبير من رجال القبائل الهمدانية، ضد علي بن حاتم، ثم استولى على حصن كوكبان قرب صنعاء[٦٣] . وشنّ علي بن حاتم هجوماً مضاداً وقاتل الداعي حاتماً حتى هزمه في نهاية الأمر. واستسلمت كوكبان سنة ١١٦٨/٥٦٤ ، وتراجع الداعي حاتم إلى ريعان ولؤلؤة قبل أن يؤسس مركزاً لنفسه في حراز. ودمّر الهمدانيون مساحة واسعة من الأراضي المحيطة بكوكبان وشبام. وأدّى السلطان علي دوراً رائداً في إنشاء حلف مع إخوته في الدين الزريعيين وبعض القبائل الهمدانية ضد حاكم زبيد الخارجي، عبد النبي بن علي بن المهدي (ت. ١١٥٩/٥٥٤)، الذي كان قد انتزع زبيد من النجاحيين وأسس أسرة حاكمة جديدة هناك[٦٤] . وكان عبد النبي قد ضرب حصاراً على عدن أثناء حملته لتوسيع رقعة أراضيه، اضطر الزريعيون خلاله إلى طلب المساعدة العسكرية من الهمدانيين، حيث إن الأسرتين كانتا من الإسماعيليين الحافظيين اليامين. ونجحت القوات المشتركة للأسرتين الإسماعيليتين ومحاربيهما من رجال القبائل في إلحاق الهزيمة بالمهديين سنة ١١٧٣/٥٦٩ وأجبروهم على الانكفاء إلى زبيد[٦٥] . وكان تسرب الأيوبيين إلى اليمن قد بدأ بحلول ذلك الوقت، ما أسفر عن انهيار الأسر الحاكمة الثلاث، الزريعية والهمدانية والمهدية. والأئمة الزيديون الذين كانوا يحكمون من صعدة هم وحدهم فقط من نجا من عملية إخضاع الأيوبيين لجنوب شبه الجزيرة العربية.

بعد عودة علي بن حاتم إلى صنعاء من حملته على المهديين بوقت قصير، تمكن الأيوبيون بقيادة طوران شاه من الوصول إلى مشارف المدينة سنة ٥٧٠/ ١١٧٤ . ففرّ علي طلباً للأمان في حصنه في بيراش، بينما أحرز طوران شاه صنعاء مؤقتاً بعدما هجرها الهمدانيون، وكان ذلك إيذاناً بنهاية الحكم الهمداني،

على الرغم من أن عدداً من الهمدانيين واصلوا سيطرتهم على مواضع عديدة تحيط بصنعاء لفترات زمنية أطول. وعاد علي بن حاتم إلى صنعاء بعد مغادرة طوران شاه اليمن إلى مصر سنة ٥٧١/ ١١٧٥، وأثار مقاومة شرسة للأيوبيين بمساندة من شقيقه بشر بن حاتم وأقارب آخرين. وفي عام ٥٨٥/ ١١٨٩ تمكن حاكم اليمن الأيوبي الثاني، الملك العزيز طغتكين بن أيوب (٥٧٧-٥٩٣/ ١١٨١-١١٩٧) من دخول صنعاء، التي كانت لا تزال آنئذٍ بيد الهمدانيين الحافظيين، بعدما حقق الاستقرار في الجنوب وحل مشكلاته. ومع ذلك، فإن أشقاء علي بن حاتم وهمدانيين آخرين ممن كانوا منتشرين في منطقة واسعة تحيط بصنعاء، واصلوا سيطرتهم على عدد من الحصون خلال فترة الحكم الأيوبي في اليمن (٥٦٩-٦٢٦/ ١١٧٣-١٢٢٩)، بينما بقي علي بن حاتم نفسه يمتلك قلاعاً مختلفة حتى وفاته سنة ٥٩٩/ ١٢٠٢.

جاءت رواية أحداث التقدم البطيء للأيوبيين في احتلالهم صنعاء وما جاورها واجتثاثهم جذور الهمدانيين، على لسان بدر الدين محمد بن حاتم (ت. حوالى ٧٠٠/ ١٣٠٠)، المؤرخ اليمني والحفيد الأكبر لعلي بن حاتم[٦٦]. وهذا يفسر أيضاً لماذا استمرت الإسماعيلية الحافظية متلكئة لبعض الوقت في اليمن بعد الاحتلال الأيوبي للبلد، على الرغم من أنها فقدت بسقوط الأسرتين الهمدانية والزريعية تفوّقها في اليمن، ولم تستمر حيّة إلا عند جماعات معزولة وبين منجدرين من حكام صنعاء الهمدانيين. وتجدر الإشارة إلى أن الحافظيين كانوا بحلول القرن السابع/ الثالث عشر، لا يزالون لهم أهميتهم في اليمن إلى حد سوّغ للطيبيين كتابة رسائل جدلية تفنّد مزاعم الحافظ وخلفائه في الإمامة، وتدافع عن شرعية الدعوة الطيبية. ولا يزال أحد هذه الأعمال الجدلية المناوئة للدعوة المجيدية (الحافظية)، وهو من تأليف الداعي المطلق الخامس للطيبيين، علي بن محمد بن الوليد (ت. ٦١٢/ ١٢١٥) لا يزال موجوداً، ونُشر أخيراً[٦٧]. وليس هناك من دليل يُظهر أن الدعوة الحافظية حققت موطئ قدم لها في الهند البتة. ويبدو أن الإسماعيليين الهنود، الذين كانت لهم وشائج قربى وثيقة بالدولة الصليحية، قد وقفوا بالكامل إلى جانب الدعوة الطيبية التي اعتنقها الصليحيون.

الدعوة الطيبية المستعلية المبكرة في اليمن

تجدر الإشارة عرضاً، قبل الشروع في مناقشة الإسماعيلية الطيبية في اليمن، إلى أن الجماعات الطيبية القليلة العدد في مصر والشام المعروفة بالآمرية، التي كانت قد برزت إلى الوجود في أعقاب الانقسام الحافظي - الطيبي، بقيت نكرة لا يؤبه بها وعاشت حياة قصيرة. وكان الطيبيون المصريون المستترون، الذين تعرضوا لأعمال قمع قاسية جداً، قد تفتتوا تماماً تقريباً بحلول الوقت الذي وطَّدَ فيه الحكم الأيوبي نفسه في مصر بثبات، وحلّت السنية فيه محل الإسماعيلية مذهباً للدولة[٦٨]. أما في الشام، فكان أمد تاريخ الطيبيين قصيراً إلى حد ما أيضاً. ويشهد ابن طيئ، وهو مؤرخ شيعي من حلب توفي حوالى سنة ٦٣٠/ ١٢٣٢، على وجود بعض الإسماعيليين السوريين الذين ينتمون إلى حزب الآمرية أواخر القرن السادس/ الثاني عشر[٦٩]. وواضح أن جماعة واحدة معزولة كانت لا تزال موجودة بحلول العقود المبكرة من القرن الثامن/ الرابع عشر في منطقة جبال بقيعة وزابود قرب صفد في سورية. وفي اليمن أولاً ثم في الهند بعدئذ، نجحت الدعوة الطيبية في الانتشار، وأصبحت بمرور الوقت راسخة بشكل دائم.

وكما سبقت الإشارة، فإن ولداً باسم الطيّب كان قد ولد قبل مقتل والده الآمر، الإمام العشرين للإسماعيلية المستعلية، بأشهر قليلة سنة ٥٢٤/ ١١٣٠. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى رواية ابن ميسّر وإلى السجل الذي بشَّر فيه الآمر الملكة الصليحية أروى بميلاد الطيّب، وهو ما حفظه لنا عُمارة والطيبيون. وكانت أروى الطاعنة في السن في تلك الفترة قد قضت قرابة ست وثلاثين سنة وهي تدعم حقوق المستعلي والآمر في إمامة المستعليين. وليس واضحاً ما جرى للطيّب، الذي سُمّي ولياً للعهد عند ولادته، في الأسابيع الحرجة التي أعقبت اغتيال الآمر. وعلى سبيل المثال، فإن من غير المعروف ما إذا كان قد توفي في طفولته أو جرى التخلص منه بطريقة ما بتحريض من عبد المجيد الحافظ الذي كان قد تولى الوصاية على العرش آنئذ. ويلمّح أحد الإخباريين السوريين القريب العهد من المعاصرين لتلك الفترة، الذي لا يزال مجهولاً، يلمّح من طرفٍ خفي إلى أن الطيّب قد قُتل سراً بناءً على أوامر من الحافظ[٧٠]. وما يرويه ابن ميسّر لا يتعدى

مجرد القول إن الحافظ قد دبّر بطريقة ما إخفاء أمر الطيّب، بينما التزم مؤرخو تلك الفترة من غير الإسماعيليين الصمت حيال الموضوع. وثمة رواية طيبية يمنية تتعلق بمصير الطيّب الذي يُعدّ الإمام الحادي والعشرين للطيبية، وآخر من يُعرف اسمه لدى أتباعه. وترجع هذه الرواية، التي حفظها الداعي الطيبي والمؤرخ إدريس، إلى إبراهيم بن الحسين الحامدي، الداعي المطلق الثاني للطيبيين اليمنيين، الذي كان رجلاً ناضجاً عند وقوع الانقسام الحافظي - الطيبي(٧١).

وطبقاً لهذه الرواية، فإن شخصاً يقرب اسمه من ابن مدين كان زعيماً لمجموعة صغيرة من الدعاة في حاشية الآمر. أما بقية أفراد هذه المجموعة، الذين جرى انتقاؤهم من بين أكثر الدعاة ثقة وعلواً في الشأن، فكانوا ابن رسلان والعزيز وقونص ونسلان. ووضع الآمر، قبيل وفاته مباشرة، الطيّب تحت وصاية ابن مدين، الذي كان الإمام الخليفة قد عيّنه في منصب «الباب». وبوفاة الآمر، بايع أولئك الدعاة الطيّب، بينما تولى ابن مدين، بمساعدة من صهره أبي علي، رئاسة الدعوة باسم الطيّب. وعندما استولى أبو علي كُتيفة على السلطة وأظهر عداءه للفاطميين، قرر ابن مدين ودائرته من الدعاة، الذين أدركوا الأخطار المحدقة، إخفاء الإمام الطفل الذي كان قد تلقى نصّ الآمر، غير أن ابن مدين والدعاة الأربعة الآخرين الذين كانوا مخلصين للآمر إلى حد كبير تعرضوا للاعتقال، بناءً على أوامر كُتيفة. ثم قُتلوا بعد ذلك بسبب رفضهم خلع طاعة الآمر والطيّب. أما أبو علي، صهر ابن مدين، فقد تمكن في غضون ذلك من الاختفاء مع الطيّب. ولم يعد يُعرف شيء آخر عن الطيّب. ومن معتقدات الطيبية أن الطيب قد تمكن من البقاء حياً(٧٢). وأن الإمامة استمرت في ذريته، حيث انتقلت من أب إلى ابن، جيلاً بعد جيل، خلال فترة الستر الجارية، التي بدأت مع اختفاء الطيب. وإنه لأمر هام ملاحظة أن اللوم في أمر اغتصاب حقوق الطيب يقع، طبقاً لهذه الرواية، على كاهل كُتيفة، الذي اضطهدَ خلال فترة حكمه القصيرة العديد من مؤيدي قضية الطيّب في مصر، وتبنّى الشيعية الاثني عشرية مذهباً للدولة. وهكذا فإن هذه الرواية تتجاهل حقيقة أن قمع ذكر اسم الطيّب قد جرى منذ بداية ولاية عبد المجيد الحافظ نفسها للعهد.

في غضون ذلك، كانت أنباء مولد الطيّب قد استُقبلت بالبهجة في البلاط الصليحي. ونعلم من كتاب **عيون الأخبار** أن شخصاً يقرب اسمه من الشريف محمد بن حيدرة كان مبعوثاً فاطمياً حمل في عام ٥٢٤هـ سجل الآمر بخصوص مولد ولي عهده إلى اليمن[٧٣]. وهناك أيضاً تقرير لشاهد عيان هو الخطّاب، المساعد الرئيسي لأول داعي دعاة الطيبيين، يتعلق بالظروف التي في ظلها استقبلت الملكة الصليحية هذا السجل[٧٤]. وقد أوقعت أنباء الأحداث التي كانت تجري في القاهرة بتتابع سريع، المتعلقة بمقتل الآمر، وولاية عهد الحافظ ثم وزارة كُتيفة، أوقعت اليمنيين المستعليين في حالة من الفوضى والاضطراب. وألقى محمد بن حيدرة، الذي كان لا يزال في اليمن في تلك الفترة، خطباً وعظية عامة استنكر فيها مقتل الآمر وأطنب في ذكر الطيّب. ولا بد أن هذه الخطب الوعظية قد جرت عقب وفاة الآمر مباشرة، لأن المبعوث الفاطمي يورد في إحداها أسماء الطيّب وعبد المجيد وأبي علي كُتيفة على أنهم على التوالي، الإمام وولي العهد (الوصي) والوزير[٧٥]. وبالإمكان الزعم أن الأزمة التي واجهها الإسماعيليون اليمنيون وصلت ذروتها سنة ٥٢٦ هـ عندما ادعى عبد المجيد الإمامة لنفسه. ويروي إدريس كيف أن السيدة أروى أصيبت بالدهشة عندما تبنى الحافظ لقباً جديداً هو «أمير المؤمنين» بدلاً من اللقب المستخدم سابقاً في مراسلاته الرسمية مع الملكة وهو «ولي عهد المسلمين»[٧٦]. وربما في تلك الآونة انشق المستعليون اليمنيون إلى فرقتي الحافظية والطيبية.

ومن المفيد، والأمور في هذه الحالة، القيام بتلخيص لتعاقب الدعاة الإسماعيليين في اليمن الصليحي: كان علي بن محمد الصليحي، الحاكم الصليحي الأول رئيساً أيضاً للدعوة الإسماعيلية الفاطمية في اليمن، حيث جمع في شخصه منصبي السلطان وداعي الدعاة[٧٧]. وعندما عاد لمك بن مالك الحمادي إلى اليمن من مهمته إلى مصر سنة ١٠٦٦/٤٥٩، وهي السنة نفسها التي توفي فيها علي بن محمد، أصبح منصبا رئاسة الدولة ورئاسة الدعوة منفصلين في اليمن. وعيّن المستنصر لمك داعياً لدعاة اليمن، وأصبح بذلك الرئيس التنفيذي للدعوة، بينما بقي الملك الصليحي الجديد، المكرّم مسؤولاً اسمياً فقط عن

شؤون الدعوة[٧٨]. وحوفظ على هذا التدبير بنحو أساسي عندما تقاعد المكرّم إلى ذي جبلة سنة ٤٦٧/ ١٠٧٤ تاركاً شؤون الدولة لقرينته الملكة السيدة أروى. وعندما توفي المكرّم سنة ٤٧٧/ ١٠٨٤، وخلفه اسمياً ولده القاصر علي بن أحمد ثم آخرون، واصلت السيدة أروى الإمساك بالسلطة الحقيقية في اليمن الصليحي. كما مارست، منذ تلك الفترة سيطرة أكبر على شؤون الدعوة، ولا سيما أن المستنصر قد سمّاها رسمياً «حجة» اليمن، وهي رتبة أعلى من رتبة الداعي، بعد وفاة المكرّم بفترة قصيرة[٧٩]. وأسهمت السيدة المحترمة في تنظيم الدعوة اليمنية برئاسة الداعي لمك الذي وقف بصلابة، في المقابل، إلى جانب الملكة. وكلاهما ساند حقوق المستعلي ضد نزار، الأمر الذي أدى إلى فصل مصير الإسماعيليين اليمنيين بشكل دائم عن مصير إخوانهم الجماعات النزارية الشرقية.

وتوفي لمك بن مالك، الذي كان ينتمي إلى فرع بني حماد من همدان ويقيم في ذي جبلة، قبيل سنة ٤٩١/١٠٩٧ بقليل وخلفه ولده يحيى. وتزامنت فترة قيام يحيى بالدعوة مع عهدي المستعلي والآمر، ويبدو أن العلاقات بين الملكة الصليحية والدولة الفاطمية قد تدهورت خلال تلك الفترة. وربما بسبب هذه الحقيقة أرسل الآمر ابن نجيب الدولة سنة ٥١٣/ ١١١٩، لمساعدة الملكة ووضع الدولة الصليحية تحت سيطرة إدارية أكبر للفاطميين. ونشأت هناك خلافات قوية بين السيدة وابن نجيب الدولة الذي أسهم، باعتباره قائداً للقوات الصليحية، في العديد من المعارك ضد أعداء الصليحيين. واستُدعي ابن نجيب الدولة إلى القاهرة سنة ٥١٩/ ١١٢٥، إلاّ أنه أُلقي به من فوق ظهر المركب وهو في طريق العودة وغرق. وسرت شائعات تفيد أنه كان يقوم بالدعوة لمصلحة النزاريين. ثم استبدلت الملكة ابن نجيب الدولة عندئذ بأحد أفراد الأسرة الصليحية هو علي (عبد الله) بن عبد الله، الذي أصبح مسؤولاً إدارياً للصليحيين في ذي جبلة. وتجدر الإشارة إلى أن ابن نجيب الدولة وخليفته ابن عبد الله ظهرا خطأ عند عُمارة وبقية المؤرخين اليمنيين غير الإسماعيليين على أنهما من الدعاة[٨٠]. وطبقاً لتراث الطيبيين وأدبهم المتعلق بتعاقب الدعاة اليمنيين المبكرين[٨١]، فإن ابن نجيب الدولة وابن عبد الله لم يشغلا أية مناصب في تنظيم الدعوة.

وعيّن يحيى بن لمك قبيل وفاته سنة ٥٢٠/١١٢٦ مساعده الذؤيب بن موسى الوادعي الهمداني خلفاً له، بالتشاور مع السيدة أروى. وخلال السنوات الأولى من فترة قيام الذؤيب بالدعوة أصبح الإسماعيليون المستعليون في مجابهة مع الانقسام الطيبي - الحافظي. وانسجاماً مع موقف الملكة الصليحية، فقد اعترف الذؤيب بحقوق الطيّب، وأصبح بهذا النحو أول داعي دعاة يمني ينشر الدعوة الطيبية. وبذلت الملكة السيدة الحرة أروى بنت أحمد الصليحي كل جهد ممكن خلال الفترة من ٥٢٤/ ١١٣٠ إلى وفاتها في شعبان سنة ٥٣٢/ نيسان ١١٣٨، من أجل ترسيخ الدعوة الطيبية وتوطيدها. وقد أوصت بأن تكون مجموعتها من المجوهرات الذائعة الصيت إلى الإمام الطيّب[٨٢]. وتعاون الذؤيب وقادة الدعوة الآخرون في اليمن تعاوناً وثيقاً مع السيدة، التي قطعت خلال سنواتها الأخيرة علاقاتها بوضوح مع النظام الفاطمي في مصر. وبعد سنة ٥٢٦هـ، أعلنت الملكة الصليحية الذؤيب داعياً مطلقاً يتمتع بكامل الصلاحية للقيام بنشاطات الدعوة والإشراف عليها باسم الإمام المستور الطيّب[٨٣]. فكان ذلك إيذاناً بتأسيس الدعوة الطيبية المستقلة في اليمن تحت قيادة داعٍ مطلق. وهكذا، أصبح الذؤيب الأول في سلسلة الدعاة المطلقين الذين توالوا خلال فترة الستر الحالية من تاريخ الإسماعيليين الطيبيين.

وساعد الذؤيب في إدارة شؤون الدعوة في بداية الأمر الخطاب بن الحسن بن أبي الحافظ، الذي كان ينتمي إلى أسرة من زعماء الحجور، إحدى عشائر همدان. وكان الخطاب زعيماً حجورياً هو نفسه أو سلطاناً، وقد تحوّل إلى الإسماعيلية على يد أستاذه الذؤيب. وفضلاً عن كونه مؤلفاً وشاعراً إسماعيلياً يمنياً هاماً، فقد كان محارباً شجاعاً قاتل باسم الصليحيين ضد النجاحيين والزيديين[٨٤]. وكان لولائه للملكة الصليحية أروى وخدماته العسكرية في سبيل القضية الإسماعيلية أثرها الحاسم في نجاح الدعوة الطيبية في اليمن خلال سنواتها التكوينية. وقد استخدم شتى أنواع الجدل في كتابه، **غاية المواليد**، دعماً لرتبة السيدة «حجة» اليمن، مؤكداً أن بإمكان حتى المرأة شغل تلك الرتبة، ودافع عن إمامة الطيب[٨٥]. وتورط الخطاب أيضاً في نزاع عائلي استغرق زمناً طويلاً نجم

عن مقتل شقيقته ومنافسة مريرة مع شقيقه الأكبر سليمان، وهو غير إسماعيلي، بخصوص السيطرة على الحجور. وقُتل الخطاب الذي كان قد نجح في طرد سليمان وقتله بالنتيجة، قُتل ثأراً على أيدي أبناء سليمان سنة ٥٣٣/١١٣٨، أي بعد وفاة السيدة بستة أشهر.

وعيّن الذؤيب إثر وفاة الخطاب إبراهيم بن الحسين الحامدي، الذي ينتمي إلى الفرع الحامدي من بني همدان، عيّنه مساعداً أكبر له أو مأذوناً، وهي الرتبة الثانية الأعلى في هرمية الدعوة الطيبية. وبوفاة الذؤيب سنة ٥٤٦/ ١١٥١، خلفه إبراهيم الذي أصبح الداعي المطلق الثاني[٨٦]. لقد كان الذؤيب والخطاب وإبراهيم الحامدي في حاصل الأمر أقدر زعماء الطيبيين اليمنيين الذين أسسوا ووطدوا الدعوة الطيبية في جنوب شبه الجزيرة العربية تحت رعاية السيدة أروى. وكانت وفاة السيدة إيذاناً أيضاً بالنهاية الفعلية للسلالة الصليحية الحاكمة. ولم يثبت آخر الحكام الصليحيين إلا في حصون معزولة وذلك لفترة زمنية أطول دامت حتى الستينيات (٥٦٠/ ١١٧٠) عندما دخل ما بقي من الثغور الصليحية في ملكية الزريعيين الحافظيين. ولم تتلق الدعوة الطيبية بعد الملكة الصليحية، خلافاً للدعوة الحافظية، تأييداً من أيّ من الحكام اليمنيين. ومع ذلك، فقد بدأت الدعوة الإسماعيلية الطيبية في الانتشار في اليمن بنجاح في ظل القيادة المطلقة لداعيتي الدعاة، الذؤيب وإبراهيم. وأصبحت الدعوة الطيبية في تلك الفترة مستقلة تماماً عن كل من النظام الفاطمي في مصر والدولة الصليحية، وهذا يفسر بقاءها بعد سقوط كل من هاتين السلالتين الحاكمتين.

أقام إبراهيم الحامدي في صنعاء، حيث من الواضح أنه تمتع بكرم ضيافة حاتم بن أحمد، حاكم المدينة الهمداني الذي كان موالياً للإسماعيلية الحافظية. وقد أدخل إبراهيم **رسائل إخوان الصفاء** إلى أدب الجماعة الطيبية في اليمن، وبنى في كتاباته الخاصة بصورة مكثفة على أعمال حميد الدين الكرماني. كما صاغ توفيقاً جديداً في المجال العقائدي، حيث مزج نظام الكرماني الكوزمولوجي بعناصر أسطورية. وقد وفّر كتابه الرئيس، **كنز الولد**، الأساس لنظام الحقائق الطيبي غير المعهود، وصار نموذجاً للكتابات الطيبية المتأخرة عن هذا الموضوع.

وبعد وفاة مأذونه الأساسي، علي بن الحسين بن الوليد سنة ١١٥٩/٥٥٤، أقدم إبراهيم على تعيين ولده هو، حاتم مأذوناً له. واحتفظت سلالة إبراهيم عقب ذلك بمنصب الداعي المطلق في أيديها حتى سنة ١٢٠٩/٦٠٥. وتوفي إبراهيم سنة ١١٦٢/٥٥٧، وخلفه ولده حاتم.

كان الداعي المطلق الثالث للطيبيين، حاتم بن إبراهيم الحامدي، مؤلفاً غزير الإنتاج وشاعراً إلى جانب كونه محارباً ومنظماً قديراً[٨٧]. وحقق أيضاً نجاحاً كبيراً في نشر الدعوة الطيبية في اليمن إبان السنوات السبع والثلاثين التي قضاها في منصب الداعي المطلق. وكسب حاتم في السنوات المبكرة من مهنته تأييد بعض عشائر همدان وحمير، التي بمساعدتها تمكن من السيطرة على حصن كوكبان. وسرعان ما أثار نفوذ الداعي المتعاظم، الذي أخذ بالانتشار في ذمار ونقيل بني شرحه المتاخمة لصنعاء، أثار غيرة وعداوة علي بن حاتم اليامي، حاكم صنعاء الهمداني. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى الأعمال العدائية التي استغرقت زمناً طويلاً بين الداعي حاتم والحاكم الهمداني، والتي استمرت من سنة ٥٦١-٥٦٤هـ. وحاقت الهزيمة بالداعي الطيبي في نهاية الأمر واضطر إلى تسليم حصن كوكبان إلى علي بن حاتم. وبعدما أيقن بعقم خوض غمار حرب واسعة النطاق، انسحب حاتم بالنتيجة إلى موضع يُقال له شِعاب (أو شَعَاب) في حراز، حيث حوّل أعداداً كبيرة من السكان إلى الإسماعيلية الطيبية. وطبقاً لإدريس، فإن سكان تلك المنطقة الجبلية، ببلداتها وحصونها العديدة، كانوا حتى مجيء الداعي حاتم إلى حراز، من الموالين للإسماعيلية الحافظية بصورة أساسية[٨٨]. وبدأ حاتم، عقب ذلك، باحتلال الحصون العديدة في حراز. وفي سنة ١١٧٣/٥٦٩، استولى على قلعة ظهره، ثم وصل إلى جبل شبام المشهور، حيث سيطر على قلعة حُطيب على قمته الدنيا الواقعة في بلاد مؤيديه الرئيسيين من يعابرة بني همدان. وأقام مقر قيادته في حُطيب التي زاد في تحصينها. واحتل قمة شبام العليا في ما بعد وأصلح قلعتها التي كان قد بناها مؤسس السلالة الصليحية الحاكمة. وكان حاتم بن إبراهيم قد تلقى في فتوحاته مساعدة فعالة من سبأ بن يوسف، زعيم اليعابرة والقائد العام لقوات الداعي. وبمقتل الأمير سبأ على أيدي بني الحَكَم وسيطرة الأيوبيين على اليمن،

لم يعد في مقدور حاتم الاعتماد على القوة العسكرية في توسيع نفوذه. ومع ذلك، فقد تمكن من الحفاظ على سيطرته على حراز وعلى قلاع جبل شبام الرئيسية الثلاثة، وهي تحديداً: شبام وجوحب وحُطيب.

واصل حاتم بن إبراهيم استخدامه لحُطيب مقراً لقيادته، وعقد مجالسه وألقى محاضراته في كهف يقع تحت القلعة. وقد تولى الداعي المطلق للطيبيين في تلك الفترة الوظائف التعليمية لداعي الدعاة الفاطمي. وفي حُطيب أيضاً أخذ حاتم باستقبال الدعاة الطيبيين المساعدين من جميع أنحاء اليمن، وكان هناك الكثير من هؤلاء، إلى جانب الدعاة الذين عيّنهم للسند والهند. وكان حاتم قد جعل مقر إقامة مساعده، العالم محمد بن طاهر الحارثي، في صنعاء لأنه كان يهدف إلى ثل السلالة الهمدانية الحاكمة وتقويضها، وكسب مستجيبين من أصحاب النفوذ. ومحمد بن طاهر، الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالداعي إبراهيم الحامدي أيضاً، هو من صَنَّفَ مختارات من الأعمال الإسماعيلية القيّمة، ونظم بعض الأشعار لمناسبة سقوط السلالة الفاطمية الحاكمة في مصر، وهو حدث سُرّ به الطيبيون كثيراً، إذ نظروا إلى الحافظيين والفاطميين المتأخرين على أنهم مغتصبون ويستحقون عقاباً إلهياً[٨٩]. وبوفاة محمد بن طاهر سنة ٥٨٤/١١٨٨، اختار حاتم علي بن محمد الوليد مأذوناً جديداً له في صنعاء. وزار علي بن محمد الذي أصبح الداعي المطلق الخامس في ما بعد، حراز مراراً وأُوكلت إليه تربية علي بن حاتم. وبناءً على توصية من علي بن محمد أقدم حاتم على تسمية ولده علي خلفاً له. وتوفي حاتم بن إبراهيم عام ٥٩٦/١١٩٩ ودُفن أسفل قلعة حُطيب، ولا يزال ضريحه يزار بكل خشوع لدى الطيبيين. وخلف علي بن حاتم أباه داعياً مطلقاً رابعاً، واستمر علي بن محمد مأذوناً له. ولما بدأ اليعبريون في حراز بالتحول في تلك الفترة ضد علي بن حاتم وتحاربوا في ما بينهم وقتلوا زعيمهم حاتم بن سبأ اليعبري الذي ساند الدعوة الطيبية، اضطر علي بن حاتم إلى تحويل مقر قيادته من حزار إلى صنعاء. وعومل هناك بحسن ضيافة لدى الهمدانيين ودون معارضة من جانب الأيوبيين. وتوفي علي بن حاتم سنة ٦٠٥/١٢٠٩، واختُتمت بوفاته فترة قيام الأسرة الحامدية بأمور الدعوة.

وخلف علي بن جعفر بن إبراهيم بن الوليد الطاعن في السن علياً الحامدي داعياً مطلقاً خامساً للطيبيين[٩٠]. وكان ينتمي إلى أسرة بني الوليد الأنف القرشية الرفيعة الشأن. وكان جده الأكبر إبراهيم بن أبي سلامة مؤيداً لعلي بن محمد الصليحي، وسليلاً للوليد بن عتبة بن أبي سفيان الأموي. وكان قد درس بداية على عمه علي بن الحسين، مأذون الداعي المطلق الثاني، ثم على محمد بن طاهر الحارثي، الذي كان قد خلفه كمأذون. وأقام في صنعاء وحافظ على علاقات حميمة مع الهمدانيين، وزار قلعتهم، ذي مرمر، باعتباره ضيفاً. وأنتج علي بن محمد، أحد أكثر الدعاة الطيبيين علماً، أعمالاً عديدة هامة من أجل فهم العقيدة الطيبية الباطنية[٩١]. وتوفي في صنعاء سنة ٦١٢/ ١٢١٥ عن عمر بلغ التسعين.

وبقي منصب الداعي المطلق، منذ تلك الفترة، في سلالة علي بن محمد بن الوليد الأنف القرشي، مع انقطاعين فقط حدثا في القرن السابع/ الثالث عشر، حتى وفاة الداعي الثالث والعشرين سنة ٩٤٦/ ١٥٣٩. وبقيت حراز طيلة هذه المدة التي نافت على القرون الثلاثة، المعقل التقليدي للدعوة الطيبية. وتمتع الدعاة بالحماية العامة، والدعم العسكري أحياناً للهمدانيين الذين سمحوا لهم بالإقامة في صنعاء، ثم في ذي مرمر في ما بعد، أي إبان القرن الثامن/ الرابع عشر، قبل تحويل الدعاة مقر إقامتهم إلى حراز في القرن التاسع/ الخامس عشر. وعلى العموم، فقد حافظ الطيبيون على علاقات سلمية، بل حتى حميمة مع حكام اليمن الأيوبيين (٥٦٩-٦٢٦/ ١١٧٣-١٢٢٩) والرسوليين (٦٢٦-٨٥٨/ ١٢٢٩-١٤٥٤) والطاهريين (٨٥٨-٩٢٣/ ١٤٥٤-١٥١٧)، بينما امتازت العلاقات بين الطيبيين والزيديين في اليمن، من جهة أخرى، بعداوة مريرة وحالة حرب مفتوحة.

وكان علي بن حنظلة بن أبي سالم المحفوظي الوادعي قد تولى سنة ٦١٢/ ١٢١٥ رئاسة الدعوة الطيبية داعياً مطلقاً سادساً[٩٢]. وكان من بني همدان، وأول اثنين من الدعاة في تلك الفترة لم ينتميا إلى أسرة الوليد. وقد حافظ على علاقات وثيقة مع الهمدانيين والأيوبيين، مقيماً في كل من صنعاء وذي مرمر. وبعث

بالدعاة إلى الإسماعيليين في غرب الهند الذين كانوا قد تشبثوا بروابطهم الوثيقة مع الدعوة الطيبية في اليمن وخضعوا لها. وتوفي علي بن حنظلة سنة ٦٢٦/ ١٢٢٩، وتلاه أحمد بن المبارك بن الوليد، الذي ترأس الدعوة لمدة عام واحد تقريباً إبان الفترة ٦٢٦-٦٢٧/ ١٢٢٩-١٢٣٠، ثم الداعي المطلق الثامن، الحسين بن علي (٦٢٧-٦٦٧/ ١٢٣٠-١٢٦٨)، وهو ابن الداعي الخامس. وكان الحسين على صلات حسنة مع الرسوليين على وجه الخصوص، ونجح في تحويل عدد من أفراد أسرة أسد الدين، وهو ابن عم الحاكم الرسولي الثاني الملك المظفر (٦٤٧-٦٩٤/ ١٢٥٠-١٢٩٥)، إلى مذهبه. كما كان مؤلفاً إسماعيلياً هاماً أنتج عدة أعمال عن الحقائق بما فيها رسالة **المبدأ والمعاد** السالفة الذكر، التي تناولت موضوعات كوزموغونية وإيسكاتولوجية[٩٣]. وتلقى الحسين بن علي المساعدة من ولده علي، الذي خلفه داعياً تاسعاً. وأقام علي في صنعاء أولاً ثم انتقل إلى قلعة عروس حيث جرى له استقبال حسن على أيدي الهمدانيين. وبعد استعادة الهمدانيين سيطرتهم على صنعاء، عاد الداعي إلى تلك المدينة وتوفي فيها سنة ٦٨٢/ ١٢٨٤.

وخلف علي بن الحسين في منصبه ابن مأذونه الحسين بن علي بن حنظلة (ت. ٦٧٧/ ١٢٧٨)، ويدعى علياً. وكما كانت الحال مع جده، فإن الداعي المطلق العاشر للطيبيين لم يكن منتمياً إلى بني الوليد. وتوفي الداعي علي سنة ٦٨٦/ ١٢٨٧ في صنعاء، وخلفه إبراهيم بن الحسين بن الوليد (٦٨٦-٧٢٨/ ١٢٨٧-١٣٢٨)، الذي أقام مقر إقامته في قلعة أفئدة. واستولى إبراهيم على كوكبان سنة ٧٢٥/ ١٣٢٥، حيث جمع قوة من أجل مواجهة محتملة مع الزيديين. وجاء بعد الداعي الحادي عشر، محمد بن حاتم (٧٢٨-٧٢٩/ ١٣٢٨-١٣٢٩)، ثم علي بن إبراهيم (٧٢٩-٧٤٦/ ١٣٢٩-١٣٤٥)، وأصبح عبد المطلب بن محمد (٧٤٦-٧٥٥/ ١٣٤٥-١٣٥٤)، عقب ذلك، الداعي الرابع عشر، تلاه عباس بن محمد (٧٥٥-٧٧٩/ ١٣٥٤-١٣٧٨)، ثم عبد الله بن علي (٧٧٩-٨٠٩/ ١٣٧٨-١٤٠٧). وحارب الأخير، بمساندة من اليعابرة المخلصين دائماً، الزيديين في حراز، وأوقع هزيمة منكرة بالمدعي الزيدي المنصور علي بن صلاح

الدين (٧٩٣-٨٤٠/ ١٣٩٠-١٤٣٦). ونجح أيضاً في إعادة احتلال قلعة شبام سنة ٧٩٤/١٣٩٢ . أما الداعيتان السابع عشر والثامن عشر فكانا على التوالي الحسن بن عبد الله (ت. ٨٢١/ ١٤١٨)، وشقيقه علي بن عبد الله بن الوليد. وفي زمن الأخير حاصر المنصور علي الزيدي ذي مرمر واستولى عليها سنة ٨٢٩/ ١٤٢٦، إلا أنه سمح للداعي بالانتقال إلى حراز مع أسرته وحاشيته ومجموعته من الكتب الإسماعيلية. وصار الدعاة، منذ تلك الفترة، يقيمون في حراز خلال ما بقي من الفترة اليمنية للدعوة. وتمكن الزيديون في تلك الفترة من الاستيلاء على حصون طيبية عديدة، بما فيها أفئدة. وتوفي علي بن عبد الله في شبام سنة ٨٣٢/ ١٤٢٨، وأعقبه ابن أخيه إدريس بن الحسن، الذي كان والده وجده الداعيين السابع عشر والسادس عشر[٩٤].

كان الداعي المطلق التاسع عشر إدريس، الذي كان آخر من شرح الحقائق من اليمنيين العظام، والأسبق من المؤرخين الإسماعيليين، كان قد ولد في قلعة شبام سنة ٧٩٤/ ١٣٩٢[٩٥]. وخلف عمه رئيساً للدعوة سنة ٨٣٢/١٤٢٨. وتحالف إدريس الذي تمسك بسياسات أسلافه، مع الرسوليين في زبيد، لكنه بقي معادياً للزيديين في صنعاء ومناطق اليمن الأخرى. واشتبك الداعي في معركة ضد المنصور علي الزيدي انضم إليه فيها الملك الظاهر الرسولي (٨٣١-٨٤٢/ ١٤٢٨-١٤٣٩). وبالفعل فقد تحارب على الدوام مع الزيديين واستعاد السيطرة على حصون عديدة كما تمتّع بمساندة وصداقة الشقيقين الطاهريين، علي وعامر، اللذين احتلا عدن وزبيد حوالى سنة ٨٥٨/ ١٤٥٤، وحلاّ محل الرسوليين سادة على اليمن الأدنى. وخصص إدريس اهتماماً خاصاً لشؤون الدعوة في غرب الهند، وأسهم، إبان فترة قيامه بالدعوة الطويلة التي دامت زهاء أربعين عاماً، في نجاح الدعوة الطيبية في غجرات. وتوفي الداعي إدريس في شبام سنة ٨٧٢/ ١٤٦٨، حيث كان قد أقام مقر قيادته سنة ٨٣٨/ ١٤٣٤، وخلفه ولده الحسن (٨٧٢-٩١٨/ ١٤٦٨-١٥١٢)، ثم ولده الآخر حسين (٩١٨-٩٣٣/ ١٥١٢-١٥٢٧). وكان ابن الأخير، علي بن الحسين بن إدريس، قد تولى قيادة الدعوة بصفته الداعي المطلق الثاني والعشرين لمدة أشهر قليلة فقط خلال سنة ٩٣٣/

١٥٢٧. وكان الداعي المطلق الثالث والعشرون محمد بن الحسن، وهو حفيد إدريس آخر الدعاة من بني الوليد الأنف وآخر داعية يمني يقود الطيبيين اليمنيين والهنود الموحدين. فقد انتقل منصب الداعي المطلق عند وفاته سنة ٩٤٦/ ١٥٣٩ إلى هندي من سيدبور يدعى يوسف بن سليمان.

مظاهر الفكر الطيبي

تمسك الطيبيون، في المجال العقائدي، بالتقاليد الفاطمية واحتفظوا بنصيب هام من أدب الإسماعيليين الفاطميين. وأكد الطيبيون، كما هي الحال مع الفاطميين، الأهمية المتساوية لكل من بُعدي الدين، الظاهر والباطن. كما حافظوا على الاهتمام الأسبق للإسماعيليين بالعلوم الكونية والتاريخ الديني الدوري، التي وفّرت المكوّنات الأساسية لنظام حقائقهم العرفاني، غير أنهم أدخلوا في عقيدتهم الباطنية بعض التجديدات التي أعطت العرفان الطيبي صفته المميزة. وتبنّى الطيبيون اليمنيون منذ البداية نظام الكرماني في مجال العلوم الكونية بعقوله العلوية العشرة، بدلاً من النظام الأفلاطوني الإسماعيلي المحدث الأقدم الذي قبل به الفاطميون، غير أن الطيبيين أدخلوا تعديلات على نظام الكرماني بإدخال ما سُمّي «دراما في السماء» الخرافية، التي أول من صاغها الداعي المطلق الثاني، إبراهيم الحامدي، الذي بنى بصورة مكثفة على كتاب الكرماني **راحة العقل**. وقد مثَّلَ ذلك آخر تعديل للكوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية التي أدخلها الداعي النسفي إلى الفكر الإسماعيلي. وأعطت العقيدة الكوزمولوجية التي كان إبراهيم الحامدي قد طرحها لأول مرة ثم تبنّاها المؤلفون اللاحقون، أعطت شكل نظام الحقائق الطيبي المخصوص، الذي هو عبارة عن توفيق بين العديد من التقاليد وعقائد العرفان الإسماعيلية وغير الإسماعيلية الأقدم. وأدخل الطيبيون اليمنيون عن طريق اجتهادات فلكية وأخرى قائمة على علم النجوم، تجديدات معينة على المفهوم الإسماعيلي للتاريخ الديني الأقدم الذي وجد تعبيراً له في الأدوار النبوية السبعة. لقد تصوّر الطيبيون عدداً لانهائياً من الأكوار التي تسير بالتاريخ الديني للبشرية من أصوله إلى القيامة الكبرى. وتجد «الحقائق» الطيبية

أكمل وصف لها في كتاب زهر المعاني لإدريس عماد الدين، وهو مصنف شامل للعقائد الباطنية انتهى من تصنيفه سنة ٨٣٨/ ١٤٣٥[٩٦]. ولم يقدم الطيبيون، عقب ذلك، سوى عدد ضئيل من الإسهامات العقائدية، فيما واصلوا نسخهم لأعمال المؤلفين الأقدم.

وطبقاً لعقيدة الطيبيين الكوزمولوجية، فإن عالم الإبداع أو البليروما التي كانت في أول الزمان، قد خُلقت كلها دفعة واحدة، مع عدد لا يحصى من الصور الروحية التي كانت جميعها يساوي الواحد منها الآخر في ما يتعلق بالحياة والقوة والمقدرة. تلك كانت حالة ما سُمّي الكمال الأول. إحدى صور هذه الموجودات التي كانت في أول الزمان أصبحت، عن طريق تأملها لذاتها، أول من يدرك أنها أُبدعت، وقد عرفت المُبدِع وعَبَدَتهُ. وكانت النتيجة أن اختيرت تلك الصورة المحددة بسبب تميزها الخاص، واستحقت أن تُدعى بجدارة المُبدَع الأول، أو الأول ببساطة. وصار هذا المُبدع الأول يُعرف أيضاً بالعقل الأول، واقترن بالمصطلح القرآني «القلم». وقام العقل الأول في تلك الآونة، عن طريق ما يمكن تسميته الدعوة في السماء، بدعوة الموجودات الأزلية الأخرى كافة إلى احتذاء مثاله بمعرفة المُبدِع وتوحيده. وجرى تحديد الموجودات التي استجابت بإيجابية لهذه الدعوة بتسلسل هابط وفقاً لسرعة استجابتها، حيث احتلت كل منها حداً من حدود العالم الروحاني.

وطبقاً «للدراما في السماء» الخرافية التي أدخلها إبراهيم الحامدي[٩٧]، فإن أول منبعثين عن العقل الأول، أي المنبعث الأول والمنبعث الثاني، اللذين سُمّيا على التوالي، العقل الثاني والعقل الثالث، كانا في تنافس على رتبة الحد الثاني من الهرمية الروحانية، التي تلي رتبة العقل الأول. وكان العقل الثاني هو من حصل على تلك الرتبة بفضل جهوده المتفوّقة واستجابته الأسرع. لكن، فيما اعترف العقل الثالث بالمُبدع، إلا أنه رفض الاعتراف بالحد المتفوّق للعقل الثاني، أو النفس الكلية، الذي يُقرن بالمصطلح القرآني «اللوح»، لأنه عدّ نفسه نداً له، وهكذا سقط العقل الثالث، النصير في التمثيلية الدرامية الكونية، في حالة من الذهول والغفلة، وارتكب عن طريق تردده في منحه اعترافاً جديراً بسابقه

الأقنيم الملائكي، أول خطيئة أو غلطة كونية. وسقط العقل الثالث، عقوبة له على تمرده، من الحد الثالث إلى الحد العاشر في الهرمية الملائكية، حيث أتى بعد سبعة عقول كانت في غضون ذلك قد استجابت لدعوة العقل الأول. وبكلمات أخرى، اكتشف العقل الثالث، بعد صحوته من حالة الذهول والغفلة، أنه قد هبط بسبعة حدود وذلك بسبب تعطل حركته التي أفسحت في المجال لظهور فجوة مؤقتة، أو تخلف في البليروما (عالم الإبداع)، وهو ما يُسمّى «الأبدية المتخلفة» التي يمكن النظر إليها كنموذج للزمن الدوري والتاريخ القائم على العدد سبعة. كما يمكن وصف الشك أو التردد الذي يُعبِّر عنه بالعقل الثالث بأنه كشف عن الظلمة التي كانت قد استبطنته، وهو الكائن النوراني، والتي كان لا بد من التغلب عليها وقهرها. وثَبُتَ أن العقل الثالث بعد توبته بوصفه العقل العاشر والمدبّر لعالم الجسم، أي العالم الناقص والكثيف. ويُسمّى العقل العاشر أيضاً آدم الروحاني، وهو الملك المطابق لكريستوس أنجيلوس الذي يُظهر خصائص أصيلة محددة من «الأنثروبوس» العرفاني المانوي. وكما وضّح كوربان[٩٨]، فإن دوره يطابق حتى بشكل أكثر وثوقاً دور الملك زرفان في الأساطير الزرفانية الزرادشتية.

ثمة صور روحانية أخرى ارتكبت، كما كانت الحال مع العقل الثالث، خطيئة التقصير في الاعتراف بعلوية العقل الثاني، فكان أن نتج العالم الجسماني من هذه الصور الهابطة، التي تنتمي إلى دائرة العقل العاشر، ومن الظلمة المتولدة عن خطيئتها. ومن خلال حركتها، أنتجت الصور الهابطة هذه، التي تعكس الاضطراب والشك، الطول والعرض والعمق وأبعاد المكان والهيولى والأفلاك والأركان... إلخ. في الكوزمولوجية الطيبية هذه، التي تميزت بتخلف أحد كبار الملائكة النورانيين في عالم الإبداع وتوبته، يحاول العقل العاشر، أو آدم الروحاني، المكلف تدبير شؤون عالم الجسم، يحاول استعادة مرتبته الضائعة عن طريق دعوة الصور الروحانية الهابطة الأخرى للتوبة كما فعل هو نفسه. وهذه الدعوة المطابقة لدعوة العقل الأول، هي حقاً الشعار البارز للكوزموغونية الطيبية. وقد خُلق الكون الأزلي الذي أصبح مسرحاً للصراع بين ذراري آدم وإبليس، من

أجل هذه الغاية الإنقاذية، وهي تحديداً إنقاذ آدم الروحاني وخلاص الصور الهابطة التي كانت قد أظهرت نفسها من خلال الظلمة والمادة. بعض هذه الصور الروحانية الهابطة يستجيب لدعوة آدم الروحاني. إنها النماذج الروحية الأصلية للنطقاء الأرضيين للدعوة النسكية، التي تتحول لتصبح ذرية آدم الروحاني. من جهة أخرى، تستمر فئات متنوعة من الصور التي تنتمي إلى دائرة العقل العاشر في إنكارها ورفضها. ويمثّل الأضداد المخاصمون في طول الأكوار وعرضها ذرية إبليس أو الشيطان. ويتابع آدم الروحاني، بمساعدة من مؤيديه، صراعه الذي سيؤدي في النهاية، بعد عدد لا يحصى من الأكوار، إلى القضاء على الظلمة وعلى ذرية إبليس.

وكان أقدم ممثل لدعوة آدم الروحاني على الأرض هو آدم الأول الكلي، النظير الأرضي للعقل الأول ومظهر آدم الروحاني. وقد ظهر، هو وأصحابه الواحد والعشرون المخلّصون في جزيرة سرنديب (سيلان)، وهي منطقة من الأرض تتميز بأفضل الشروط الفلكية والمناخية. وجعل آدم الأول الكلي ظهوره في فجر التاريخ الطيبي الأسطوري، أي مع بداية كور الأكوار مفتتحاً دور الكشف. وكان بالإضافة إلى ذلك، أول مستودع للإمامة، أو الإمام الأول الذي كان بهذه الصفة معصوماً لأنه محصن ضد كل أشكال الخطيئة والنجاسة. وهو الذي أسس هرمية الدعوة الأرضية، المطابقة للنظام السماوي، وقسم الأرض إلى اثنتي عشرة جزيرة، كل جزيرة منها موكولة إلى واحد من أصحابه الذين كانوا هم أنفسهم قد استجابوا لدعوة آدم الروحاني. وقد استمر الدور الأصلي هذا لمدة ٥٠,٠٠٠ سنة، وكان فترة علم لا عمل، وعهداً من العرفان الحقيقي حيث لم يستوجب وجود أية شرائع. وقد تواصل حتى قدوم دور الستر الأول، عندما عادت صورة إبليس إلى الظهور، مسببة الخلل في حالة الانسجام السابقة. ويفسح التاريخ الطيبي الأسطوري لعدد كبير من مثل هذه الأدوار حيث كان الدور الأصلي منها دور كشف أكثر منه دور ستر، لأن آدم الروحاني، وهو شخصية المخلص الناجي الطيبية، كان قد هَزَمَ إبليسه وتغلب عليه. وعلينا التمييز بين آدم الكلي في هذا المعتقد وبين آدم «التاريخي» الموصوف في الإنجيل والقرآن. فالأخير، الذي

افتتح دور الستر الحالي، كان آدم جزئياً فحسب، مثله مثل العديد ممن سبقه من الآخرين وتلاه في الأدوار الجزئية للتاريخ.

ومع نهاية الدور الأول، ارتقى آدم الكلي، وإلى جانبه مؤيدوه، إلى أفق العقل العاشر واتخذ مكانه، بينما ارتقى العقل العاشر رتبة واحدة باتجاه حده الأصلي في عالم الإبداع (أو البليروما). وبالمثل، فإن قائم كل دور تالٍ، وهو الذي يُختم بقيامة، يرتقي بعد انقضاء أجله ويأخذ مكان العاشر. وبهذه الطريقة، فإن صعود كل قائم قيامة في نهاية كل دور علامة على ترقي آدم الروحاني باتجاه حظيرة القدس ومجمع الانبعاث الثاني المُكنّى عنه بالنفس في الهرمية الروحانية التي فيها أُبدع، والتي كان قد تخلّف عنها بسبب الأزمة التي أصابته في عالم الأنوار اللطيفة. وتتوالى هذه العملية عبر الأدوار ومن قائم إلى قائم، ويرتقي آدم الروحاني تدريجاً في مراتبه، وينقض صورة إبليس التي ينزعها عن نفسه حتى يتحد في حقيقة الأمر بالعقل الثاني. وهذا الاقتران، أو الاتحاد، هو الفكرة المركزية في العرفان الطيبي. وعندما ابتدأ الدور الأول، فإن آدم الكلي، كما أشرنا، قد ابتدأ الإمامة، فكان أول إمام يحقق المهمة التي أصبحت منذ تلك الفترة، عمل كل إمام وقائم في كل دور جزئي، ولا سيما عمل القائم الأخير (أو النهائي). وكما أن آدم الكلي هو أول مظهر أرضي لآدم الروحاني، المتمثل في الآدميين الجزئيين، كذلك فإن القائم (المتمثل في القائمين الجزئيين) سيكون مظهره النهائي. وهكذا، فإن إمام - قائم كل دور جزئي هو مظهر لإمام خالد سَيُتمُّ، في شخص خاتم السلسلة، الحقبة المكوّنة من عدد لا يحصى من الأدوار. إن جميع القائمين الجزئيين هم مجملون، إلى حد ما، في آخر واحد منهم، أي قائم القيامة الكبرى التي ستُتمُّ الكور الأعظم، وتعيد الملك النوراني آدم إلى مقامه الأصلي وتنقذ الإنسانية.

وأعقب دور الكشف الأصلي دور ستر بدأه آدم جزئي وختمه قائم جزئي، ثم دور كشف آخر، وهكذا. لقد حدث عدد مجهول من أدوار الكشف والستر المتعاقبة، كل واحد منها مكوّن من سبع فترات أو عهود، حتى دور الستر الحالي الذي ابتدأه آدم «التاريخي» للقرآن، أول ناطق في العصر الحالي. وعندما يُختتم

الدور الحالي بناطق سابع وقائم منتظر لهذا الدور، فإن دور كشف آخر سوف يبدأ يفتتحه مرة أخرى آدم جزئي، وهكذا. وسوف يتواصل التناوب الذي لا يُحصى لهذه الأدوار حتى مجيء القائم النهائي، الذي يعلن القيامة النهائية، أو قيامة القيامة، في نهاية الكور الأعظم، ووفقاً لبعض الحسابات الطيبية، فإن مدة الكور الأعظم تُقدَّر بـ(٣٦٠,٠٠٠×٣٦٠,٠٠٠) عام، فتصل إلى ١٣٠ بليون سنة تقريباً. وسوف يكون اختتام الكور الأعظم إيذاناً بنهاية التاريخ الأسطوري للطيبيين. وليس القائم النهائي مجرد قائد نهائي شرعي للإنسانية من بين أعقاب علي وفاطمة فحسب، بل إنه صاحب القيامة وذروة الإمامة الخالدة التي تبلغ فيها نظرة الإسماعيليين إلى الحقبة منتهاها. وكما علّق كوربان[٩٩]، فإن هذا الإمام، الذي يماثل الولد التام عند العرفانيين، يولّد نفسه في سر أدوار الحقبة، ويُتوقَّع منه، في مظهره الإيسكاتولوجي، أن يكون المفسّر والمسؤول النهائي للإنسانية. إنه الكشف الأخير لآدم الروحاني، وعضو في ذريته الحقيقية التي سيقودها عائداً بها نحو مثالها الروحاني الأصلي.

والعرفان الطيبي هو فعلاً غني بالعقائد الإيسكاتولوجية التي تبني كثيراً على الأفكار المانوية. وقد جرى عرض الإيسكاتولوجية التي تبنّاها الطيبيون، وهي التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بكوزموغونيتهم، على أساس من عملية كونية تتضمن المصير الإيسكاتولوجي أو المعاد للأفراد. وطبيعي أن مصائر مختلفة تنتظر المؤمنين وغير المؤمنين بعد الموت. ويُصنّف المرء مؤمناً إذا ما شهد بوحدانية الله، وعرف إمام زمانه الحق وأطاعه، وأقرّ بحدود هرمية الدعوة. وهذه، في الحقيقة، هي شروط خلاص الإنسان ونجاته، على الرغم من أن مجموعات أخرى من الكائنات الإنسانية قد تنال في النهاية فرصة النجاة أيضاً.

وتتحد نفس كل مستجيب لحظة تلقينه في الدعوة بنقطة من نور، هي نفسه الروحانية. وتمكث هذه النقطة مع المُلقن وتكبر مع تقدم حاملها في معارج العلم والفضيلة. وبانتقاله من هذا العالم، تصبح نقطة النور، التي تكون عندئذ قد نمت وتحولت إلى الصور النورانية، مُندمجة تماماً مع نفس المؤمن. وتغادر النفس النورانية الناتجة الجسد وترتقي لتتحد مع نفس شاغل الحد الأعلى في الهرمية.

وينجم هذا الارتقاء نحو الحد الأعلى عن مغناطيسية العمود النوراني، الذي تتصل قمته بعالم إبداع الملائكة النورانيين، وباتجاهه تنجذب نفوس المؤمنين. وعمود النور هذا، الذي يتولى في العرفان الطيبي وظيفة ذات وجهين، الأول في علم الإمامة والثاني في الإيسكاتولوجيا، هو واحد من الشعارات المميزة للمانوية، حيث إن له فيها وظيفة إنقاذية جوهرية. وجدير بالتأكيد أن ارتفاع نفس كل مؤمن من حد إلى آخر لا يدل ضمناً على التناسخ، أو تقمص النفوس الإنسانية في أجساد أشخاص أو حيوانات أخرى، وهو معتقد يرفضه الطيبيون. والحقيقة أن المؤلفين الطيبيين يشيرون هنا إلى اقتران النفوس، وبشكل أكثر تحديداً إلى نفوس شاغلي مختلف الحدود في الهرمية. إن كل حد روحاني أعلى بالنسبة إلى الحد الذي يقع تحته مباشرة أي محدوده. وتكتسب العلاقة بين الحد والمحدود أهمية خاصة في السياق الإيسكاتولوجي. ويصبح كل حد إماماً لمحدوده، ويرفع «البحث عن الإمام» كل مستجيب، محوّلاً صورته ومرتفعاً به من حد إلى آخر عبر كامل الهرمية.

وتواصل نفس كل مؤمن معراجها في سلّم الهرمية حتى تجتمع مع الأنفس النورانية لجميع المؤمنين الآخرين. وتشكل جمعيتهم هذه الهيكل النوراني، الذي له شكل كائن إنساني إلا أنه روحاني محض. وتدوم كل نفس فردية عضواً، من غير فوضى، في هذا التجمع المتحد من الأنفس. وهيكل النور هذا هو الإمامة، وهو يمثل لاهوت الإمام بوصفه متميزاً عن ناسوته. ولكل إمام هيكله النوراني الخاص به، وبما أنه صورة ظاهرية لآدم الروحاني، فإنه المؤيد الأرضي أيضاً لعمود النور. وبانقضاء أجل كل إمام، يرتفع هو وهيكله النوراني إلى عالم الإبداع. ويصحّ ذلك أيضاً بالنسبة إلى أئمة دور محمد الذين يعترف بهم الإسماعيليون الطيبيون، بمن فيهم الأئمة المستورون الذين أعقبوا الطيّب. ولقائم كل دور جزئي، وهو الإمام الأخير في ذلك الدور، هيكل نوراني عظيم خاص به، ويتكون من مجموع الهياكل النورانية العائدة لذلك الدور، ويشكل الصورة القائمية، التي تأخذ مرة أخرى شكلاً إنسانياً.

عند إعلان القيامة في نهاية كل دور جزئي، يصعد قائم ذلك الدور مع هيكله

النوراني الأعظم إلى عالم الإبداع ويأخذ مكان العقل العاشر. ويرتقي الأخير، كما أشرنا، حداً واحداً في الهرمية الروحانية، ناقلاً معه مجمل عالم الكائنات درجة واحدة أقرب باتجاه إعادة قهر «الأبدية - المتخلفة»، وموصلاً كائنات الكون التائبة خطوة أقرب من النجاة والخلاص. ويتجه هدف هذا الصعود الروحاني، الذي يمثل حلاً لعقدة «الدراما في السماء» التي تحل بآدم الروحاني، ويعكس علاقة تناظرية بين كوزموغونية الطيبيين وإيسكاتولوجيتهم، يتجه باتجاه العقل الثاني الذي تُسمّى دائرته حظيرة القدس أو الجنة. وتتواصل العملية، من دور إلى آخر، حتى استكمال الدور الأعظم. ويرتفع القائم الأخير في زمن القيامة الكبرى ويأخذ هيكله النوراني العظيم، أو مجمع جميع الأنفس النورانية المتوضع في أفق العقل العاشر، الخاص به إلى العقل الثاني، أو النفس الكلية. وفي هذه الحالة، تكون زلة العقل الثالث قد غُفرت تماماً. وهكذا تجري في النهاية نجاة آدم الروحاني، الملك الناجي - المخلّص للإنسانية، هو ومؤيدوه في كل من العالمين الأرضي والسماوي. ومرة أخرى لا يبقى هناك سوى عالم الإبداع المتآلف والمنسجم.

أما غير المؤمنين، الذين يُطلق عليهم المخالفين لأهل الحق، فإنهم لا يستطيعون عتق أنفسهم من المادة من أجل الحصول على الخلاص. إن نفوسهم التي تمثل الصورة الظلمانية ولا تستطيع الانفصال عن أجسامهم، تبقى مع أجسادهم عندما يُتوفَّون. وتتحلل أجساد المخالفين في التراب بمرور الوقت وتتحد مع العناصر. وتتحول بعد تبدلات عديدة إلى جواهر ومخلوقات متنوعة في نظام هابط. وقد يرتقون مرة أخرى بالنتيجة عبر صور من الحياة صاعدة تنتهي بالصورة الإنسانية، وذلك اعتماداً على طبيعة آثامهم ومدى خطورتها. وبإمكانهم، عندما يصبحون كائنات إنسانية، قبول الدعوة فيكونون مؤمنين أو رفضها. وينتهي أولئك الذين ينتمون إلى الصنف الأخير في سجّين، الذي هو مكان العذاب الأكبر المتوضع في أعماق الأرض، حيث يمكثون طيلة كامل مدة الكور الأعظم.

وورث الطيبيون اليمنيون هرمية دعوة الفاطميين أيضاً، ولا سيما في النحو الذي وصفها فيه الداعي الكرماني. لكن، بما أنه كان على الدعوة الطيبية العمل

في ظل وقائع متغيرة، لذلك كانت بعض التعديلات في الهيكلية السابقة ضرورية. وجاء تنظيم الدعوة الطيبية، كما شرحه لأول مرة حاتم بن إبراهيم الحامدي في كتابه **تحفة القلوب**، أكثر بساطة وبعدد من الحدود أقل مما كان في ظل الفاطميين. فالإمام، بحلول ذلك الوقت، كان قد دخل كهف التقية، ومعه بابه وحجته، وهي حالة لا تزال مستمرة بعد الطيّب، الإمام الحادي والعشرين، من جيل إلى جيل. وبالمثل، لم يعد هناك أي شخص يشغل منصب داعي البلاغ، الذي من الواضح أنه عمل وسيطاً في الأزمنة السابقة بين القيادة المركزية للدعوة الفاطمية والقيادة المحلية في كل جزيرة. وفي اليمن، كان لمك بن مالك المسؤول الرئيس الوحيد الذي حمل تسمية داعي البلاغ، وذلك عندما مُنِحَتْ الملكة السيدة أروى رتبة الحجة. وفي غياب هاتين الرتبتين الأعلى في الهرمية، سُمّي الرأس الإداري للدعوة بدءاً من الذؤيب بن موسى، الداعي، أو الداعي المطلق بشكل أكثر تحديداً. وكما جادل الكرماني(١٠٠)، فإن شاغل كل حد من الحدود في هرمية الدعوة كان مؤهلاً بالقوة لاحتلال منصب الحد التالي الأعلى، وبهذا النحو، فقد كان الداعي يمتلك بالقوة السلطة المحفوظة للحدود الأعلى. وفي جميع الأحوال، فقد تمتع الداعي المطلق، بحكم منصبه رئيساً للدعوة، بسلطة مطلقة في الجماعة. فالطاعة المطلوبة من جميع المؤمنين للإمام، صارت تعني في تلك الآونة التسليم للداعي المطلق، أعلى ممثل للإمام المستور في الجماعة الطيبية، وأن كل داع مطلق عيَّن خليفته، كما في حال الأئمة، بموجب أحكام النص.

وساعد الداعي المطلق في إدارته شؤون الدعوة عدد من الدعاة المساعدين، الذين أُطلقت عليهم تسمية المأذونين أو المكاسرين(١٠١)، وقد ورد ذكر هذه الرتبة الأدنى لأول مرة في كتاب **تحفة القلوب**، وذلك لأنهم يحتلون وضعية ثابتة في الهرمية. وكان واحد أو اثنان من المساعدين الرئيسيين للداعي المطلق يُطلق عليهما تسمية المأذون. وفي الأحوال العادية، كان الداعي يختار المأذون خلفاً له. وكان المكاسر في تلك الفترة، الذي تمتع بسلطة أكثر محدودية، يقابل المأذون المحصور والمأذون المحدود في الهرمية الفاطمية. ووُجدت في أسفل

سلّم الهرمية رتبتا المؤمنين، وهم الأعضاء الملقنون العاديون في الجماعة، والمستجيبين وهم المرشحون للتلقين في الدعوة. وتمسك الطيبيون باهتمام الفترة الفاطمية بتدريب الدعاة وبثقافة المستجيبين، على الرغم من أن ذلك كان على نطاق محدود. وكان الدعاة اليمنيون من بين أكثر أعضاء الجماعة الطيبية علماً، وإن العديد منهم أنتج، بصفتهم مفكرين ومؤلفين، رسائل معقدة توفّق بين مختلف أشكال التراث الإسلامي وغير الإسلامي.

ويبدو أن الدعوة الطيبية في اليمن قد قامت بوظيفتها من حيث المبدأ، بنحو مشابه للدعوة الفاطمية في ما يتعلق بإجراءاتها في التلقين وسريتها وتعليمها، إضافة إلى التدريب التدريجي للمستجيبين وأعضاء الهرمية، على الرغم من أن ما يتوفر لدينا عن ذلك هو بضعة تفصيلات محددة وحسب. فليس هناك من إشارة تظهر أن الدعوة كانت نشطة في أيّة منطقة خارج اليمن والهند. وقد استمرت الدعوة الهندية تحت الرقابة الصارمة للدعاة الطيبيين وللقيادة المركزية في اليمن حتى منتصف القرن العاشر/ السادس عشر، عندما تحول مقر القيادة المركزية إلى غجرات. فحتى تلك الفترة، كان اختيار رئيس الدعوة الهندية، الذي يُعرف محلياً بالوالي، يجري بانتظام على يد الداعي المطلق المقيم في اليمن. وكانت للوالي هرميته الخاصة من المساعدين، التي لم يتوفر لدينا عنها سوى القليل حتى فترة قريبة، إلا أنها تبدو في أساسها نسخة طبق الأصل عن النموذج المستخدم في اليمن. وتابعت الدعوة الطيبية عملها بمثل هذا التنظيم حتى انقسام الطيبيين اليمنيين والهنود إلى داووديين وسليمانيين، حيث أصبح لكل واحد منهما دعاته وتنظيماته ومقرات قيادته المنفصلة.

الدعوة الطيبية المبكرة في الهند

كانت الجماعة الإسماعيلية في غرب الهند قد نمت بثبات منذ وصول أول داعٍ إسماعيلي إلى غجرات سنة ٤٦٠/١٠٦٧. وصار إسماعيليو غجرات، الذين ينحدرون من سلالة هندوسية بنحو أساسي، يُعرفون باسم البهرة أو (Bohorās). وطبقاً للتفسير اللغوي المعتاد، فإن اسم بهرة قد اشتُق من مصطلح غجراتي هو

«ڤوهورڤو vohorvū» (أو vyavahār) ويعني «يتاجر». وربما يكون قد أُطلق على إسماعيليي غجرات لأنهم كانوا جماعة تجارية في الأصل، وأن التجارة كانت أيضاً مهنة المتحولين الأوائل من الغجراتيين إلى الإسلام. ووفقاً لتفسير آخر، فإن البهرة قد سُمّوا كذلك لأنهم كانوا قد تحولوا إلى الإسماعيلية من طبقة «ڤوهرا Vohra» الهندوسية المنبوذة.

كان أول داعية إسماعيلي أُرسل من اليمن إلى كامبي هو عبد الله، الذي نجح في تأسيس الدعوة بنحو ثابت. وطبقاً لتقاليد الإسماعيليين البهرة أو رواياتهم[١٠٢]، فإن عبد الله قد تمكن في نهاية الأمر من تحويل سدهراجا جياسنغا (٤٨٧-٥٢٧/١٠٩٤-١١٣٣)، ملك غجرات الهندوسي الراجبوتي، الذي كان يتخذ أنهلوارا (باتان الحديثة) عاصمة له، ووزير الاثنين، الشقيقين بهارمل وتارمل، إضافة إلى شريحة هامة من السكان المحليين، حولهم إلى مذهبه. وطبقاً لهذه الروايات، فقد كان يعقوب بن بهارمل، هو من خلف عبد الله وأصبح رئيس الدعوة في الهند. وقد أرسل ابن عمه فخر الدين بن تارمل، يدعو إلى الإسماعيلية في غرب رجستان، حيث لاقى حتفه هناك. ودُفن فخر الدين، الذي عُدَّ أول شهيد إسماعيلي هندي، في غالياكوت حيث لا يزال ضريحه من أكثر مقامات البهرة تعظيماً. وخلف يعقوبَ ولده إسحق، ثم حفيده علي بن إسحق. وانتقلت ولاية الدعوة في الهند، عقب ذلك، إلى بير (أو الشيخ) حسن، المعروف عموماً باسم حسن بير، أحد المنحدرين من الداعي عبد الله. وقتل حسن بينما كان يقوم بأعمال الدعوة ولا يزال ضريحه في مكان قرب هاريج. وخلف حسن بير حفيده آدم بن سليمان، الذي شغلت سلالته منصب الولاية لأجيال عديدة[١٠٣].

كانت الجماعة الإسماعيلية في غجرات قد حافظت على روابط وثيقة مع اليمن وأيّدت، مثل الصليحيين، حقوق المستعلي والآمر في الإمامة ووقف المستعليون الغجرات، بصورة مشابهة، إلى جانب السيدة أروى وتنظيم الدعوة القائم في اليمن في تأييدهم للقضية الطيبية أثناء النزاع الحافظي - الطيبي. وبعد انهيار الدولة الصليحية خضع الطيبيون في الهند لإشراف وثيق من الداعي المطلق

في اليمن، الذي كان يختار الرؤساء المتتالين للجماعة الهندية ويستقبل بانتظام وفود البهرة من غجرات. في ظل تلك الظروف، تابعت الجماعة الطيبية في غجرات نموها بشكل ملموس، واعتنقت أعداد كبيرة من الهندوس الإسماعيلية الطيبية، ولا سيما في كامبي وباتان وسدبور، وفي أحمد آباد في ما بعد، المكان الذي تأسس فيه مقر القيادة الهندية.

لم يتعرض طيبيو غجرات ولا دعاتهم لاضطهاد الحكام الهندوس المحليين، الذين لم يشعروا بأي خطر يتهددهم جراء نشاطات الطيبيين. وهكذا فقد نمت الجماعة الطيبية وتطورت من دون أي عائق حتى الغزو الإسلامي لغجرات سنة ٦٩٧/١٢٩٨، عندما تعرضت نشاطات الدعوة للتضييق إلى حد ما على أيدي حكام المنطقة المسلمين الذين اعترفوا بسيادة سلاطين دلهي من سلالتي خلجي وطُغلق. وتدهورت حالة الطيبيين الهنود أكثر من ذلك مع غزو ظفرخان مظفر لغجرات سنة ٧٩٣/ ١٣٩١. فقد أسس ظفرخان، الذي كان قد أرسله محمد شاه الثالث الطغلقي (٧٩٢-٧٩٥/ ١٣٩٠-١٣٩٣)، سلطنة مستقلة في غجرات سنة ٨١٠/ ١٤٠٧، التي دامت حتى عام ٩٩١/ ١٥٨٣، عندما جرى ضم غجرات إلى إمبراطورية المغُول التي كان يحكمها آنئذ أكبر. فقد كان ظفرخان يفضل الدعوة إلى السنية، مذهبه الذي كان قد اعتنقه حديثاً. وبما أنه كان يتوجس خيفة من نجاحات الإسماعيلية، فقد أصبح ظفرخان أول حاكم لغجرات يقمع الشيعية في مملكته. وفي عهد حفيد ظفرخان وخليفته أحمد الأول (٨١٤-٨٤٦/ ١٤١١-١٤٤٢)، بدأ الإسماعيليون يتعرضون لأقسى أنواع الاضطهاد. ونتيجة لذلك، اتبع الطيبيون في عهد أحمد الأول، الذي أسس عاصمته في أحمد آباد سنة ٨١٤/ ١٤١١، التقيّة بشكل صارم، حيث راحوا ينتمون إلى العديد من الأشكال السنية المتبعة، في الوقت الذي حدث فيه انقسام هام في جماعة البهرة الإسماعيليين وهو الأول من نوعه الذي قسم الجماعة ودفع حتى بأعداد أكبر إلى الانضمام إلى الإسلام السني. وقد نجم هذا الانقسام عن جفوة حدثت بين الوالي وبين شخص موهوب من البهرة يقرب اسمه من سيّد جعفر شيرازي.

ففي زمن الداعي المطلق الثامن عشر، علي بن عبد الله (٨٢١-٨٣٢/

١٤١٨-١٤٢٨)، انتقلت الولاية في الهند إلى حسن بن آدم بن سليمان، الذي أسس مدرسة في أحمد آباد لتدريس العلوم الدينية. وكان شخص من باتان يقرب اسمه من سيّد جعفر واحداً من الطلبة البهرة الكثيرين الذين كانوا يدرسون في مدرسة الوالي. وقرر جعفر، في ما بعد، التوجه إلى اليمن للدراسة على يد الداعي المطلق دون إذن الوالي، وكان في تقدير الوالي أن جعفراً لم يكن قد أكمل منهاجه الدراسي في غجرات بعد، ولذلك فهو لم يكن مهيّأً بشكل صحيح للانتفاع من المنهاج الأكثر تقدماً الذي كان يعطى في اليمن. إلا أن جعفراً ذهب إلى اليمن رغماً عن الوالي، وكسب ثقة الداعي المطلق خلال السنتين اللتين أمضاهما في اليمن. وبعودته إلى غجرات، طلب طيبيو كامبي ومناطق أخرى إلى جعفر أن يؤمهم في الصلاة. ورضخ جعفر نتيجة الضغوط التي تعرض لها، مع أنه لم يحصل على التفويض المطلوب من الوالي. وزادت هذه التطورات من حنق الوالي الذي أقدم على توبيخ جعفر في أحمد آباد مستنكراً تصرفاته الخاطئة. وحدثت قطيعة عميقة في تلك الفترة بين الوالي وبين جعفر المتمرد الذي سار إلى باتان وأعلن تحوله إلى السنية. ثم بدأ بشن حملة مكثفة على الوالي وعلى الدعوة الطيبية في غجرات. وقد قابل نجاحاً فورياً عندما استجاب العديد من البهرة في باتان والقرى المحيطة بها لدعوته وتركوا حظيرة الشيعية الإسماعيلية.

وتلقى سيد جعفر شيرازي في حملته المعادية للإسماعيلية دعماً فعالاً من أحمد شاه وولده محمد الذي كان نائباً لوالده في أحمد آباد. من جهة أخرى، برهنت محاولات الداعي المطلق لحل هذا النزاع الداخلي الخطير داخل جماعة البهرة، وإصراره على أن يُسوّيَ الوالي خلافاته مع جعفر، برهنت على عمقها وعدم جدواها. واتّبعت أعداد متزايدة من البهرة مثال جعفر واعتنقت السنية خوفاً من اضطهاد السلطان. وطبقاً لبعض الروايات[١٠٤]، فإن أكثر من نصف مجمل جماعة البهرة قد انسلخت وأخذت تُعرف بالبهرة الجعفرية. كما أُطلقت على البهرة السنّة المنسلخين تسمية «جماعة كالان»، أو الجماعة الكبيرة، بالمقابلة مع «جماعة فُرد»، أو الجماعة الصغيرة، وهي تسمية احتُفظ بها للبهرة الطيبيين الإسماعيليين المخلصين[١٠٥]. وقد شجعت هذه الأحداث السلطان أحمد كي

يزيد من اضطهاده للإسماعيليين. واضطر الوالي إلى الدخول في كهف التقية، كما اضطر نائبه في باتان، وخليفته في ما بعد، راجه، إلى طلب اللجوء في موربي قرابة عام ٨٤٠/ ١٤٣٦. وتواصل تنغيص عيش الإسماعيليين البهرة حتى اغتيال سيد جعفر سنة ٨٤٥/ ١٤٤١.

وتواصل تعرض الطيبين البهرة لإجراءات الملاحقة والاضطهاد في سلطنة غجرات. وكان الملا راجه جمال الدين بن حسن، الذي خلف والده في منصب الوالي، رجلاً عالماً سعى إلى توطيد مركز الطيبيين في غجرات. وحقق شعبية واسعة بين الطيبيين البهرة، فكان، طبقاً لرواياتهم، العالم الوحيد في الهند الذي عقد جلسات مناظرة ناجحة مع مبعوث شيعي أرسله البلاط الصفوي في فارس. إلا أن سمعة راجه أغضبت سلطان غجرات، مظفر الثاني (٩١٧-٩٣٢/ ١٥١١-١٥٢٦)، الذي دبر أمر إعدام الوالي سنة ١٥١٨/٩٢٤. في غضون ذلك، كان النهج التخريبي لسيّد جعفر شيرازي قد اتّبعه داعية سني آخر هو أحمد جعفر شيرازي، الذي سبب حدوث صدع أعمق بين البهرة الطيبيين والسنّة. وكان أحمد جعفر قد وصل إلى غجرات قادماً من السند، وسرعان ما كسب ودّ محمود الأول بكَرا (٨٦٢-٩١٧/١٤٥٨-١٥١١) وخليفته مظفر الثاني. وكانت حالات التزاوج بين البهرة الطيبيين والسنّة لا تزال تحدث بصورة متكررة حتى تلك الفترة، بينما لم تتأثر الهوية الاجتماعية وتجانس جماعة البهرة بنحو خطير جراء الانقسام الديني السابق. إلا أن أحمد جعفر قد تمكن في تلك الفترة من إقناع البهرة السنّة بقطع جميع الروابط مع الطيبيين الشيعة من جماعتهم. وأصبحت فرقتا البهرة، منذ تلك الفترة، متميزتين بعضهما عن بعض ومنفصلتين الواحدة عن الأخرى بنحو دائم، وطورت كل واحدة منهما هوية اجتماعية ودينية مختلفة. وتعرض البهرة الطيبيون لاضطهاد أشد في عهد محمود الثالث (٩٤٣-٩٦١/ ١٥٣٧-١٥٥٤). وبعد تأسيس حكم المغُول بدأ البهرة الطيبيون يتمتعون بدرجة معينة من الحرية الدينية، حيث تخلَّوا عن التقية وصاروا يصلّون علناً في مساجدهم.

كثيراً ما أُرسل الطلبة الواعدون من الطيبيين الهنود إلى اليمن لزيادة معارفهم مستفيدين من الروابط الوثيقة القائمة بين البهرة الطيبيين ومقر قيادة دعوتهم

المركزية. وجرياً على هذه العادة، سافر سيد جعفر، المنشق السني اللاحق، إلى اليمن إبان النصف الأول من القرن التاسع/ الخامس عشر. وميَّز العديد من ذوي الشأن البارز من البهرة الطيبيين، عقب ذلك، أنفسهم عن طريق دراساتهم الدينية المتقدمة في اليمن. وقام حسن بن نوح البهروجي (ت. ٩٣٩/ ١٥٣٣)، المؤلف الطيبي الشهير المولود في كامبي، بهذه الرحلة إلى اليمن قرابة عام ٩٠٤/ ١٤٩٨، وأصبح تلميذاً للحسن بن إدريس، الداعي المطلق العشرين[١٠٦]. وقد وصف المناهج الدراسية التي كانت تُدرّس في مقدمته لكتابه **كتاب الأزهار**، وهو مختارات من الأدب الإسماعيلي في سبعة مجلدات. كما ارتبط ارتباطاً وثيقاً أيضاً مع علي بن الحسين بن إدريس ومحمد بن الحسن بن إدريس، اللذين أصبحا في ما بعد الداعيين الثاني والعشرين والثالث والعشرين. وكان يوسف بن سليمان، الذي تولى رئاسة الطيبيين، بهرياً آخر اختاره الوالي لدراسات متقدمة في اليمن. وقد وصل يوسف إلى اليمن وهو لا يزال شاباً يافعاً، وأول ما درس على يدي البهروجي. وسرعان ما لفتت دراسة يوسف انتباه الداعي المطلق الثالث والعشرين، فرشّحه لخلافته[١٠٧]. وهكذا، أصبح يوسف أول هندي يرأس الدعوة الطيبية بصفته الداعي المطلق الرابع والعشرين. وعندما توفي الداعي الثالث والعشرون سنة ٩٤٦/ ١٥٣٩، كان خلفه يوسف في سدبور، فمن غجرات راح يوسف يصرّف شؤون الدعوة لبضع سنوات قبل استقراره في اليمن. وعندما توفي سنة ٩٧٤/ ١٥٦٧، تحول مقر القيادة المركزي للدعوة الطيبية من اليمن إلى غجرات على يدي خلفه الهندي، جلال بن حسن. وفي تلك الفترة، أقام الداعي المطلق الطيبي مقره الخاص في أحمد آباد، وعيّن نائباً له لإدارة شؤون الجماعة ودعوتها الطيبية في اليمن.

الانقسام الداوودي - السليماني - العلوي في الإسماعيلية الطيبية

كانت جماعة البهرة الطيبية في الهند، بحلول زمن جلال بن حسن، داعيتهم الخامس والعشرين، قد ازدادت عدداً بالرغم من الاضطهاد والتحول الجماعي إلى

السنية، إلى حد أن فاقت الجماعة الأصلية في اليمن وغطت عليها. وصار السهم الأعظم من الدخل الديني للداعي يأتي في تلك الفترة من مساهمات الطيبيين الهنود. في غضون ذلك، كان الطيبيون اليمنيون يعانون صعوبات خاصة بهم في أعقاب الاحتلال العثماني لليمن، الذي كان قد بدأ سنة ٩٢٣/ ١٥١٧. وكان ذلك في وقت جرت فيه عمليات اضطهاد بالغة القسوة لبني الأنف إبان القرن العاشر/ السادس عشر على يدي الإمام الزيدي المطهر بن شرف الدين، الذي كان معادياً إلى حد التطرف لإسماعيليي اليمن. ولذلك، فإن تحويل مقر قيادة الدعوة إلى الهند كان نتيجة الاعتراف بهذه الحقائق، وكان ذلك علامة على النهاية القطعية للطور اليمني للإسماعيلية الطيبية.

توفي جلال بن حسن سنة ٩٧٥/ ١٥٦٧، بعد توليه منصب الداعي لبضعة أشهر فقط. وكان ولده، أمينجي بن جلال (ت. ١٠١٠/ ١٦٠٢) فقيهاً إسماعيلياً رفيع الشأن حقق مراتب عالية في الدعوة الداوودية[١٠٨]. ولا يزال البهرة الطيبيون يعدّونه أعظم مرجعية في المسائل الشرعية بعد القاضي النعمان، الذي استُخدِم كتابه **دعائم الإسلام** منذ بداية الطيبيين على أنه المصنف الأكثر وثوقاً في الفقه. وخلف جلال بن حسن، داوود بن عجبشاه، الذي تزامنت فترة منصبه مع السنوات الختامية لسلطنة غجرات. وقد تعرض البهرة الطيبيون في زمنه لموجة أخرى من الاضطهاد حفزتها نشاطات محمد طاهر، الداعية السني وزعيم البهرة الجعفرية، الذي اغتيل على يدي طيبي سنة ٩٨٦/ ١٥٧٨. وقد تلقى محمد طاهر، ولفترة قصيرة، تأييد إمبراطور المغُول، أكبر الكبير (٩٦٣-١٠١٤/ ١٥٥٦-١٦٠٥)، الذي احتل غجرات سنة ٩٨٠/ ١٥٧٣، كما أن نائب أكبر في أحمد آباد تبنّى أيضاً سياسات معادية للشيعة. فكان داوود بن عجبشاه مضطراً إلى الذهاب شخصياً إلى أكرا لعرض ظلامات جماعته على أكبر، الذي تمتع بسمعة من التسامح الديني. وقبيل مغادرته أحمد آباد سنة ٩٨١/ ١٥٧٣، قام الداعي بتعيين داوود بن قطبشاه نائباً له في غجرات، وهو التعيين الذي ذكره الداووديون في ما بعد في جدالهم ضد السليمانيين. واستُقبِلَ الداعي استقبالاً حسناً لدى الإمبراطور المغولي، الذي أمر موظفيه في غجرات بمنح الحرية الدينية للطيبيين. ولم يعد البهرة الطيبيون، منذ

تلك الفترة، بحاجة إلى ممارسة التقية. وشنّ داوود بن عجبشاه في تلك الفترة حملة لإعادة تنشيط الجماعة، وأعاد فرض ممارسة العبادات الطيبية، التي كانت قد تُركت جانباً في غجرات لفترة طويلة. وكان في سنة ٩٨٦/١٥٧٨ قادراً أيضاً على تقريع مظفر الثالث، آخر سلاطنة غجرات، الذي كان في تلك الفترة يزور كَبَد وانج أثناء فراره من وجه المغُول، وذلك بسبب سياساته المعادية للإسماعيليين. وعندما توفي داوود بن عجبشاه، الداعي المطلق السادس والعشرون، في عام ٩٩٩/١٥٩١، أو في ٩٩٧/١٥٨٩ طبقاً للطيبيين السليمانيين، صارت خلافته موضع نزاع أدى إلى حدوث انقسام داخل الجماعة الطيبية.

خلف داوود بن عجبشاه في الهند نائبه داوود بن قطبشاه، وجرى إخطار الطيبيين اليمنيين كما يجب بذلك الحدث. غير أن سليمان بن حسن الهندي، حفيد الداعي المطلق الرابع والعشرين ونائب داوود بن عجبشاه في اليمن، زعم الخلافة لنفسه بعد أربع سنوات، وعاد إلى الهند لإقامة ذلك الزعم وتحقيقه. وجاء سليمان بوثيقة لا تزال موجودة، تظهر أنه كان قد نال نصاً من الداعي السادس والعشرين. وطبقاً لجماعات طيبية معينة، فإن هذه الوثيقة زوّرت بمساعدةٍ من بعض أقارب الداعي المتوفى، الذين كانوا متورطين في أمور مالية تمس النزاهة. وزادت الأمور تعقيداً نتيجة دعوى وراثية أقامها إبراهيم بن داوود بن عجبشاه في محاكم المغُول ضد داوود بن قطبشاه. وعُرض النزاع المستحكم على الخلافة أمام الإمبراطور أكبر في لاهور سنة ١٠٠٥/١٥٩٧. وللتحقيق في هذه المسألة، فقد عيّن الإمبراطور محكمة عدلية خاصة مكونة من أبي الفضل علامي، كاتبه ومؤرخ سيرته، وحكيم علي جيلاني، طبيبه الفارسي الشيعي، وحاكم غجرات. وكان قرار المحكمة في مصلحة داوود بن قطبشاه. إلا أن النزاع الذي اتخذ صفة الهندي ضد اليمني بشكل جوهري، لم يُحلّ قطعياً وأدى إلى انشقاق دائم في الجماعة الطيبية[١٠٩]. فاعترفت الأكثرية الساحقة من الطيبيين البهرة، الذين يمثّلون جلّ الإسماعيليين الطيبيين، بداوود برهان الدين بن قطبشاه على أنه داعيتهم المطلق السابع والعشرون، وصاروا يُعرفون منذ تلك الفترة بالداوودية. كما أن عدداً ضئيلاً من الطيبيين اليمنيين انحاز إلى جانب قضية

داوود. ومن جهة أخرى، فإن أقلية تكونت من جلّ الطيبيين اليمنيين، وجماعة صغيرة من الطيبيين البهرة، أيّدت حقوق سليمان بن الحسن بالخلافة. وقد اعترف هؤلاء الطيبيون، الذين سُمّوا السليمانية، بسليمان بن حسن داعيتهم المطلق السابع والعشرين. ومنذ تلك الفترة، اتبع كل من الداووديين والسليمانيين خطين مختلفين من الدعاة[١١٠]. وواصل الداعي المطلق الداوودي إقامته في الهند، بينما أقام رئيس الدعوة السليمانية مقر قيادته في اليمن.

استمر داوود برهان الدين الذي كان قد تمكن من كسب تأييد أكثرية الطيبيين الهنود، في اتخاذ مقر قيادته في أحمد آباد. ولم يعد يزعجه أحد إبان السنوات الباقية من حكم أكبر. كما أقام علاقات حميمة مع قُليج خان، حاكم غجرات المغُولي في ظل ابن أكبر وخليفته جهانكير (١٠١٤-١٠٣٧/ ١٦٠٥-١٦٢٧)، الذي أمر، بتحريض من علماء السنة، بإعدام عالم الدين الإمامي نور الله الشوشتري. وتوفي داوود عام ١٠٢١/ ١٦١٢، ولا يزال ضريحه وضريح منافسه سليمان بن حسن، الذي توفي سنة ١٠٠٥/ ١٥٩٧، يُزاران في أحمد آباد لدى كل من الداووديين والسليمانيين. وخلف داوود برهان الدين كبير معاونيه، الشيخ آدم صفي الدين. وبوفاة الأخير سنة ١٠٣٠/ ١٦٢١، أصبح عبد الطيّب زكي، ابن الداعي المطلق السابع والعشرين، الداعي المطلق التاسع والعشرين للداووديين. لكن سرعان ما واجهت سلطته، بعد ذلك بفترة قصيرة، تحدياً من علي بن إبراهيم، حفيد آدم، الداعي المطلق الثامن والعشرين. فقد ادعى علي، بتأييد من أعمامه وأناس آخرين، الخلافة لنفسه وحمل احتجاجه إلى محكمة جهانكير. وكان قرار الإمبراطور المغولي في مصلحة الداعي المتقلد لمنصبه، عبد الطيّب، وحمل علياً على تسوية خلافاته مع الداعي بحضوره في لاهور، غير أن علياً عاد إلى رفض الاعتراف بزعامة الداعي بعد عودته إلى أحمد آباد، وانسلخ هو وأتباعه عن جماعة البهرة الداوودية. فكان علي قد أسس عملياً فرقة جديدة متفرعة عن البهرة الداوودية سنة ١٠٣٤/ ١٦٢٤، أُطلق عليها اسم العليّة نسبة إليه[١١١]. وهكذا أصبح علي بن إبراهيم (ت. ١٠٤٦/ ١٦٣٧) الداعي التاسع والعشرين للبهرة العلويين، الذين اتبعوا خطهم الخاص بهم من الدعاة حتى زمننا الحاضر[١١٢].

وخلف شمس الدين علي بن إبراهيم (ت. ١٠٤٦/ ١٦٣٧)، مؤسس الخط المستقل من الدعاة العلويين، أحد أعمامه، زكي الدين طيّب بن شيخ آدم (ت. ١٠٤٧/ ١٦٣٨). ومنذ زمن الداعي العلوي الثاني والثلاثين، ضياء الدين جيوابهائي بن نوح (ت. ١١٣٠/ ١٧١٨)، حافظ مقر قيادة البهرة العلويين على وجوده في بلدة بارودا في غجرات. ويمثّل العلويون في الوقت الحاضر جماعة صغيرة تضم حوالى ثمانية آلاف شخص يقتصر وجودهم على بارودا بصورة أساسية. وكان الداعي العلوي الحالي، الرابع والأربعون في السلسلة، أبو حاتم طيّب ضياء الدين بن نور الدين يوسف، قد تولى منصبه عام ١٣٩٤/ ١٩٧٤. ولا يختلط العلويون بالزواج مع البهرة الداووديين، كما يتضح أنهم لم ينتجوا أي أدب خاص بهم. إلا أنهم يحتفظون بمجموعات هامة من المخطوطات الإسماعيلية في مقر قيادة دعوتهم في بارودا. وفي زمن داعيتهم السابع والثلاثين، شمس الدين علي (١١٨٩-١٢٤٨/ ١٧٧٥-١٨٣٢)، انسلخت جماعة صغيرة من المنشقين عن جماعة العلويين وذلك في عام ١٢٠٤/١٧٨٩. وقد بشَّرَ هؤلاء المنشقون، الذين أعلن الداعي حرمانهم، بأن دور الإسلام قد انتهى، كما تبنّوا بعض العقائد الهندوسية، ولا سيما إثم تناول لحم الحيوانات، الأمر الذي أكسبهم اسم الناغوشية (من المصدر ناغوش، لا-لحم). والناغوشية النباتيون الذين عاشوا مثل والدتهم الفرقة العلوية، على تخوم جماعة البهرة الإسماعيلية في بارودا، هم منقرضون من ناحية عملية حالياً.

جماعة البهرة الداوودية والدعوة

كانت جماعة البهرة الداوودية قد نمت وازدهرت في ظل دعاتهم المتتالين، الذين حصل القسم الأعظم منهم على حرية دينية من حكام الهند المُغول ونوابهم أو «الصوبدار» في غجرات. وكان أورنكزيب المُغولي الوحيد الذي خرق السياسات الدينية لسلالته وشنّ موجة هامة من الاضطهاد على الإسماعيليين خلال كل من فترة حكمه غجرات ثم بعد صعوده عرش المُغول سنة ١٠٦٨/ ١٦٥٨. وجاء بعد الداعي الداوودي التاسع والعشرين، عبد الطيب، علي شمس الدين (١٠٤١-

١٠٤٢/ ١٦٣١-١٦٣٢)، وهو من سلالة إدريس عماد الدين وأول يمني يترأس الدعوة الداوودية. وكان والد علي، الحسن، قد عَيَّنه داوود برهان الدين نائباً للداعي المطلق في اليمن، وهو منصب حافظ عليه حتى بعد تولي ولده علي منصب الداعي. وتزامنت فترة الداعي الثاني والثلاثين قطبخان قطب الدين (١٠٥٤-١٠٥٦/ ١٦٤٤-١٦٤٦)، مع فترة حكم أورنكزيب الوجيزة على غجرات، عندما تعرض الإسماعيليون للاضطهاد والملاحقة. وكان أورنكزيب، الذي لم يمارس هو نفسه سياسة التسامح الديني، قد وقع أيضاً تحت تأثير مستشاره وناصحه القريب، عبد القوي، الذي كان شديد العداء للشيعية بجميع أشكالها. وبدأ أورنكزيب حملة دامت طويلاً على الإسماعيليين فور وصوله إلى أحمد آباد سنة ١٠٥٥/ ١٦٤٥. واعتُقل قطبخان ومساعدوه المقربون ووضعوا في السجن. وجرى الضغط على البهرة الإسماعيليين، الذين اتُّهموا بالهرطقة، من أجل التحول إلى السنية ووُضعت مساجدهم في تلك الفترة في يد إدارة سنية. وتحول العديد من الداووديين إلى السنية أو فرّوا من أحمد آباد خشية الاضطهاد، فيما لجأت الجماعة إلى التقية مرة أخرى. وبلغت الإجراءات القمعية هذه ذروتها في المحاكمة التي جرت للداعي قطبخان في محكمة سنية، وإعدامه سنة ١٠٥٦/ ١٦٤٦ بناءً على أمرٍ من أورنكزيب[١١٣].

وبعد مغادرة أورنكزيب أحمد آباد، جرى تسليم حاكمية غجرات إلى شايسته خان الذي كان متسامحاً عموماً تجاه البهرة ومنحهم الحرية الدينية. أما أورنكزيب الذي كان مشغولاً بحملاته العسكرية في تلك الفترة، فقد اصطحب معه خليفة قطبخان، الداعي الثالث والثلاثين، بير خان شجاع الدين (١٠٥٦-١٠٦٥/ ١٦٤٦-١٦٥٥) ونوابه الرئيسيين. ورافق بير خان أورنكزيب سجيناً إلى دكّن وإلى أمكنة أخرى، إلا أنه أُطلق سراحه في ما بعد وسمح له بالعودة إلى أحمد آباد. وتعرض الإسماعيليون للاضطهاد مرة أخرى على يدي غيرات خان، الذي وصل غجرات سنة ١٠٥٨/ ١٦٤٨ نائباً لدارا شوكوه. وأقدم هو الآخر على زج بير خان في السجن لبعض الوقت، ولم يطلق سراحه إلا بناءً على أمر من شاه جهان (١٠٣٧-١٠٦٨/ ١٦٢٨-١٦٥٧).

وحدث في زمن بير خان انقسام آخر في جماعة البهرة الداوودية تبين أنه كان ذا ديمومة مؤقتة. وكان المؤيد الأصلي لهذا الانقسام شخصاً من البهرة يدعى أحمد، وهو من المساعدين الموثوقين لبير خان كان قد أساء إدارة بعثة إلى أكّرا للحصول على شفاعة الإمبراطور المُغولي باسم الداعي السجين. وقد بدأ أحمد، الذي أغضبه رفض بير خان مصالحته، حملة معادية للداعي، وراح يبشر بأفكار معينة كان لها نتائج هامة في ما بعد. وتبنّى أحمد الرأي القائل بأن الداعي كان قد نزع الأهلية عن نفسه من منصبه بسبب حكمه الخاطئ، وأن من الواجب استبداله بمأذونه. لقد كان أحمد يطرح بالنتيجة عقيدة جديدة في تلك الفترة تقول إن على الداعي في فترة الستر، أي عندما لا يستطيع الإمام المستور تقويم أخطاء دعاته، أن يكون كالمعصوم. وانسلخ أحمد وأتباعه عن الجماعة الداوودية بعد فشلهم في كسب تأييد إسماعيل، مأذون بير خان وخليفته اللاحق، وصاروا يُعرفون بالهجومية[١١٤]. وحقق أحمد بعض النجاحات في البداية، بل حتى أقنع حاكم غجرات الجديد، مراد بخش، الابن الأصغر لشاه جهان، بزج بير خان في السجن سنة ١٠٦٤/ ١٦٥٤، غير أن الهجومية مع ذلك لم تستمر في الوجود طويلاً.

كان إسماعيل بدر الدين بن ملا راج (١٠٦٥-١٠٨٥/ ١٦٥٥-١٦٧٤)، الذي أصبح الداعي الرابع والثلاثين بعد بير خان، أول داعية داوودي من راجبوت يعود بنسبه إلى بهارمل وراجه، نائب الوالي في باتان زمن نشاطات سيد جعفر شيرازي الانفصالية. وقد حول إسماعيل مقر قيادة الدعوة من أحمد آباد إلى جامنجر. وفي ظل ابن إسماعيل وخليفته، عبد الطيب زكي الدين (١٠٨٥-١١١٠/ ١٦٧٤-١٦٩٩)، شهد الإسماعيليون البهرة موجة متجددة من أعمال الاضطهاد على يد أورنكزيب (١٠٦٨-١١١٨/١٦٥٨-١٧٠٧)، الذي كان قد نصّب نفسه في غضون ذلك إمبراطوراً للمُغول في الهند وبدأت الاضطرابات الجديدة قرابة العام ١٠٩١/ ١٦٨٠، عندما أقام الداعي الداوودي اجتماعاً شعبياً كبيراً في أحمد آباد، حيث كان ينوي الإقامة، من أجل إعلان نصّه على ولده موسى خليفة له. فأصدر حاكم غجرات، الذي كان يتوجس خيفة من ازدياد تأثير الداووديين، أوامره

باعتقال الداعي في عام ١٠٩٣/ ١٦٨٢. إلا أن عبد الطيّب فرّ إلى جامنجر واكتفى المسؤولون بالقبض على الداووديين البارزين في أحمد آباد وأرسلوهم إلى أورنكزيب. وأُجبرَ الداعي على الدخول إلى كهف التقية والإقامة متستراً في خامبلهيا وفي غيرها من الأماكن.

وجرى في ظل موجة الاضطهاد الجديدة منع إقامة طقوس الإسماعيليين البهرة وممارساتهم في الهند، بما في ذلك زياراتهم لأضرحة الأولياء المتعددة، واحتفالات إحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين بن علي خلال شهر محرم. يُضاف إلى أنه حتى الاحتفالات الدينية الطيبية، كالصلوات اليومية، صار يديرها الموظفون السُنّة، الذين أصبحوا مسؤولين عن رعاية مساجد الطيبيين أيضاً. وفرضت على الإسماعيليين البهرة ضرائب جزائية، وأشكال أخرى من المطالب المالية الباهظة. وعُيِّن، في الوقت نفسه، معلمون سُنة لتعليم الإسماعيليين البهرة عقائد الإسلام السني. وكانت تقارير دورية عن هذا البرنامج التعليمي الرسمي تُرفع إلى أورنكزيب بانتظام. واستمرت أعمال الاضطهاد هذه، التي استوجبت التزاماً صارماً بالتقية طوال فترة قيادة ابن عبد الطيب وخليفته، موسى كليم الدين (١١١٠-١١٢٢/ ١٦٩٩-١٧١٠)، الذي تزامنت فترته مع السنوات الأخيرة من فترة عالمجيرا. وفي وقت متأخر وصل إلى سنة ١١١٦/ ١٧٠٤، اعتُقل المزيد من البهرة البارزين ممن عملوا باسم الدعوة الداوودية، وأُرسلوا مع كتبهم إلى الإمبراطور المُغولي لينالوا عقابهم[١١٥].

وبوفاة أورنكزيب سنة ١١١٨/ ١٧٠٧ والانحطاط اللاحق للإمبراطورية المُغولية في الهند، سُمح لجماعة البهرة الإسماعيلية عموماً بالتطور بحرية أكبر. وبما أنهم كانوا جماعة تجارية ثرية، فقد استمروا يجتذبون انتباه أصناف متنوعة من حكام الهند الصغار الذين كثيراً ما فرضوا عليهم دفعات مالية مخالفة للأصول. وكان نور محمد، ابن الداعي موسى كليم الدين وولي عهده، قد أُودع السجن لأسباب مجهولة على يد حاكم جامنجر، المدينة التي كانت مقراً للدعوة الداوودية في ذلك الوقت. وأُطلق سراحه بعدما دفع فدية مالية ضخمة، وهذا يعكس أسلوباً كثيراً ما استُخدم ضد الداووديين لتحصيل الأموال منهم. وتوفي

نور محمد نور الدين بن موسى، الداعي السابع والثلاثون، في بلدة ماندفي في كتش، وخلفه ابن عمه وصهره إسماعيل بدر الدين بن شيخ آدم صفي الدين (١١٣٠-١١٥٠/١٧١٨-١٧٣٧). وكان قد فرض على الداووديين حضور احتفالات الحداد التي كانت تقام في الأيام الأولى من شهر محرم، وقراءة آيات من القرآن بعد صلوات الحداد. وفي زمن إسماعيل أيضاً عادت جماعة الهجومية المنشقة إلى حظيرة الدعوة الداوودية. ويمثّل تولي إبراهيم وجيه الدين منصب داعي الداووديين بصفته الداعي التاسع والثلاثين سنة ١١٥٠/ ١٧٣٧، علامة على تحولٍ في خط الدعاة. وكان والد إبراهيم، عبد القادر حكيم الدين (ت. ١١٤٢/ ١٧٣٠)، من البهرة المتعلمين وأصحاب النفوذ في مالوا في وسط الهند، وقد وصل إلى رتبة مأذون للداعي الثامن والثلاثين. وقد حول إبراهيم وجيه الدين مقر قيادة الدعوة إلى أوجين، حيث توفي سنة ١١٦٨/ ١٧٥٤. وكانت بلدة برهانبور قد أصبحت في ذلك الوقت مركزاً داوودياً هاماً آخر خارج غجرات.

وخلال فترة تولي ابن إبراهيم وخليفته، هبة الله المؤيد في الدين (١١٦٨-١١٩٣/ ١٧٥٤-١٧٧٩) لمنصب الداعي التي تزامنت مع الطور الأول من خضوع الهند للبريطانيين، حدثت حركة انشقاقية أخرى ضعيفة الشأن في الجماعة الداوودية. وكان زعيما هذه الحركة الجديدة المناوئة للداعي هما إسماعيل بن عبد الرسول المجدوع، صاحب الكتاب الببليوغرافي الإسماعيلي الشهير **فهرست الكتب**، وولده هبة الله. وكان إسماعيل، الذي درس على يد لقُمانجي حبيب (ت. ١١٧٣/ ١٧٧٩)، العالم الإسماعيلي الذائع الصيت، وولده هبة الله قد تميّزا كعالمين إسماعيليين وتطلّعا إلى زعامة الجماعة. وفي سنة ١١٧٥/ ١٧٦١، زعم هبة الله أنه أقام اتصالاً مباشراً مع الإمام الطيبي المستور عن طريق داعي البلاغ عبد الله بن حارث. وزعم، فوق ذلك، أنه عُيّن في منصبه الحجة الليلي على يد الإمام المستور، وهي رتبة تسمو على رتبة الداعي المطلق. ومن الواضح أن هبة الله كان يتوقع من خلال هذه المزاعم التي أيدها والده إسماعيل، أن يقوم الداعي القائم آنئذٍ بتسليم منصبه إليه. وقد انضم إلى هبة الله بعض الأنصار في بلدة أوجين وغيرها، وهم الذين صاروا يُعرفون بالهبتيين، نسبة إليه[١١٦].

حاول الداعي دون جدوى إقناع المنشقين الجدد بالتخلي عن دعايتهم. فقام الداووديون الغاضبون بالنتيجة بمهاجمتهم ومطاردتهم خارج أوجين، مقر إقامتهم الأولي. ونجح إسماعيل في الهرب سالماً، إلا أن هبة الله وقع في أيدي المطاردين فجدعت أنفه علامة على الخزي والعار قبل السماح له بمغادرة أوجين. وقد أُطلق لقب المجدوع التحقيري، الذي يعني الشخص المقطوع الأنف، في ما بعد على إسماعيل والد هبة الله، الذي توفي في أوجين سنة ١١٨٣ أو ١١٨٤/ ١٧٦٩-١٧٧٠. ونفذ هبة الله حملته في بلدان عديدة إلا أنه فشل في كسب أية تابعية ذات أهمية. وارتحل الداعي المطلق بنفسه على نطاق واسع في مناطق وجود الجماعة للرد على دعاة الهبتيين. واليوم، فإن الهبتيين شبه منقرضين، ما عدا بضع أسر في أوجين حيث كان يعيش الباقون من هذه الفرقة الداوودية الصغيرة المتفرعة معزولة عن الجسم الأكبر للجماعة الداوودية الأم. وأمضى الداعي المطلق أثناء رحلاته بضع سنوات في بلدة سورات، التي سرعان ما أصبحت مدينة داوودية هامة أخرى في الهند. وحال الداعي الأربعون، الذي تمتع بمؤهلات رجل الدولة، دون حدوث ما كان يمكن أن يتحول إلى انقسام رئيس في الجماعة الداوودية. كما حافظ على علاقات حميمة مع الإمبراطور المُغولي في زمنه، شاه عالم الثاني، الذي عينه قاضياً في أوجين، ومع حكام صغار آخرين بالإضافة إلى البريطانيين، الذين كانوا بحلول ذلك الوقت قد سيطروا على أجزاء من غجرات. وتوفي الداعي هبة الله في أوجين سنة ١١٩٣/ ١٧٧٩، وخلفه صهره عبد الطيب زكي الدين بن إسماعيل بدر الدين (١١٩٣-١٢٠٠/ ١٧٧٩-١٧٨٥)، الذي آذن عهده بتحول منصب الداعي إلى أسرة راجبوت والتخلي عن أوجين كمقر لقيادة الدعوة الداوودية. وأمضى عبد الطيب، الذي كان صارماً في فرض تحريم البهرة الداوودية للتبغ والمشروبات الروحية، أمضى جلّ وقته في غجرات وتوفي في برهانبور.

ونقل الداعي الثاني والأربعون، يوسف نجم الدين بن عبد الطيّب زكي الدين (١٢٠٠-١٢١٣/ ١٧٨٥-١٧٩٨)، مقر قيادة الدعوة إلى سورات، التي كانت تخضع لسيطرة الإنكليز آنئذ، وكانت بذلك ملاذاً آمناً للإسماعيليين. وأسس عبد

علي سيف الدين (١٢١٣-١٢٣٢/١٧٩٨-١٨١٧)، شقيق يوسف نجم الدين وخليفته، المدرسة الدينية المشهورة في سورات، المعروفة باسم «دار سيفي» و(بالجامعة السيفية) أيضاً لتدريب الموظفين الداووديين وإيصال الثقافة الدينية العالية إلى أعضاء الجماعة. وقد واصلت هذه المؤسسة، بمكتبتها الضخمة، خدماتها كمركز للعلوم الإسماعيلية والإسلامية التقليدية للبهرة الداووديين. وبلغ عدد الهيئة التدريسية لهذا المعهد بحلول عام ٢٠٠٢ حوالى مئة مدرسٍ، والطلبة حوالى ٧٥٠ طالباً (منهم ٣٠٠ من النساء). وتزامنت فترة حكم الداعي الثالث والأربعين مع توطيد الحكم البريطاني في الهند، ووضع حد للاضطهاد الموجه ضد الإسماعيليين البهرة والخوجة. غير أن نزاعات داخلية وانشقاقات حزبية، التي كثيراً ما كانت تتعلق بالخلافة أو النزاعات المالية، إضافة إلى صراعات مع المجموعات المسلمة والهندوسية الأخرى، استمرت لتكون علامة مميزة للتاريخ اللاحق للداووديين الهنود.

كان الداعي السادس والأربعون، محمد بدر الدين بن عبد علي سيف الدين (١٢٥٢-١٢٥٦/١٨٣٧-١٨٤٠)، آخر الدعاة الذين كانوا ينتمون إلى الراجبوتيين من غجرات. ومن الواضح أن محمد بدر الدين كان قد ذكر في مناسبات عدة أن عبد القادر نجم الدين سيكون خليفته، غير أن الداعي توفي فجأة سنة ١٢٥٦/١٨٤٠ دون أن يعلن ما يُسمّى النص الجلي، وهي التسمية العامة لولي العهد، ما سبب جدالاً ساخناً في الجماعة في مسألة الخلافة، وهو جدل استمر حتى الوقت الحاضر[١١٧]. ولم يُقْدِمْ علماء الداوودية، في ظل تلك الظروف، على الكشف عن الأمر للجمهور، إلا أنهم اتفقوا عموماً على وجوب تولي عبد القادر نجم الدين إدارة شؤون الدعوة. وكان عبد القادر، الذي شغل رتبة المكاسر في ذلك الوقت، ابناً للداعي الخامس والأربعين، طيب زين الدين بن شيخ جيوانجي أورانجباردي (١٢٣٦-١٢٥٢/١٨٢١-١٨٣٧). وجدير بالذكر أن شيخ جيوانجي هو جد أكثر أسر الدعاة الداووديين حداثة، وهي التي بدأت سنة ١٢٣٢/١٨١٧ مع الداعي الرابع والأربعين واستمرت حتى وقتنا هذا باستثناء الداعي السادس والأربعين. وطبقاً للاتفاق الذي جرى التوصل إليه بين العلماء وعبد القادر، فقد

كان على الأخير أن يصبح ناظماً، أي راعياً أو ضابطاً لأغراض إدارية فحسب دون طرح أي زعم بالمنصب الروحي للداعي المطلق. وكائناً ما يكون الأمر، فقد اعترف الداووديون في تلك الفترة بعبد القادر رئيساً جديداً لهم، بينما واصلت دوائر متعلمة معينة جدالها في أمر ولايته وتشكيكها في شرعيته.

بل إن بعض العلماء الذين قلقوا كثيراً من انقطاع النص والتعاقب المنتظم للدعاة، بدأوا يتوقعون الظهور الوشيك للإمام الطيبي. وكانت النتيجة أن غادر خمسة من علماء الداووديين البارزين، بمن فيهم محمد علي بن فيض الله الهمداني (ت. ١٣١٥/١٨٩٨)، الهند إلى شبه الجزيرة العربية سنة ١٢٩٣/ ١٨٧٦، بحثاً عن الإمام. وزارت المجموعة العديد من المواضع في الحجاز وغيرها، ودخلوا في مصاعب مع السلطات العثمانية التي ظنت البهرة الإسماعيليين جواسيس. وفي عام ١٢٩٥/١٨٧٨، أقام علماء الدين الداووديون القياديون برئاسة إبراهيم بهائي صفي الدين بن عبد علي عماد الدين (ت. ١٣١٥/ ١٨٩٧)، أقاموا مجلساً استشارياً في سورات عُرف باسم حلف الفضائل، من أجل هداية الجماعة في المسائل الدينية طبقاً للشريعة، ولا سيما أن التثقيف الديني كان قد توقف في غضون ذلك في مركز «دار سيفي». تبين أن المجلس لم يولد إلا ليعيش فترة قصيرة، وأن مختلف دوائر الداووديين بقيت مضطربة جراء الجدل الذي أحاط بتولي عبد القادر نجم الدين لمنصب الداعي.

ودلّ توزيع ما سُمّي الرسائل الإمامية التي ظهرت في وقت مبكر يعود إلى عام ١٢٦٤/١٨٤٧، على وجود معارضة متزايدة بالفعل داخل الجماعة لزعامة عبد القادر نجم الدين ولسياساته. في غضون ذلك، كان عبد القادر قد انتحل لنفسه لقب الداعي المطلق بعدما عزّز مركزه بشكل مأمون. كما تبنّى سياسة تهدف إلى إضعاف مركز العلماء الذين عارضوه. وعلى سبيل المثال، فقد عيّن أعداداً غفيرة من أفراد أسرته في مراتب هرمية الدعوة. وإن رتبة «شيخ» التي كانت حتى تلك الآونة تمنح للداووديين اعترافاً بعلمهم وورعهم، صارت تعطى في تلك الفترة لأشخاص لا يستحقونها في الجماعة. وكان لهذه التطورات بدورها آثار عكسية على الحالة المالية للدعوة حيث زادت من مخاوف الداووديين الناقمين

وزادت حدة المصاعب المالية بسبب حقيقة أن أقرباء عبد القادر الذين كُلّفوا جمع الواجبات الدينية من الداووديين في العديد من المناطق، بما فيها جماعة البهرة الغنية في بومباي، كثيراً ما كانوا يحتفظون بالمبالغ المالية لأنفسهم.

نجا عبد القادر من نوائب متعددة حلّت إبان فترة تسلّمه منصب الداعي الطويلة، التي استمرت خمسة وأربعين عاماً، لكن تصدعات خطيرة كانت قد بدأت بالظهور بحلول ذلك الوقت في جسم الجماعة الداوودية. كما أرسى أيضاً قاعدة للظلامات التي قادت في ما بعد إلى أعمال انشقاقية أكثر نشاطاً في جماعة البهرة الداوودية. وجرى الكشف عن أحداث هذه الفترة المضطربة عقب ذلك خلال محاكمات تعلقت باثنتين من الدعاوى القضائية المدنية المعروفة للبهرة تتحديان سلطة الداعي حُفظت إضبارتاهما في الهند البريطانية ونعني بذلك قضية شاندبهاي غوللا عام ١٩١٧، وقضية برهانبور دورغاه لعام ١٩٢٥. وتوفي عبد القادر نجم الدين سنة ١٣٠٢/ ١٨٨٥ وخلفه شقيقه عبد الحسين حسام الدين (١٣٠٢-١٣٠٨/ ١٨٨٥-١٨٩١)، الذي كرّس فترة توليه منصب الداعي الوجيزة للقيام بحملة مضادة بنحو أساسي للممارسات والمعتقدات الخرافية للبهرة الداووديين التي كثيراً ما تعكس مؤثرات هندوسية.

وخلف الداعي الثامن والأربعين ابن أخيه محمد برهان الدين بن عبد القادر نجم الدين (١٣٠٨-١٣٢٣/ ١٨٩١-١٩٠٦). وفي زمنه زادت حدة الصدع والانشقاقات الدينية في الجماعة الإسماعيلية من البهرة في الهند. وانفجر شقاق مكشوف في الجماعة في تلك الفترة، وواجهت زعامة محمد تحدياً قوياً حتى من أخيه عبد الله فيما استمرت المصاعب المالية تحدق بالدعوة. في ظل تلك الظروف، حدث انقسام آخر في جماعة البهرة الداوودية، ففي سنة ١٣١٥/ ١٨٩٧، جاء شاب داوودي يدعى عبد الحسين جيواجي، وهو تاجر صغير في بومباي أصلاً، إلى بلدة نجَبُور زاعماً أنه كان على اتصال مباشر مع الإمام المستور وأنه قد جرى تعيينه حجة له. وكسب في بداية أمره بعض المؤيدين، بمن فيهم بعض العلماء الداووديين الذين صاروا يُعرفون بالمهديباغوالايين، أو حزب المهديباغ، نسبة إلى مكان إقامتهم في نجبور، وكذلك «بأتباعِ ملك بدر»[١١٨].

غير أن العلماء سرعان ما خاب أملهم بعبد الحسين، الذي كان قد اجتذب بعض الأثرياء والمستثمرين من تجار البهرة، وتركوا الفرقة الداوودية المتفرعة الجديدة. وسمّى عبد الحسين، الذي عرف شعبياً باسم «ملك صاحب»، شخصاً يدعى خان بهادور غلام حسين خلفاً له، الذي أصبح زعيماً لمستوطنة مهديباغ في نجبور سنة ١٣٢١/١٩٠٣. وفي سنة ١٣٤١/١٩٢٢، تولى إبراهيم رضا صاحب زعامة هذه المجموعة، ثم أعقبه حسن نوراني، الذي تولى ذلك المنصب غير الوراثي عام ١٣٧٦/١٩٥٦. والرئيس الحالي لهذه المجموعة هو محمد أمير الدين.

لم يحقق المهديباغوالايون، الذين استمروا في العيش في مقرهم في نجبور، أية أهمية البتة، وجرى دحضهم في رسائل عديدة كتبها داووديون بارزون. وتخلت جماعة صغيرة من المهديباغوالايين اعتقدت أن دور الكشف قد بدأ وأنه لم تعد هناك ضرورة لاتباع فروض الشريعة، تخلت عن إقامة الصلاة وصوم شهر رمضان، إلى جانب تركها للطقوس والفرائض الإسلامية الأخرى. وصاروا يعرفون، وهم الذين تزعمهم في البداية عبد القادر إبراهيمجي، بأتباع ملك وكيل، أو الأرتاليسوالايين (وتعني حرفياً القائلين بالثمانية والأربعين). والرئيس الحالي لهذه الجماعة الداوودية المتفرعة هو ملك شاهنشاه طيبهاي رزاق، الذي من الواضح أنه ادعى الإمامة لنفسه أيضاً.

في غضون ذلك، كان عبد الله بدر الدين بن عبد الحسين حسام الدين (١٣٢٣-١٣٣٣/١٩٠٦-١٩١٥) قد خلف ابن عمه محمد برهان الدين بصفته الداعي الخمسين للأكثرية من الداووديين. وأدخل محمد خلال فترة دورته القصيرة في منصبه بعض التغييرات الهادفة إلى تحسين أداء الدعوة وتنظيمها القطري في الهند، غير أنه كان معارضاً لانتشار الأسلوب الغربي من التعليم العلماني بين الداووديين، وهو التعليم الذي مثّل الرغبة الأولى لأفراد الجماعة من ذوي الاتجاهات الإصلاحية. وخلال فترة عبد الله برهان الدين كداعية أيضاً انفجرت اضطرابات خطيرة بين البهرة الإسماعيليين ومجموعات مسلمة أخرى أفضت إلى أعمال شغب خطيرة في مدينة بهبال.

وابتدأ دور جديد في تاريخ الداووديين البهرة الحديث مع الداعي الحادي

والخمسين، طاهر سيف الدين بن محمد برهان الدين (١٣٣٣-١٣٨٥/ ١٩١٥-١٩٦٥)، الذي ترأس الجماعة لمدة خمسين سنة، أطول من أية فترة لأسلافه. وأصبح الداووديون، منذ تلك الفترة، مستقطبين بقوة بين الداعي ومؤيديه المتمسكين بالتقاليد من جهة، والمعارضة التي تكونت من مجموعات إصلاحية عديدة من جهة أخرى. ومنذ وقت مبكر، بذل طاهر سيف الدين جهده لإحكام قبضته على الجماعة، في الحين الذي كان ينتهج فيه سياسات محددة تهدف إلى ضمان خضوع الداووديين المطلق لسلطته في كل الأمور الدينية والدنيوية. وعيّن الداعي الذي تمسك بسياسات جده عبد القادر نجم الدين، أفراد أسرته في المناصب العالية في تنظيم الدعوة. كما عمل أيضاً على وضع كامل الأملاك الموقوفة والجماعاتية، أو ما سُمّي الأوقاف، تحت سيطرته وإشرافه. وجدير بالذكر هنا أن الحكم الذي أصدرته محكمة بومباي العليا عام ١٩٢١ في ما يتعلق بقضية شاندبهاي غوللا، والذي تعزز بحكم مجلس الملك الخاص لعام ١٩٤٧، أزال أية شكوك ماثلة تتعلق بنص الداعي السابع والأربعين، وأسّس لتقلد شرعي لخلفائه، بمن فيهم طاهر سيف الدين، لمنصب الداعي المطلق الروحي.

وراحت المعارضة، التي أكدت في بداية أمرها التعليم العلماني، تدعو بمرور الوقت إلى التغيير الاجتماعي والحقوق الفردية، وديموقراطية المؤسسات المحلية التي تتبع الدعوة، والمسؤولية المالية للمبالغ التي تجبى من الداووديين. وجرى إبان الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين تكوين المزيد من المجموعات الإصلاحية التي سرعان ما انضمت إلى المعارضة القديمة في الجماعة، مؤسسة جبهة متحدة باسم «برَغاتي مندال»، (أي المجموعة التقدمية)[١١٩]. لكن الأكثرية الساحقة من الداووديين البهرة، وهم التقليديون في أساليبهم ونظرتهم، واصلت كونها مؤيدة متحمسة لداعيها. ولم يكن غير ذي أهمية الاستخدام الفعال لعقوبة الفصل من الجماعة والأمر بالمقاطعة الاجتماعية، من بين إجراءات تأديبية أخرى مارسها الداعي، في إضعاف الجهود الإصلاحية الداوودية. وفي وقت مبكر من فترة ولايته، حوّل سيدنا طاهر سيف الدين مقر إقامته الدائم ومقرات قيادة الدعوة الداوودية إلى بومباي، حيث سبق لجماعة هامة

من البهرة الإسماعيليين أن أقامت هناك. يضاف إلى ذلك، أن بومباي أصبحت مركزاً رئيساً للتجارة في الهند، حيث تفوّقت على مراكز البهرة السابقة في غجرات. وبعد تقسيم الهند، حيث أصبحت كراتشي في باكستان، بجاليتها الهامة الأخرى من البهرة، ثاني أكبر مركز هام للجماعة الداوودية في جنوب آسيا. وأتاح الداعي الحادي والخمسون المجال لأفراد جماعته للقائه بانتظام، وأعاد بناء العديد من المقامات الدينية للبهرة في الهند إضافة إلى بنائه مسجد سيفي في بومباي، وهو الأكبر بين مساجد الداووديين الذين لديهم العديد من المساجد الأخرى في آسيا وفي أمكنة أخرى. كما تجدر الإشارة إلى أنه فيما تمسك سيدنا طاهر سيف الدين بالهيكل التقليدي ونظرة جماعة البهرة، إلا أنه شن برنامجه الإصلاحي الخاص الذي كان له تأثيره في جوانب من الإدارة والتعليم والإدارة المالية للبهرة الداووديين. وكان طاهر سيف الدين، إلى جانب كونه رجلاً عالماً، مؤلفاً غزير الإنتاج، حيث أنتج مجموعة مختارات أدبية ضخمة بعنوان **الرسالة الرمضانية** ضمت أشعاره وكتاباته النثرية الخاصة إضافة إلى مقتطفات من أعمال إسماعيلية أقدم عهداً.

وخلف طاهر سيف الدين سنة ١٣٨٥/ ١٩٦٥ ولده الأكبر، سيدنا محمد برهان الدين، الداعي المطلق الثاني والخمسون الحالي للبهرة الداووديين[١٢٠]. وقد تمسك الداعي الحالي بسياسات والده بصورة أساسية، حيث كرّس اهتماماً خاصاً لأمور الإنعاش الاجتماعي والتعليم للداووديين إضافة إلى الإسهام المتزايد للمرأة في شؤون جماعة البهرة. والبهرة الداووديون هم، في الوقت الحالي، من بين أكثر الجماعات تحصيلاً في التعليم في جنوب آسيا. وفي عام ١٩٨٣، أنشأ الداعي فرعاً للجامعة السيفية في كراتشي. وكان قد حصل في سبعينيات القرن الماضي على عروض واسعة من الحكومة المصرية لترميم الأوابد من الحقبة الفاطمية. ورمّم البهرة الداووديون، عقب ذلك، عدداً من هذه الأوابد ومنها مسجدا الحاكم والأقمر، ولو أنهم لم يهتموا كثيراً بالمبادئ الحديثة للترميم والمحافظة على الأبنية القديمة[١٢١]. وعمل الداعي الحالي على بناء العديد من المساجد للبهرة الداووديين في جنوب آسيا وفي عدة بلدان في الغرب.

لا تتوفر لدينا معلومات دقيقة بخصوص عدد البهرة الداووديين، ما دامت الحكومة الهندية لا تنشر أرقاماً إحصائية منفصلة خاصة بالمجموعات المسلمة المتنوعة في الدولة. وطبقاً لإحصاء السكان الذي جرى عام ١٩٣١، فإن عدد البهرة من مختلف المعتقدات الدينية، بمن فيهم الإسماعيليون إضافة إلى أولئك السنة والهندوس والجينيين الذين سجلوا أنفسهم بهرة، بلغ حوالى ٢١٠,٠٠٠ شخص في الهند. وبناءً على التقديرات الأخيرة التي تأخذ في الحسبان الزيادات الطبيعية السنوية، فإن عدد السكان الإجمالي للداووديين في العالم في نهاية القرن العشرين ربما وصل إلى ٩٠٠,٠٠٠ شخص، أربعة أخماسهم يقطنون في الهند. وأكثر من نصف عدد البهرة الداووديين الهنود يعيشون في غجرات، بينما يتوضع الباقون بصورة أساسية في بومباي ووسط الهند. وتتألف المراكز الحضرية الرئيسة للداووديين في الهند من بومباي ودوهَد وأوديبور وأوجين وسورات وأحمد آباد وسدبور إضافة إلى بلدات أخرى في غجرات ومَذيا برادش ومَهرَشترا. أما خارج الهند، فالعدد الأكبر للداووديين موجود في باكستان، حيث نجد حوالى ٣٠,٠٠٠ منهم في كراتشي بصورة أساسية. ويمثل الداووديون في اليمن جماعة صغيرة، ربما لا تزيد على ٥٠٠٠ شخص يعيشون في منطقة حراز، ولا سيما بين بني مقاتل وفي جبل صعفان. واستقرت جماعة تجارية صغيرة من البهرة الداووديين في سريلانكا أيضاً، وفي مختلف أنحاء الشرق الأقصى، وعلى طول السواحل الجنوبية للخليج. وأكبر تجمع للبهرة الداووديين خارج الهند بعد الباكستان يتوضع في أفريقيا الشرقية، حيث يعيش حوالى ٢٠,٠٠٠ داوودي حالياً في تنزانيا وكينيا وأوغندا. وقد وجد الإسماعيليون في أفريقيا الشرقية أنفسهم مضطرين إلى الهجرة إلى الغرب بنحو متزايد بسبب السياسات القمعية لبعض الحكومات المحلية ضد الآسيويين. وبالفعل، فإن جماعات داوودية هامة قد أسست نفسها في أوروبا وأميركا منذ سبعينيات القرن الماضي.

كان البهرة الداووديون، هم والخوجة النزاريون، من بين أوائل المهاجرين الآسيويين إلى أفريقيا الشرقية. ولاقى الاستقرار الدائم للإسماعيليين البهرة والخوجة في أفريقيا الشرقية خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر تشجيعاً

عظيماً من السلطان سيد سعيد (١٢٢٠-١٢٧٣/١٨٠٦-١٨٥٦)، من سلالة بو سعيد الإباضية، سلطان عمان وزنجبار. وكان السلطان سعيد مهتماً بالتجارة وتطوير القاعدة التجارية لممتلكاته الأفريقية. وشجّعت سعيداً في متابعته لذلك الهدف مستفيداً من الجماعة البريطانية، هجرة التجار الهنود إلى زنجبار مانحاً إياهم الحرية الدينية. وكوّن البهرة، الذين قدموا من مقاطعتي كتش وكثيوار بنحو رئيسي، أكبر مجموعة من المهاجرين الهنود، بعد الخوجة، في زنجبار. وتكثفت حركة الإسماعيليين الهنود العاملين في التجارة إلى أفريقيا الشرقية بعد سنة ١٢٥٦/١٨٤٠، عندما حوّل السلطان سعيد عاصمته من مسقط إلى زنجبار. وانتقل الإسماعيليون الهنود، عقب ذلك، من زنجبار إلى المراكز الحضرية النامية في الساحل الشرقي لأفريقيا، ولا سيما ممباسا وتنجا ودار السلام، حيث عملوا وكلاء تجاريين لشركات تجارية في زنجبار، أو أصبحوا تجاراً صغاراً وأصحاب حوانيت. وتعمق تغلغل المستوطنين الإسماعيليين الهنود في داخل أفريقيا الشرقية في أعقاب تأسيس الحكم البريطاني والألماني في المنطقة. فكلا هاتين القوتين الاستعماريتين كانتا بحاجة إلى المهارات التجارية للخوجة والبهرة وارتباطاتهم في الأراضي الواقعة تحت حكمهم. وبحلول العقود الأولى من القرن العشرين، وصلت هجرة الإسماعيليين الهنود إلى أفريقيا الشرقية إلى نهايتها عملياً، وعدد قليل فقط من أسر البهرة ذهب إلى هناك منذ عام ١٩١٨. وكان البهرة قد عاشوا في كل بلدة أفريقية في أحيائهم المنفصلة منذ البداية، بينما تمسكوا بممارستهم الدينية وعاداتهم الاجتماعية. وجميع البهرة الإسماعيليين في أفريقيا الشرقية تقريباً ينتمون إلى الفرقة الداوودية، دون أي سليمانيين بينهم على وجه العموم[١٢٢].

كان تنظيم الدعوة الداوودية قد أُقيم على النموذج الذي طُوّر إبان الطور اليمني من الإسماعيلية الطيبية[١٢٣]. وكان يرأس الداووديين داعٍ مطلق هو في الحقيقة بديل من الإمام المستور. ويُعدّ الداعي من ناحية عملية حالياً نائباً للإمام المستور. ويُعدّ الداعي الذي يُعيَّن بنص من سلفه، معصوماً عن الخطأ والزلل، ويمتلك المعرفة الدينية الضرورية أو العلم. والداعي الذي يتمتع بسلطة مطلقة في كل جانب من جوانب حياة الجماعة الدينية والدنيوية، هو الرئيس الأعلى

لتنظيم الدعوة ويحكم حكماً استبدادياً بمساعدة عدد من المعاونين الذين يختارهم بصفة شخصية. إن إذن الداعي (أو الرضا) هو أمر مطلوب، من ناحية نظرية، في كل مسألة من المسائل. ويعرف الداعي المطلق عموماً باسم ملاّجي صاحب أو سيدنا صاحب. وكان منذ العقود المبكرة للقرن العشرين قد أقام في بومباي، حيث إن مقر قيادة الدعوة الداوودية الإدارية، وهي التي يشير إليها الداووديون أنفسهم باسم «الدعوة الهادية»، متوضع في بدري مَهال. وهناك في كلا سورات وبومباي مكتبات داوودية تضم مجموعات هامة من المخطوطات الإسماعيلية التي تعدّ من ممتلكات الدعوة، وبالتالي فهي تحت الإشراف المباشر للداعي نفسه. وتجري في العادة مصادرة مجموعات المخطوطات الخاصة للداووديين المتوفين لمصلحة هذه المكتبات ذات الإدارة الرسمية، ولا سيما تلك التي في سورات. ومما يؤسف له أن من شبه المستحيل على الباحثين في الدراسات الإسماعيلية الوصول إلى هذه الكنوز من الأدب الإسماعيلي. وبالإضافة إلى الاحتفاظ بالأدب الإسماعيلي للأزمنة الغابرة، فإن العديد من الباحثين الإسماعيليين الداووديين (بمن في ذلك العديد من الدعاة)، كانوا قد كتبوا أعمالاً دينية في أزمنة حديثة العهد.

المراتب الأدنى التالية في هرمية الدعوة الداوودية هي مرتبتا المأذون والمكاسر. ويعين الداعي مأذوناً واحداً يعمل مساعداً رئيسياً له. ويجري اختيار المأذون في العادة من بين الأقارب المقربين للداعي ويخلفه في منصب الداعي. كما يرشح الداعي مكاسراً واحداً يكون هو الآخر من الأقارب عادة. ويعاون المكاسر المأذون وينظر في المسائل الإدارية الأقل تفصيلاً والأكثر روتينية في الدعوة. وهناك في المرتبة التالية، المشايخ المعروفون باسم الحدود أيضاً، وهم يُعدّون بالمئات حالياً، ومن مراتب مختلفة إلا أنهم جميعاً يُخاطبون باسم «الأخ الموقر» (*Bhai Sahib*). ويختار كل داعٍ مشايخه الخاصين به من بين الداووديين الأكثر علماً ومعرفة بالعقائد الإسماعيلية وباللغة العربية. ويتولى المشايخ، الذين يجري تدريبهم في الجامعة السيفية (دار سيفي)، مناصب في المراكز الداوودية الأكبر، كما يقومون بتبليغ أوامر الداعي وإعلانها.

ويأتي تالياً في هرمية الدعوة العامل أو الوكيل، الذي يرأس أي تجمع داوودي محلي أو جماعة. ويختار الداعي العمال، الذين يُخاطبون بـ«باي صاحب» أو «ميان صاحب»، ويُرسلون إلى كل جماعة داوودية لا يقل تعدادها عن مائة. وبلغ عدد العمال في مختلف أنحاء العالم عام ٢٠٠٦ حوالى ٣٢٠ عاملاً. ومعظم العمال هم خريجون من الجامعة السيفية. والمهمة الأساسية للعامل هي قيادة الجماعة العائدة له بإمامتها في الصلاة، وممارسة مختلف أنواع الاحتفالات الدينية، بما في ذلك الزواج وطقوس الجنازة والختان. وبما أنه الممثل المحلي للداعي، فإن أي احتفال ديني أو جماعاتي لا يكون صحيحاً من غير إذنه، ويتلقى العامل عن كل احتفال يمارسه أجراً يذهب القسط الأكبر منه إلى خزانة الداعي، فيما يحتفظ هو بالباقي لتغطية نفقاته المحلية. والعامل مسؤول أيضاً عن جمع الواجبات المالية الدينية المتنوعة والهبات المخصصة للداعي. وعادة ما يُعيَّن لفترة خمس سنوات، ونادراً ما تُجدَّد فترته، بينما يفضل الداعي تنقل عماله داخل الجماعة. وتهدف هذه السياسات إلى منع العمال من تكوين أية مراكز ذات امتيازات داخل أية جماعة محددة، الأمر الذي يساعدهم في إساءة استعمال الأموال المحلية. وفي المدن الداوودية الهامة مثل بومباي وكراتشي، فإن العمال هم في أغلب الأحوال من أقارب الداعي، أو أفراد موثوقون جداً. وأقدم العمال في أفريقيا الشرقية كانوا قد أُرسلوا من غجرات إلى زنجبار مع انصرام القرن التاسع عشر تقريباً. وهناك في أفريقيا الشرقية حالياً عاملان اثنان. أحدهما يعمل عاملاً رئيسياً لأفريقيا الشرقية، ومركز عمله في ممباسا، والثاني هو عامل للجماعة الداوودية البهرة في نيروبي. يضاف إلى ذلك، أن عمال أفريقيا الشرقية، خلافاً لعمال المناطق الأخرى، غالباً ما يحتفظون بمناصبهم لفترات أطول تتجاوز أحياناً العقدين من الزمن.

أدنى المراتب في تنظيم الدعوة الداوودية هي مرتبة الملا، وهو الذي يعينه الداعي من بين الأعضاء المؤهلين في الجماعة حيث عليه أن يخدم. والملا الداوودیون كُثُر، وفي المدن الأكبر هناك أيضاً منصب والي ملا، وهو الذي يتقدم صلوات الجماعة في غياب العامل. وقد يفوض العمال بعض وظائفهم إلى الملا،

الذين لهم بعض المعرفة باللغة العربية والطقوس الإسماعيلية، ويعملون معلمين في المدارس الابتدائية لأطفال البهرة.

وتشرف إدارة مركزية يترأسها الداعي المطلق على شؤون جماعة الداووديين البهرة عبر العالم. وتتوضع المكاتب المركزية لهذا التنظيم الإداري في بدري مَهال في بومباي، حيث يوجد كبار أفراد الهرمية الخاصة بالدعوة، بمن في ذلك إخوة الداعي وأبناؤه، ومكاتبهم. ويؤدي كل داوودي يبلغ الخامسة عشرة قسم الولاية أو «الميثاق»، ويعرف أيضاً «بعهد الولاية» و«البيعة»، يتعهد فيه بالولاية للائمة الإسماعيليين الطيبيين والدعاة الداووديين، ويوافق على التقيد بالمعتقدات والممارسات الداوودية. وبناءً على ذلك، فإنه يلقن رسمياً داخل الجماعة على أنه مؤمنٌ. ويُجدَّد العهد ذاته سنوياً كل بالغ داوودي في الثامن عشر من ذي الحجة الذي يحتفل به الداووديون مثل بقية الشيعة على أنه عيد غدير خم، الذي يُعدّ يوم صيام للداووديين. ويتولى عامل كل جماعة تنفيذ أداء الميثاق، وهو ما يذكّر بعادة جرى تبنّيها في الأزمنة الفاطمية. ويتضمن النص الحالي عهداً بالطاعة العمياء للداعي المطلق. والميثاق نفسه مطلوب من كل من يرغب في التحوّل إلى المذهب الطيبي الداوودي، ومن كل منشق يرغب في إعادة قبوله في الجماعة. ويدفع الداووديون عدداً من الرسوم إلى الداعي المطلق، وهي تتضمن الخمس السنوي، الذي يدفعه بقية الشيعة أيضاً، والزكاة، إضافة إلى رسوم خاصة ببعض المناسبات مثل «حق النفس» وتفرض على أقارب الداوودي المتوفى، و«السلام» وهي تقدمة طوعية لكنها معتادة تعطى للداعي. وتُجبى هذه الرسوم، التي تمثّل مدفوعات سنوية هامة لمصلحة خزانة الداعي المركزية، على أساس محلي على أيدي العمال، مرة واحدة في السنة وخلال شهر رمضان في العادة. وقد تجري الجباية في بعض الأحيان على يد مبعوث خاص للداعي يشار إليه باسم صاحب الدعوة. وتمثّل هذه الرسوم مصدراً رئيسياً لتمويل عدد من المنظمات الخيرية ومؤسسات الجماعة المتنوعة، بما في ذلك الجامعة السيفية في سورات وفرعها في كراتشي إضافة إلى العديد من مدارس البهرة والمرافق الطيبية ومشروعات الإقراض.

ومن بين أكثر الممارسات الدينية للداووديين أهمية القيام بالحج إلى مكة

وتخصيصهم اهتماماً مساوياً لزيارة العتبات المقدسة للإمامين علي بن أبي طالب والحسين بن علي في النجف وكربلاء. كما يقيمون أيضاً حلقات تعزية أو مجالس منظمة خلال الأيام العشرة الأولى من شهر محرم، إحياءً لذكرى استشهاد الإمام الحسين. وفي هذه المناسبات يُلقي الخطب والمواعظ الداعي نفسه أو من يفوّضه من الأفراد الآخرين، ولا سيما من أفراد عائلة الداعي (قصرِ علي)، في تجمعات كبيرة للبهرة وخصوصاً في بومباي. ويؤدي الداووديون الصلوات الخمس ثلاث مرات في اليوم، في الفجر وفي منتصف النهار وبعد الغروب مباشرة في مساجدهم المنفصلة والموجودة عند كل جماعة داوودية. ويرددون أسماء أئمتهم الواحد والعشرين الظاهرين في نهاية كل صلاة. ولا يشارك الداووديون في صلاة الجماعة أيام الجمعة أو أيام الأعياد الدينية كما يفعل الشيعة الاثنا عشريون، ولا يقرأون الخطبة المخصصة لهذه المناسبات. وطبقاً لاعتقاد طيبي جرى تطويره في اليمن، فإن مثل هذه الخطب يمكن أن تلقى في ظل إمام ظاهر فقط. ولذلك فليس هناك منابر في مساجد الداووديين. وللبهرة الداووديين أيضاً بيوتهم الخاصة بالجماعة (أو جماعات خانا) وهي أماكن تجمع مخصصة للتجمعات والاحتفالات الدينية الطائفية، وتتولى إدارتها لجان من كبار البهرة يعيّنها العامل في كل جماعة. ويستخدم البهرة الداووديون شكلاً خاصاً من اللغة الغجراتية الممزوجة بكلمات عربية وأخرى فارسية قليلة، ويكتبون بالخط العربي المسمّى «لسان الدعوة».

لقد استبقى البهرة الداووديون العديد من العادات الهندوسية في احتفالاتهم بالزواج وطقوسهم الأخرى. وتُحَلّ النزاعات في الجماعة الداوودية على أيدي العمال، أو تحال إلى الداعي في بومباي. وفي مثل هذه الحالات، فإن قرارات الداعي مُلزمة لجميع الأطراف. وفي النزاعات الشرعية المتعلقة بالإسماعيلية البهرة، فإن المحاكم الهندية تطبق الآن الشريعة الإسلامية، ولا سيما في الشكل الذي وردت فيه عند القاضي النعمان في **دعائم الإسلام**، وهو المصنّف الفقهي الرئيسي لكل من الداووديين والسليمانيين الطيبيين في كل مكان من العالم. وللبهرة الإسماعيليين صيغتهم الخاصة من التقويم القمري الإسلامي، التي جرى تطويرها زمن الفاطميين، وتعتمد على حسابات فلكية من أجل تحديد بداية

الأشهر[١٢٤]. ولذلك، فإن هذا التقويم ثابت، ويختلف بهذا الشكل بيوم أو يومين عن التأريخ الإسلامي المعتاد الذي يقوم على رؤية القمر الجديد. ويتقيّد البهرة الداووديون بنموذج مميز من اللباس، وهو مزيج من إسلامي وهندي، بما في ذلك حجاب خاص (يدعى الرداء) للنساء وقبعة للرجال. ومن الخصائص العامة للجماعات الداوودية في الهند، وفي أمكنة أخرى، تأكيدهم هويتهم الثقافية وميلهم الشديد نحو الانعزال. ومع أن مثل هذه الميول الانعزالية هي في طريقها نحو الزوال، وأن الداووديين قد شهدوا في العقود الأخيرة دخول بعض الحداثة إليهم، وإن كان ذلك ضمن إطار تقليدي، إلا أنهم لا يزالون يحتفظون بكتبهم في سرية تامة، ويتصلون بالأغراب على نطاق محدود، ويحجمون عن التزاوج مع الهندوس أو مع المجموعات المسلمة الأخرى.

الجماعة السليمانية والدعوة

في غضون ذلك، كانت الدعوة الطيبية الموحدة في اليمن قد زالت لتحل محلها الدعوة السليمانية بنحو أساسي، وهي التي كان لها قلة من الأتباع في الهند. وكما سلفت الإشارة، فإن الداعي المطلق السابع والعشرين للسليمانيين، سليمان بن حسن، كان هندياً ذهب في الأصل إلى اليمن نائباً لداوود بن عجبشاه، آخر الدعاة الطيبيين الذي اعترف به كل من الداووديين والسليمانيين، وذهب سليمان، عقب ذلك، إلى الهند لتثبيت مزاعمه بمنصب الداعي للطيبيين، الذين كانوا يتألفون آنئذ من البهرة الطيبيين بنحو أساسي. وتوفي سليمان بن حسن في أحمد آباد سنة ١٠٠٥/١٥٩٧، بعدما فشل في كسب تأييد الأكثرية الساحقة للبهرة الذين كانوا قد اعترفوا بداوود بن قطبشاه داعية جديداً لهم خلال السنوات الأقدم من النزاع الداوودي - السليماني. وتجدر الإشارة إلى أن هذا النزاع قد مثَّلَ صراعاً للمصالح بين جناح الأغلبية الهندي وجناح الأقلية اليمني للطيبية الإسماعيلية. فبينما وقف الطيبيون البهرة إلى جانب داوود بن قطبشاه وخلفائه، فإن الطيبيين اليمنيين أيدوا بنحو أساسي مزاعم سليمان بن حسن الذي ابتدأ خطاً منفصلاً من الدعاة السليمانيين.

جاء بعد سليمان بن حسن ولده الأصغر، جعفر بن سليمان (١٠٠٥-١٠٥٠/١٥٩٧-١٦٤٠)، الذي كان واحداً من الدعاة الهنود الأربعة للسليمانيين، إلى جانب والده وخليفته والداعي السادس والأربعين. ومنذ تلك الفترة، أقام الدعاة السليمانيون مقر قيادتهم في اليمن، حيث كان يعيش الجرم الأعظم من السليمانيين. وخلال فترة شباب جعفر بن سليمان، صرّف صفي الدين بن محمد بن الفهد (ت. ١٠٤٢/١٦٣٣)، الذي ينتمي إلى أسرة مكرمي المتنفذة في قبيلة يام الإسماعيلية اليمنية، صرّف شؤون الدعوة السليمانية بصفته داعياً مستودعاً أو وكيلاً. وكان محمد بن الفهد المكرمي واحداً أيضاً من المؤلفين السليمانيين السباقين الذين كتبوا، انسجاماً مع الخصائص الأساسية للأدب السليماني، العديد من الأعمال في نقض مزاعم داوود بن قطبشاه والداووديين[١٢٥]. وبوفاة الداعي التاسع والعشرين، علي بن سليمان (١٠٥٠-١٠٨٨/ ١٦٤٠-١٦٧٧)، انتقل منصب داعي السليمانيين إلى إبراهيم بن محمد الفهد المكرمي (١٠٨٨-١٠٩٤/ ١٦٧٧-١٦٨٣)، وقد بقي هذا المنصب الوراثي منذ ذلك الحين في الأسرة المكرمية ذاتها، مع انقطاعات قليلة فقط. وتوالى الدعاة السليمانيون الواحد بعد الآخر في اليمن بموجب أحكام النص، دون أي نزاع على الوراثة. ولم تحدث، نتيجة ذلك، أية انقسامات في الجماعة السليمانية. وقد أقام الدعاة المكرميون مقر قيادتهم في نجران في الشمال الشرقي من اليمن. وحكم الدعاة المكرميون، الذين تلقَّوا تأييد بني يام المؤيدين لسليمان بن حسن والقضية السليمانية، مثل جلّ الإسماعيليين اليمنيين، حكموا باستقلالية على نجران من مقر إقامتهم في بدر عادة.

وخاض الدعاة السليمانيون المكرميون صراعات متكررة مع أئمة الزيدية المحليين، الذين كانوا ينتمون إلى الخط القاسمي لقاسم المنصور (ت. ١٠٢٩/ ١٦٢٠)، الذي كان قد طرد الأتراك العثمانيين من اليمن سنة ١٠٤٥/ ١٦٣٥. وفي العقود المبكرة من فترة تولي هبة الله بن إبراهيم المكرمي (١١٠٩-١١٦٠/ ١٦٩٧-١٧٤٧) لمنصب الداعي الطويلة، حصل الداعي على سيطرة على حراز من الإمام الزيدي المنصور بن المتوكل مقابل دعم سابق من الداعي للمنصور ضد

متمردين من أسرته. وقاوم المكرميون، عقب ذلك، جميع محاولات الزيديين لطردهم من تلك المنطقة. وفي منتصف القرن الثاني عشر/الثامن عشر، تغلغل بنو يام بقيادة الدعاة المكرميين في مخلاف السليماني (حلي) الملاصق للبحر الأحمر، وهو منطقة كانت آنئذ تحت سيطرة أمراء آل خيرات. وغزا الداعي الثالث والثلاثون، إسماعيل بن هبة الله (١١٦٠-١١٨٤/١٧٤٧-١٧٧٠)، حضرموت في ما بعد، أي في عام ١١٧٠/١٧٥٦.

وسعى دعاة السليمانيين من سلالة المكرميين، عقب ذلك دون جدوى، إلى محاربة القوة الناشئة للأسرة السعودية وسط شبه الجزيرة العربية. وفي منتصف القرن الثاني عشر/الثامن عشر، بدأ عهد جديد في شبه الجزيرة العربية مع انتشار الوهابية، وهي حركة دينية إصلاحية أسسها محمد بن عبد الوهاب (ت. ١٢٠٦/١٧٩٢)، رجل الدين الحنبلي السني من نجد والمعادي جداً للشيعية أيضاً. وكسب ابن عبد الوهاب حماة أقوياء في شخص محمد بن سعود (ت. ١١٧٩/١٧٦٥)، أمير الدرعية قرب الرياض، وآل سعود. وفي سنة ١١٥٧/١٧٤٤، عقد ابن سعود وابن عبد الوهاب تحالفاً كان مؤشراً على البداية الفعلية للدولة الوهابية وسط شبه الجزيرة العربية. وبحلول عام ١٢٠٢/١٧٨٨، كان خليفة ابن سعود وولده، عبد العزيز (١١٧٩-١٢١٥/١٧٦٥-١٨٠١)، قد استولى على كامل نجد، وصدّ ثلاث حملات أرسلها ضده السليمانيون. وسرعان ما وسّع السعوديون سيطرتهم على أرض في الحجاز وفي شبه الجزيرة العربية الجنوبية، ما أفزع الأتراك العثمانيين ودفعهم إلى اتخاذ إجراء عسكري ضدهم. وفي أعقاب هذه الأحداث أعاد الأتراك العثمانيون بقيادة أحمد مختار باشا، احتلالهم لليمن مجدداً سنة ١٢٨٨/١٨٧١، وقلّصوا إلى حد كبير قوة كل من أئمة الزيديين القاسميين والدعاة المكرميين السليمانيين. بل لقد طُرد الدعاة المكرميون، في الحقيقة، من حراز سنة ١٢٧٩/١٨٧٢ على يد القائد مختار باشا الذي دمَّرَ قلعتهم في عطارة، وقتل الداعي الحادي والأربعين، حسن بن إسماعيل آل شبام المكرمي (١٢٦٢-١٢٨٩/١٨٤٦-١٨٧٢). وأُكره بنو يام، في الوقت نفسه، على قبول تسوية سلمية وانسحب الدعاة، الذين جُرّدوا في تلك الآونة من قدراتهم القتالية،

منكفئين بهدوء إلى نجران. وقد آذن ذلك بنهاية الأهمية السياسية للدعاة السليمانيين من السلالة المكرمية ولأتباعهم في اليمن.

كان على الدعاة السليمانيين وجماعتهم في اليمن الصمود، عقب ذلك، في وجه الأعمال العدائية للأئمة الزيديين والسعوديين التطهيريين من وسط شبه الجزيرة العربية. وفي القرن العشرين، نهض السعوديون إلى مركز مرموق في ظل عبد العزيز الثاني (١٣١٩-١٣٧٣/١٩٠٢-١٩٥٣)، الذي أعلن نفسه، بعدما أصبح حاكم الحجاز ونجد، ملكاً على العربية السعودية عام ١٣٥١/١٩٣٢. وفي عام ١٣٥٣/١٩٣٤، دخل عبد العزيز في حرب مع اليمن بسبب نزاع حدودي، وهُزِمَ الإمام الزيدي المتوكل يحيى (١٣٢٢-١٣٦٧/١٩٠٤-١٩٤٨) بسهولة. وكانت نتيجة الهدنة التي أعقبت ذلك واتفاقية إعادة ترسيم الحدود أن ذهبت نجران، مقر إقامة المكرميين، إلى حصة العربية السعودية. وقام الداعي السليماني الخامس والأربعون الحاكم آنئذ، علي بن محسن (١٣٣١-١٣٥٥/١٩١٣-١٩٣٦)، خلال تلك السنوات العصيبة بمعالجة نزاعاته مع الملك ابن سعود والإمام يحيى بكثير من الحنكة والدبلوماسية. وحاول الداعي السابع والأربعون، شرف الدين الحسين بن أحمد المكرمي (١٣٥٧-١٣٥٨/١٩٣٨-١٩٣٩)، حماية السليمانيين اليمنيين في تلك الفترة الصعبة أيضاً، إلا أنه كان مجبراً على قضاء فترة دورته في المنصب القصيرة في العربية السعودية، وقد توفي في الطائف. وآثر الداعي السادس والأربعون، الحاج غلام حسين (١٣٥٥-١٣٥٧/١٩٣٦-١٩٣٨)، وهو هندي آخر يحتل ذلك المنصب، آثر الإقامة في ظل تلك الظروف العاصفة، في الهند. وكان غلام حسين قد زار اليمن سنة ١٣٠٣/١٨٨٥، واختاره الداعي الرابع والأربعون، علي بن هبة الله (١٣٢٣-١٣٣١/١٩٠٥-١٩١٣) سنة ١٣٢٧/١٩٠٩ ليكون رئيساً للبهرة السليمانيين. وفي عام ١٣٣٣/١٩٥١، سمّاه الداعي الخامس والأربعون خلفاً له في منصبه. وكان غلام حسين، الذي عاش ومات قرب بومباي، عالماً دينياً ومؤلفاً للعديد من الأعمال باللغتين العربية والأُوردية، بما فيها مختصر لكتاب الكرماني **راحة العقل**، كما أدخل كتاب **دعائم الإسلام** للقاضي النعمان إلى الجمهور الإسماعيلي الهندي العام

مختصراً أيضاً من خلال كتابه، **شرح المسائل**، الذي كتبه باللغتين العربية والأُوردية(١٢٦). وبعد حسام الدين الحاج غلام حسين، عادت قيادة السليمانيين إلى أسرة المكرمي. والداعي الحالي، التاسع والأربعون في السلسلة، هو سيدنا عبد الله بن محمد المكرمي الذي تولى منصبه عام ١٣٩٦/١٩٧٦.

أما المعلومات المتعلقة بالطيبيين السليمانيين من الأزمنة الحديثة فهي نزيرة للغاية. ويمكن حصر العدد الإجمالي للسليمانيين اليمنيين حالياً بحدود ٢٠٠,٠٠٠ - ٣٠٠,٠٠٠ نسمة(١٢٧)، يعيشون أساساً في المقاطعات الشمالية من اليمن وفي المنطقة الحدودية الشمالية بين اليمن والعربية السعودية. وإلى جانب بني يام في نجران، التي هي اليوم جزء من العربية السعودية، يقطن السليمانيون في حراز بين سكان جبل المغاربة وفي هوازن ولهّاب وعطّارة، إضافة إلى مقاطعة همدان في ضواحي يريم. ومنذ تسعينيات القرن الماضي، والسليمانيون في نجران يتعرضون لاضطهاد شديد على يد الحكومة السعودية. أما في اليمن، فيعيش السليمانيون بمعزل عن الزيديين وعن الداووديين الأقل أهمية أيضاً. وبقيت الجماعة السليمانية من البهرة في الهند صغيرة جداً، حيث يصل عددهم اليوم إلى حوالى ٤٠٠٠ شخص. ويعيش البهرة السليمانيون بصورة أساسية في بومباي وبارودا وأحمد آباد وحيدر آباد في دكّن. كما هناك حوالى ٥٠٠٠ سليماني في الباكستان أيضاً، ومعظمهم في السند والبنجاب.

وقد تابعت الدعوة السليمانية السير على خطى تقاليد الطيبيين اليمنيين من عصر ما بعد الفاطميين بشكل جوهري. وتشبث التنظيم الديني للسليمانيين بتنظيم الدعوة البسيط الذي جرى تطويره إبان الطور اليمني من الإسماعيلية الطيبية، بالمقابلة مع الدعوة الطيبية الداوودية الأكثر تعقيداً في الهند. يُضاف إلى ذلك أن حاجات السليمانيين اليمنيين يمكن أن تُخدم بنحو صحيح على يد تنظيم بسيط للدعوة نظراً إلى أنهم جماعة صغيرة موزعة في منطقة صغيرة إلى حد ما. ويهتم الداعي المطلق السليماني شخصياً بالمسائل الرئيسية لأتباعه، يعاونه في ذلك مساعدان يحتلان مرتبتي المأذون والمكاسر. كما أن له عدداً قليلاً من الممثلين، أو العمال، في المقاطعات السليمانية الأكثر أهمية في اليمن. ولا يستخدم الدعاة

السليمانيون، خلافاً للداووديين، ألقاباً تشريفية، لأنهم يُخاطبون باسم «سيدنا» على سبيل الاختصار. وبموجب المصطلحات الاسمية للدعوة السليمانية، فإن للداعي المطلق جزائر ثلاثاً، أو مناطق دعوة، تخضع له وهي اليمن والهند والسند (الباكستان). ويقيم الداعي نفسه، المعروف في اليمن بداعي قبائل يام، في بدر بنجران الواقعة في العربية السعودية منذ ١٩٣٦.

ويوجد للداعي السليماني في الهند، حيث يُشار إليه باسم «سيدنا صاحب»، ممثل رئيسي، أو وكيل، يُعرف باسم «المنصوب». ويقيم المنصوب تقليدياً في بارودا، مقر قيادة الدعوة المركزية في الهند حتى وقت قريب. ويقع مركز الدعوة السليمانية اليوم في بومباي في الهند. وتمتلك الدعوة السليمانية في بارودا وبومباي وحيدر آباد، مجموعات هامة من المخطوطات الإسماعيلية. وكان المنصوب في الهند يتولى، حتى زمن قريب، إدارة شؤون السليمانيين في باكستان، لكن ثمة منصوب مستقل مُعين لباكستان اليوم. وهناك في بعض الأحيان، كما هي الحال في العقود الأخيرة، منصوبان في وقت واحد في الهند يُقيمان في بومباي وحيدر آباد. وإذا ما اختار الداعي شخصاً ما لمنصب المنصوب، فإنه يُسمّى المنصوب المطلق، وعند تولّيه منصبه فعلياً فإنه يُدعى بالمنصوب المستقل (أو المنفرد). ولا توجد رتبة شيخ في هرمية الدعوة السليمانية في الهند، بل إن المنصوبين يتلقّون مساعدة من العمال أساسية، وهؤلاء هم الملا عموماً، الذين يقيمون بين مختلف جماعات البهرة السليمانية. ويتولى هؤلاء الموظفون الأدنى مرتبة القيام بصلوات الجماعة، وتأدية الاحتفالات الدينية، وجمع الواجبات المالية المتنوعة للداعي.

اللغة الرسمية للسليمانية في الهند هي الأُوردية، وهي اللغة التي تستخدمها الأكثرية الساحقة من مسلمي الهند وباكستان عموماً. ويُلقي البهرة السليمانيون مواعظهم وخطبهم الدينية باللغة الأُوردية أيضاً. من جهة أخرى، فإن العربية هي اللغة المستخدمة في المراسلات بين البهرة السليمانيين وبين داعيتهم. وتجري تلاوة الرسائل الرسمية للداعي المطلق علناً ويترجمها المنصوب للسليمانيين البهرة، ويطلق على مثل هذه الرسائل الرسمية للداعي اسم المشرّفات.

والسليمانيون متشددون أيضاً في رعاية كتبهم بسرية. أما الأدب الإسماعيلي الذي أُنتج في فترة ما قبل العهد الفاطمي وفي الفترة الفاطمية، وكذلك ما أنتجه الإسماعيليون المستعليون الطيبيون حتى زمن الانقسام الداوودي - السليماني، فهو مقبول كله لدى كل من هاتين الفرقتين الرئيسيتين من الإسماعيلية الطيبية. وبعد الانقسام، أنتج الداووديون والسليمانيون أدبهم الخاص المستقل والمخصص بنحو رئيسي لقضايا جدلية ومزاعم أو مزاعم مضادة لدعاة متنوعين(١٢٨). ويختلف الداووديون والسليمانيون، الذين ينتمون إلى المعتقدات الدينية والتراث المستعلي الطيبي نفسيهما، في ما يتعلق بخطهم من الدعاة بنحو أساسي. وهناك اختلافات دينية قليلة بين هاتين المجموعتين الرئيسيتين من الطيبية. وكلتا الجماعتين تعدّان كتاب القاضي النعمان دعائم الإسلام، مرجعيتهما الرئيسية في المسائل الفقهية. لكن، وفي ما يتعلق بالعادات والممارسات الاجتماعية، فإن السليمانيين اليمنيين ذوي الأصول العربية مميزون بوضوح عن البهرة الداووديين لجنوب آسيا الذين تأثروا بالعديد من التقاليد الهندوسية.

وتمتعت الجماعة السليمانية في اليمن بدرجة كبيرة من التماسك، الذي كان في جزء منه من وحي حقيقة أن الدعوة السليمانية كانت استمراراً مباشراً للدعوة الطيبية من العهد ما بعد الفاطمي، وفي الجزء الآخر منه أملته الظروف المحلية للسليمانيين، وهي أنهم كثيراً ما كانوا تحت سيطرة أعدائهم من الزيديين وغيرهم. في ظل هذه الظروف، منح السليمانيون اليمنيون تأييدهم الكامل لدعاتهم المكرمين، موطدين أنفسهم في قوة مقاتلة ذات أثر فعّال، ومتجنبين الانشقاقات والنزاعات الداخلية. وفي الهند، كانت جماعة البهرة السليمانيين الصغيرة والمتناثرة، كما في حالة بقية الإسماعيليين، قد خضعت لأعمال اضطهاد متكررة، كثيراً ما نجم عنها تحوّل جماعي للإسماعيليين إلى السنية. وواجه البهرة السليمانيون الأعمال العدائية التي فرضتها الجماعة الهندية من الداووديين الأكبر عدداً في جنوب آسيا. من جهة أخرى، فإن السليمانيين الهنود وبنحو مشابه لإخوتهم في الدين اليمنيين، لم يشهدوا أية صراعات داخلية. وفي ظل هذه الوقائع، كان البهرة السليمانيون ميالين باطراد إلى إقامة علاقات حميمة مع

الجماعات المسلمة الأخرى، علاقات قد تقلل من مصاعبهم الاجتماعية باعتبارهم إحدى المجموعات المسلمة الأصغر حجماً في الهند. وهذا يفسر السبب الذي دفع بالبهرة السليمانيين بمرور الوقت، وبالمقابلة مع الداووديين، إلى تطوير صلات قربى أوثق بالمسلمين الآخرين في ما يتعلق باللغة واللباس والسلوك. ولم يُقدم البهرة السليمانيون على تبنّي الأوردية بدلاً من الغجراتية الخاصة التي استعملها الداووديون فحسب، بل إنهم تخلّوا أيضاً عن عمامة البهرة الغجراتيين ولباسهم، وأخذوا يتزاوجون مع المسلمين السنة. كما لا يخضع السليمانيون للسيطرة المركزية الصارمة لداعيتهم ومنصوبيه، وكانوا على استعداد دائم للجوء إلى قضاة المحاكم المدنية في الهند.

وبالجملة، فيما بقي السليمانيون العرب من اليمن تقليديين إلى حد ما في طرائقهم ونظرتهم إلى الأمور، نجد أن السليمانيين البهرة من جنوب آسيا أصبحوا يمثلون جماعة تقدمية توافق على التغيير الاجتماعي وتشجيع التعليم العلماني الحديث. ولذلك، فليس من المدهش أن جماعة السليمانية البهرة الصغيرة قد أنتجت، قياساً بحجمها، عدداً هاماً من الرجال البارزين، بمن فيهم أول محام مسلم في الهند، بدر الدين طيبجي. وكان المرحوم آصف أ.أ. فيضي، المرجعية العصرية الرائدة في الفقه الإسماعيلي، شخصاً بارزاً آخر من البهرة السليمانيين. وبالفعل، فإن أفراداً عديدين من أسرة طيبجي - فيضي من بومباي قد ميّزوا أنفسهم في مهن شرعية وغيرها، بينما كانت سيدات الأسرة ذاتها من البهرة السليمانيين من بين أقدم المسلمات الهنديات اللواتي نزعن البرقع، أو الحجاب الخاص الذي ترتديه النساء المسلمات[١٢٩].

حواشي الفصل الخامس

١. أيمن ف. السيد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي** (القاهرة، ١٩٧٤)، ص. ٩٩-٢١٩

٢. انظر ابن خلكان، **وفيات**، م٣، ص. ٤٣١-٤٣٦، حسين، **في أدب**، ص. ٣٤٨-٣٥٤، السيد، **مصادر**، ص. ١٠٨-١١٠، هارتويغ درنبورغ، **عمارة اليمني**... (باريس، ١٨٩٧-١٩٠٤)، ٣ مجلدات تضمّنت ديوان عمارة ومذكراته.

٣. انظر وصف لأعمال إدريس عند إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٧٧-٨٢، بوناوالا، ص. ١٦٩-١٧٥، ودفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٢٠-١٢١،

٤. قطب الدين سليمانجي برهانبوري، **منتزع الأخبار في أخبار الدعاة الأخيار**، م٢، تح. جزئي سامر طرابلسي (بيروت، ١٩٩٩).

٥. محمد علي بن ملا جيوابهائي رامبوري، **مواسم بهار في أخبار الطاهرين الأخيار** (بومباي، ١٨٨٤ -١٨٩٣)، ٣ مجلدات. انظر إيفانوف، **المرشد**، ص. ٧٦، **والأدب الإسماعيلي**، ص. ٩٦، وبوناوالا، ص. ٢٢٩.

٦. انظر سوثباي، **النقود والميداليات التاريخية وأوراق النقد**، كتالوج ل ن، ٤٢٢٩ «نزار» (لندن، ١٩٩٤) ص. ٣٦-٣٧.

٧. حول النزاع على خلافة المستنصر وثورة نزار، انظر المستنصر، **السجلات**، ص. ١٠٩-١١٨؛ إدريس، **عيون الأخبار**، م٧، ص. ١٩٩-٢٠٠؛ ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٢٨؛ ابن ميسر، **أخبار**، ٥٩-٦٣؛ ابن الأثير، **الكامل**، ١٠-٨٢؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٦، ص. ٤٤٣ وما بعدها؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٤٢٢، ٤٢٣، **واتعاظ**، م٣، ص. ١١-١٦؛ زاهد علي، **تاريخ**، م١، ص. ٣٢٤؛ جب، «نزار بن المستنصر»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨ ص. ٨٣.

٨. إضافة إلى المصادر المذكورة في الحاشية السابقة، انظر حول خلافة المستعلي، ابن خلكان، **وفيات**، م١، ص. ١٧٨-١٨٠؛ حسن، **تاريخ**، ص ١٧١-١٧٣؛ سرور، **مصر**، ص ٨٧، **وبلاد الشام**، ص. ٦٤، **وسياسة**، ص ١٥٥؛ جب، «المستعلي بالله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧، ص. ٧٢٥.

٩. عمارة، تاريخ اليمن، في كاي، **اليمن**، ص. ٢٨ وما بعدها؛ الهمداني، **الصليحيون**، ص. ١٤٢وما بعدها؛ سرور، **جزيرة العرب**، ص. ٨٨ وما بعدها.

١٠. حول عهد الآمر انظر، إضافة إلى المصادر المذكورة أعلاه، **مجموعة الوثائق الفاطمية**، تح. الشيال، ص. ١٨١ وما بعدها، **والتعليقات**، ص. ٣٧-٤٦، ١٤٠-١٤٣؛ ابن المأمون البطائحي، **نصوص من أخبار مصر**، تح. أيمن ف. السيد (القاهرة، ١٩٨٣)، ص. ٣-١٠٥ ؛ شتيرن «الآمر بأحكام الله»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٤٤٠؛ س. سجادي، «الآمر» في *GIE*، م٢، ص. ١٩٧-١٩٨.

١١. حول الأفضل انظر، إضافة إلى ما سبق ذكره من مصادر، ابن الصيرفي، **الإشارة**، في

BIFAO، ٢٥(١٩٢٤)، ص. ٥٢-٥٦؛ حسين، في أدب، ص ١٧٩وما بعدها؛ دادويان، **الأرمن الفاطميون**، ص. ١٢٧-١٣٩؛ وايت «الأفضل بن بدر الجمالي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٢١٥-٢١٦؛ سجادي «الأفضل بن بدر الجمالي»، *GIE*، م٩، ص. ٥١٠-٥١٣.

١٢. ابن الصيرفي، **الإشارة**، ص. ٤٩-٥٢؛المناوي، **الوزارة**، ص. ٢٧٢-٢٧٥؛ دنلوب، «البطائحي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٠٩١-١٠٩٢.

١٣. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ٩٩، ١٠١؛ هدجسون، **نظام**، ص. ٦٩-٧٢.

١٤. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ٩٩-١٠١؛ المقريزي، **اتعاظ**، م٣، ص. ٨٤-٨٧.

١٥. **الهداية الآمرية**، تح. فيضي، ص ٣-٢٦؛ المجدوع. **فهرست**، ص ١١٦، ٢٦٠؛ إيفانوف، **المرشد**، ص ٥٠، **والأدب الإسماعيلي**، ص. ٤٩؛ بوناوالا، ١٣٠-١٣١؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٠٩-١١٠.

١٦. **الهداية الآمرية**، ص. ٢١.

١٧. المصدر السابق، ص. ١٠-٢٤.

١٨. رسالة، **إيقاع صواعق الإرغام**، ظهرت كملحق في نص منشور لـ **الهداية الآمرية**، ص. ٢٧-٣٩؛ المجدوع، **فهرست**، ص. ٢٨٠-٢٨٤؛ شتيرن، «رسالة الإمام الخليفة الآمر،» ص ٣٠-٣١، بوناوالا، ص ١٣١.

١٩. إدريس، **عيون**، م ٧، ص. ٥٠.

٢٠. هذا السجل محفوظ في مجموع التربية للحارثي، وفي **عيون الأخبار**، م٧، ص. ٢٥٣-٢٥٦، وعند عمارة، **تاريخ**، ص ١٠٠-١٠٢.

٢١. ابن ميسر، **أخبار**، ص ١٠٩-١١٠.

٢٢. حول ولاية الآمر ونشأة الطيبية انظر مقالة شتيرن في *Oriens*، ٤(١٩٥١)، ص. ١٩٣وما بعدها. وسنشير إليها بعد الآن باسم «ولاية».

٢٣. ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ٢٤٠-٢٤١

٢٤. ابن ميسر، **أخبار**، ص ١١٣.

٢٥. شتيرن، **سجل فاطمي لعام ٥٢٤/ ١١٣٠**، *BSOAS*، ٢٣(١٩٦٠)، ص. ٤٤٦-٤٥٥؛ وكتابه **السجلات الفاطمية وثائق أصلية من ديوان الإنشاء الفاطمي** (لندن، ١٩٦٤)، ص. ٣٥ وما بعدها.

٢٦. سوفير ولين - بول، «اسم الإمام الثاني عشر على نقود مصرية»، *JRAS*، NS، ٧(١٨٧٥)، ص ١٤٠-١٥١؛ ب، بالوغ، «٤ دنانير من عهد الخليفة المنتظر لأمر الله (٥٢٥-٥٢٦هـ)»، مجلة معهد مصر، ٣٣ (١٩٥٠-١٩٥١) ص ٣٧٥-٣٧٨؛ ج، مايلز، نقود فاطمية في مجموعة متحف الجامعة، فيلادلفيا (نيويورك، ١٩٥١) ص ٤٤- ٤٥.

٢٧. المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٣٥٧، ٤٩٠.

٢٨. حول فترة حكم الحافظ المضطربة انظر، إضافة إلى المصادر العامة الواردة أعلاه، ابن ظافر،

أخبار ص ٩٤-١٠١؛ المناوي، **الوزارة**، ص. ٢٧٦-٢٨١؛ حسن، **تاريخ**، ص. ١٧٦-٢٤٨؛ مقالة كنرد حول الفاطميين والبوريين في *REI*، ٣٥(١٩٦٧)، ص ١٠٣-١١٧؛ شتيرن، «الأفضل كتيفات»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٢١٦؛سجادي، «الأفضل كتيفات»، *GIE*، م٩، ص. ٥٢١؛ ماجد، «الحافظ»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٥٤-٥٥.

٢٩. القلقشندي، **صبح**، م٩، ص. ٢٩١-٢٩٧؛ شتيرن «ولاية،» ص ٢٠٧.

٣٠. القلقشندي، **صبح**، م٦، ص. ٤٥٠، م٧، ص. ١٠٨، م٨، ص. ٣٤٤؛ شتيرن، **سجلات فاطمية**، ص. ٥٩.

٣١. القلقشندي، **صبح**، م٩، ص ٣٧٧-٣٧٩.

٣٢. حول بهرام انظر القلقشندي، **صبح**، م٦، ص. ٤٥٨-٤٦٣، م٨، ص. ٢٦٠-٢٦٢، م١٣، ص. ٣٢٥-٣٢٦؛ومقالة كنرد في *AIEO*، ١٢(١٩٥٤)، ص ٨٤-١١٣؛ وفي كتابه **متفرقات شرقية**، ومقالته «بهرام» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٩٣٩؛ دادويان، **الأرمن الفاطميون**، ص. ٩٠- ١٠٢، ١٨٣-١٨٦.

٣٣. كنرد، «ابن مصال»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٨٦٨.

٣٤. حول عهود آخر ثلاثة خلفاء فاطميين وسقوط دولتهم انظر، إضافة إلى المصادر العامة الوارد ذكرها أعلاه، ابن منقذ، **كتاب الاعتبار**، تح. ف. حتي (برنستون، ١٩٣٠)، ص. ٦-٣٣؛ بيانكيه، «الظافر،» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١١، ص. ٣٨٢-٣٨٣؛ ج وايت، «العاضد»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٩٦-١٩٧.

٣٥. ابن خلكان، **وفيات**، م٣، ص ٤١٦-٤١٩؛ ن. إيليسييف، **نور الدين، أمير سورية المسلم والصليبيون** (دمشق، ١٩٦٧)، م٢، ص. ٤٧٤ وما بعدها؛ ج. وايت، «العادل بن سلار»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٩٨.

٣٦. بيكر وشتيرن، «عباس بن أبي الفتوح»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٩.

٣٧. حول الطلائعي وولده وخليفته رُزيك انظر **مجموعة الوثائق**، تح. الشيال، من ٣٣٥-٣٥٣؛ شتيرن، **سجلات فاطمية**، ص. ٧٠-٧٩؛ ابن خلكان، **وفيات**، م٢، ص. ٥٢٦-٥٣٠؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٧، ص. ١٩٣ وما بعدها؛ «الطلائعي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ١٤٩-١٥١، «رزيك بن الطلائعي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٦٥٣-٦٥٤.

٣٨. حول شاور وضرغام، انظر، إضافة إلى المصادر المذكورة أعلاه، كنرد، «ضرغام»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢- م٢، ص ٣١٧-٣١٩؛ وايت، «شاور»، **الموسوعة الإسلامية**، ط١، م٤، ص ٣٣٩- ٣٤٠؛ ريتشاردز، «شاور»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص ٣٧٢-٣٧٣.

٣٩. حول العلاقات الصليبية - الفاطمية، انظر شلومبيرغر، **حملة الملك أموري على مصر** (باريس، ١٩٠٦)؛ كروسيت، **تاريخ الصليبيين** (باريس، ١٩٣٤-١٩٣٦)، م٢،

ص. ٤٣٦-٤٥٨، ٤٧٨-٥٥١؛ رونسمان، **تاريخ الصليبيين** (كامبردج، ١٩٥١-١٩٥٤)، م٢، ص. ٣٦٢-٤٠٠، وغيرها.

٤٠. رواية هذه السفارة وردت عند وليم الصوري، **تاريخ**، الكتاب ١٩، الفصل ١٨-١٩، من٨٨٧-٨٨٩.

٤١. حول شيركوه وصلاح الدين انظر، إضافة إلى المصادر العامة السابقة، جب، «نشأة صلاح الدين» في **تاريخ الصليبيين**، م١، ص. ٥٦٣-٥٨٩؛ «المصادر العربية حول حياة صلاح الدين»، *Speculum*، ٢٥(١٩٥٠)، ص ٥٨-٧٢؛ لين- بول، **صلاح الدين وسقوط مملكة القدس** (لندن، ١٨٩٨)؛إهرنكروتز، **صلاح الدين** (ألباني، ١٩٧٢)؛ ليونز وجاكسون، **صلاح الدين: سياسة الحرب المقدسة** (كامبردج، ١٩٨٠)، ص. ٣١- ٥٧؛ وايت، «شيركوه»، **الموسوعة الإسلامية**، م٤، ص. ٣٨١ -٣٨٢؛ ريتشاردز، «شيركوه»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٤٨٦-٤٨٧، «صلاح الدين»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٩١٠-٩١٤.

٤٢. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١١٨، ١٢٠، ١٣٢ وغيرها؛ المقريزي، **الخطط**، م١، ص ٣٩١.

٤٣. باولا ساندرز، «تبني الماضي: غدير خم ونشأة الكتابة التاريخية الحافظية . . .»، **دراسات إسلامية**، ٧٥(١٩٩٢)، ص. ٨١-١٠٤، القصيدة الشافية من تأليف شاعر حافظي في الأصل، ثم راجعها شاعر نزاري، انظر سامي مكارم، مح. (بيروت، ١٩٦٦)؛ وانظر ما كتبه مادلونغ حول ذلك في *ZDMG*، ١١٨(١٩٦٨)، ص. ٤٢٣-٤٢٧، وفي ***Oriens***، ٢٣-٢٤(١٩٧٤)، ص. ٥١٧-٥١٨.

٤٤. حول الثورات الموالية للفاطميين بعد سقوطهم، انظر كازانوفا، **دراسة البعثة الفرنسية الآثارية في القاهرة**، ٦(١٨٩٧)، ص. ٤١٥-٤٤٥

٤٥. ابن الأثير، **الكامل**، م١١، ص. ١٤٩؛ ابن واصل، **مفرج الكروب**، تح. الشيال (القاهرة، ١٩٥٣- ١٩٦٠)، م١، ص. ٢٣٦، ٢٤٤-٢٤٧؛ المقريزي، **السلوك لمعرفة الدول والملوك**، تح. م. عطا (بيروت، ١٩٩٧)، م١، ص. ١٦٢؛ابن تغري بردي، **النجوم**، م٦، ص. ٧٠-٧٣؛ إيليسيف، **نور الدين**، م٢، ص. ٦٨٨-٦٩١.

٤٦. ابن الأثير، **الكامل**، م١١، ص. ١٥٦؛ ابن الدواداري، **كنز**، م ٧، ص. ٥٨؛ المقريزي، **السلوك**، م١، ص. ١٦٧.

٤٧. المقريزي، **الخطط**، م١، ص. ٢٣٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٦، ص. ٧٨.

٤٨. ابن الأثير، **الكامل**، م١٢، ص ٩-١٠؛ المقريزي، **السلوك**، م١، ص ١٩٩- ٢١٤ وغيرها.

٤٩. المقريزي، **اتعاظ**، م٣، ص ٣٤٧، و**السلوك**، م١، ص. ٢٨٤.

٥٠. ابن الدواداري، **كنز**، م ٧، ص ٣٦٣.

٥١. المقريزي، **السلوك**، م ١، ص ٢٨٥.

٥٢. شتيرن، «ولاية»، ص ٢١١.

٥٣. عمارة، **تاريخ**، ص ٤٨-٥٩؛ ابن المجاور، **المستبصر**، تح. أو. لو فجرين (ليون، ١٩٥١-١٩٥٤)، م١، ص ١٢١- ١٢٧؛ إدريس، **عيون**، م ٧، ص. ٢٧١-٢٧٨.

٥٤. حول تاريخ اليمن بعنوان **الكفاية والإعلام في من ولي اليمن** للخزرجي، انظر كاي، **اليمن**، ص ٢٦٦- ٢٧٨؛ الخزرجي، **العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية**، تح. وتر. ريدهاوس (ليدن - لندن، ١٩٠٦- ١٩٠٨)، م ١، ص ١٨- ٢٣؛ ج سميث، **الأيوبيون والرسوليون الأوائل في اليمن** (لندن، ١٩٧٤- ١٩٧٨)، م ٢ ص ٦٣- ٦٧.

٥٥. سي.ل. جيدس، «بلال بن جرير المحمدي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ١، ص ١٢١٤.

٥٦. حول تعيين الزريعيين دعاة في اليمن، انظر عمارة، **تاريخ**، ص ٥٠، ٥٥؛ عبد الله الطيب، **تاريخ ثغر عدن**، تح. لو فجرين؛ **نصوص عربية**، م ٢، ص ٣٢، ٢١٦ وما بعدها؛ يحيى بن الحسين، **غاية الأماني في أخبار القطر اليماني**، تح. سعيد عاشور (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ٢٩٧؛ م. عبد الله، مح.، **دراسات في تاريخ شبه الجزيرة العربية**، I؛ **مصادر في التاريخ** (الرياض، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٥١- ٦١.

٥٧. انظر عمارة، **تاريخ**، ص ٢٧؛ ن.م. لوبك، «بعض الدنانير غير المنشورة من العصرين الصليحي والزريعي» في كتابه **النقد وتاريخ العالم الإسلامي**، تح. كريب (ألدرشوت، ١٩٩٠) مقالة٣.

٥٨. كاي، **اليمن**، ص ٢٧٤ وما بعدها؛ أبو مخرمة عبد الله الطيب، **تاريخ في نصوص عربية**، تح. لوفجرين، م ٢، ص ٤١ -٤٣.

٥٩. حول الهمدانيين انظر كاي، **اليمن**، ص ٢٣٠، ٢٩٤- ٢٩٩؛ الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، م١ ص ١٣ -٢٢؛ شتيرن، «ولاية» ص ٢٣١- ٢٥٣؛ الهمداني، «الداعي حاتم»، ص ٢٥٩ - ٢٨٠؛ سميث، **الأيوبيون**، م ٢، ص ٦٨ - ٧٥؛ جيدس، «الهمدانيون»، **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٣، ص ١٢٥.

٦٠. يحيى بن الحسين، **غاية الأماني**، ص ٢٧٩ - ٢٨٥.

٦١. المصدر السابق، ص ٣٠١ - ٣٠٣.

٦٢. روى الحادثة إدريس في **عيون**، م ٧، ص ٣٠٤ - ٣٠٥؛ وعند شتيرن، «ولاية»، ص ٢٥٢- ٢٥٣.

٦٣. نجد وصفاً للأعمال العدائية بين الداعي حاتم والهمدانيين عند إدريس في كتابه المخطوط، **نزهة الأفكار**، م ١، وردت عند الخزرجي وأوردها شتيرن، «ولاية»، ص ٢٥٣؛ وفي **غاية الأماني**، ص ٣١٧.

٦٤. رفض محمد بن سبأ الزريعي مساعدة علي بن مهدي للاستيلاء على زبيد سنة ٥٤٩ هـ. انظر عمارة، **تاريخ**، ص ٩٥.

٦٥. عمارة، **تاريخ**، ص ٩٦ وما بعدها؛ **غاية الأمان** ص ٣١٩؛ سميث، **الأيوبيون**، م ٢، ص ٦٠ - ٦٢.

٦٦. بدر الدين محمد اليامي، كتاب **السمط الغالي الثمن**، تح. سميث في **الأيوبيون**، م ١، ص ١٥ وما بعدها؛ الخزرجي، **العقود**، م ١، ص ٢٠- ٢٥.

٦٧. رسالة «تحفة المرتاد» نجدها عند شتروتمان، **نصوص عرفانية إسماعيلية**، ص ١٥٩ - ١٧٠.

٦٨. حول الوجود الغامض لجماعة طيبية معزولة في مصر الذي ورد عند مؤرخ سوري من القرن ٦/ ١٢، انظر كاهن، «البستان الجامع» في مجلة دراسات شرقية، ٧-٨، (١٩٣٧- ١٩٣٨)، ص ١٢١-١٢٢ سنشير إليها بعد الآن بـ«البستان»؛ شتيرن، «ولاية» ص ١٩٨.

٦٩. وردت عند شتيرن، «ولاية»، ص ١٩٨.

٧٠. **البستان**، ص ١٢١ - ١٢٢.

٧١. إدريس، **عيون**، م ٧، ص ٢٤٧ - ٢٧١؛ شتيرن، «ولاية»، ص ٢٣٢؛ الهمداني، «عقائد وتاريخ»، ص ٤١ وما بعدها؛ زاهد علي، **تاريخ**، م ٢، ص ٢٥- ٢٨.

٧٢. طبقاً لأسطورة معروفة عند الطيبيين، فإن الطيب قد عاش في مقاطعة المغرب النائية. انظر شتيرن، «ولاية»، ص ٢٠١-٢٠٢.

٧٣. إدريس، **عيون**، م ٧، ص ٢٤٨، ٢٦١.

٧٤. الفقرة ذات الصلة من غاية المواليد، عند إيفانوف، **نشأة**، ص ٣٧-٣٨.

٧٥. إدريس، **عيون**، م ٧، ص ٢٥٨- ٢٦١.

٧٦. المصدر السابق، ص ٢٧٠ -٢٧١.

٧٧. عمارة، **تاريخ**، ص ١٠٠.

٧٨. همداني، «داعي حاتم»، ص ٢٦٢-٢٦٣.

٧٩. شهادة الخطاب وإدريس حول هذا التعيين وردت عند شتيرن، «ولاية»، ص ٢٢١-٢٢٧؛ همداني، «داعي حاتم»، ص. ٢٧١.

٨٠. عمارة، **تاريخ**، ص ٤٢-٤٨-٩٩؛ كاي، ص ٢٩٧-٢٩٩؛ شتيرن، «ولاية»، ص ٢١٤-٢٢٣؛ الهمداني، **الصليحيون**، ص ١٦٨- ١٧٤.

٨١. المجتزآت ذات الصلة من **تحفة القلوب ونزهة الأفكار** نجدها عند شتيرن، «ولاية»، ص ٢٣٣-٢٤٣؛ وهمداني، «داعي حاتم»، ص ٢٨٦- ٢٩٤.

٨٢. نجد نص هذه الشهادة في إدريس، **عيون**، م ٧، ص ٢٧٩ -٢٩٤، وعند الهمداني، **الصليحيون**، ص ٣٢٣-٣٣٠.

٨٣. من مصادر تاريخ الدعوة الطيبية في اليمن، **تحفة القلوب**، مخطوط لحاتم بن إبراهيم **ونزهة الأفكار**، مخطوط لإدريس. انظر المجدوع، **فهرست**، ص ١٣٠، ٢٠١؛ برهانبوري، **المنتزع**، ص ٦٩- ٧٤؛ وكذلك **داعي حاتم**، ص ٢٥٩، ٢٧١؛ وإيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ٥٢؛ بوناوالا، ص ١٣٧- ١٣٩، وزاهد علي.

٨٤. حول الخطاب انظر الحامدي، **كنز الولد**، ص ١٠٠، ١٠٦-١٠٨؛ شتيرن، «ولاية» ص ٢٤٤-٢٤٩؛ **وغاية الأماني** ليحيى بن الحسين، **والفهرست** للمجدوع، **والصليحيون**

للهمداني، والأدب الإسماعيلي لإيفانوف، وببليوغرافيا لبوناوالا، والسلطان الخطاب لبوناوالا، (بيروت، ١٩٩٩)

٨٥. شتيرن، «ولاية»، ص ٢٢٧، بوناوالا، السلطان الخطاب، ص ١٦٢- ١٦٤.

٨٦. حول إبراهيم الحامدي انظر، المجدوع، ص ٢٣٧، وما بعدها؛ برهانبوري، ص ٧٤؛ محمد علي، مواسم، م ٣ ص ٥٠؛ الهمداني، الصليحيون، ص ٢٧٠- ٢٧٣؛ إيفانوف، الأدب، ص ٥٢-٥٤؛ بوناوالا، ص ١٤١-١٤٣؛ مادلونغ، «الحامدي»، الموسوعة الإسلامية، ط ٢، ص ١٣٤.

٨٧. حول حاتم بن ابراهيم، نزهة الأفكار لإدريس (عند همداني، «داعي حاتم» ص. ٢٨٧-٢٩٨). عمارة، تاريخ، ص ١٠٢؛ يحيى بن الحسين، غاية الأماني، ص ٣٢٠؛ والمجدوع، صفحات كثيرة؛ والمنتزع، ص ٧٥، ٨٢؛ والصليحيون، ص ٢٧٣-٢٧٩؛ شتيرن، «ولاية»، ص ٢١٥-٢٢٨؛ ومقالة عباس همداني عن الجماعة الطيبية في اليمن في مجلة دراسات عربية، ٧ (١٩٨٥)، ص ١٥١-١٦٠؛ مادلونغ، «الحامدي»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م ٣ ص ١٣٤.

٨٨. نزهة الأفكار، عند همداني، «داعي حاتم»، ص ٢٩٠؛ إيرفن، «حراز»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م ٣ ص ١٧٨.

٨٩. ورد بعض هذه الأشعار عند شتيرن، «ولاية»، ص ٢٣١- ٢٥٤؛ المجدوع، الفهرست، أورد معلومات حول محمد بن طاهر؛ إيفانوف، الأدب، ص ٥٤- ٦١؛ بوناوالا، ببليوغرافيا، ص ١٤٣-١٥٠.

٩٠. حول علي بن الوليد انظر البهروجي، كتاب الأزهار، م ١، ص ١٥٦-١٦١، ومقالته «علي بن محمد بن جعفر،» الموسوعة الإسلامية، ط ٢، م ١٢، الملحق ص ٦٢.

٩١. علي بن محمد، تاج العقائد، تح.ع. تامر (بيروت، ١٩٦٧)؛ كتاب الذخيرة، تح. محمد الأعظمي (بيروت، ١٩٧١)؛ جلاء العقول، تح. عادل عوا، منتخبات إسماعيلية، ص ٨٩-١٥٣؛ الإيضاح والتبيين، تح. شتروتمان في العرفان الإسماعيلي، ص ١٣٧-١٥٨؛ دفتري، الأدب، ص ١١٨- ١١٩.

٩٢. حول علي بن حنظلة، البهروجي، كتاب الأزهار، م ١، ص ١٩٥، ٢٤٧؛ المجدوع، ص ١٩٦، ٢٦٩؛ برهانبوري، المنتزع، ص. ٩٢ -٩٤؛ الهمداني، «تاريخ وعقائد» ص ٥٥؛ والصليحيون، ص ٢٩١-٢٩٧؛ إيفانوف، الأدب، ص. ٧٤؛ بوناوالا، ص ١٦٢؛ «وعلي بن حنظلة بن أبي سالم»، الموسوعة الإسلامية، ط ٢، م١٢، الملحق، ص ٦١.

٩٣. نشر كوربان هذه الرسالة في ثلاث رسائل إسماعيلية، ص ٩٩- ١٣٠؛ البهروجي، الأزهار، م ١، ص ١٩٥، ٢٤٨؛ المجدوع، ص ٩٨، ١٤٩-١٥٣، ٢٠٧-٢٢٣؛ المنتزع، ص ٩٥- ١٠٦؛ الهمداني، «تاريخ وعقائد»، ص ٥٧- ٦١؛ إيفانوف، الأدب، ص ٧٥؛ بوناوالا، ص ١٦٣- ١٦٥.

٩٤. حول الحياة العملية لهذا الداعي انظر برهانبوري، **المنتزع**، ص ١٠٦-١٦٦.

٩٥. حول إدريس وأعماله، البهروجي، **الأزهار**، م١، ص ١٨٨-٢٥٠؛ المجدوع، صفحات كثيرة؛ **المنتزع**، ص ١١٦-١٧٥؛ الهمداني، «تاريخ وعقائد»، ص ١-٢٦، ١٢٧ وما بعدها؛ زاهر علي، **تاريخ**، م ٢، ص ٧٧؛ سيد، **مصادر**، ص ١٨٠-١٨٣؛ إيفانوف، **المرشد**، ص ٦٢-٦٥، و**الأدب**، ص ٧٧-٨٢؛ بوناوالا، ص ١٦٩-١٧٥، ومقالته «إدريس بن الحسن»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ١٢ الملحق، ص ٢٠٧.

٩٦. حول تفاصيل نظام الحقائق للطيبيين، انظر الحامدي، **كنز الولد**، ورسالته **الابتداء والانتهاء**، ورسالة علي بن الوليد، **لب المعارف**، ورسالة **المبدأ والمعاد**؛ وقد لخص شتروتمان معظم هذه الرسائل في **العرفان الإسماعيلي**، ص ٤-١٣٦؛ كما لخص إدريس في **زهر المعاني**، معظم أعمال الحامدي؛ وكذلك فعل الهمداني في «تاريخ وعقائد»، ص. ١٣٧-٢٥٣؛ كوربان، **الزمن الدوري والعرفان الإسماعيلي**، ص ٣٧- ٥٨، ٦٥ وما بعدها؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص ١٣٢، ١٣٥؛ هـ. **في الأفكار الدينية والفلسفية للإسماعيلية الفاطمية** (تونس، ١٩٧٨)، ص ١٠٩ - ١٣٨؛ وانظر أعمال دوسميت في دفتري، **الأدب**، ص ٣٨٨- ٣٩٠.

٩٧. الحامدي، **كنز الولد**، ص. ٦٦، ٦٨، ٧٨ وما بعدها.

٩٨. كوربان، **الزمن الدوري**، ص ٢٠- ٣٩؛ الشهرستاني، **الملل**، تح. الوكيل، م ٢. ص ٣٩ -٤١.

٩٩. كوربان، **الزمن الدوري**، ص ٤٧- ٤٨.

١٠٠. الكرماني، **راحة العقل**، ص ٢٢٤- ٢٢٥.

١٠١. الهمداني، «تاريخ وعقائد»، ص ٢٣٦- ٢٤٣؛ ع. همداني، «داعي حاتم»، ص ٢٧٥ وما بعدها؛ و« تطور البنية التنظيمية للدعوة الفاطمية»، ص. ٩٤ -١١١؛ إسماعيل بن هبة الله، **مزاج التسنيم**، تح. شتروتمان (غوتنغن، ١٩٤٤- ١٩٥٥) ص ١٦ وما بعدها.

١٠٢. محمد علي، **موسم بهار**، م٣، ص ٣٢٨- ٣٤٥؛ حسن علي إسماعيلجي، **أخبار الدعاة الأكرمين** (راجكوت، ١٩٣٧)، ص ٥٣- ٦٠؛ نجم الغني خان، **مذاهب الإسلام** (لوكناد، ١٩٢٤)، ص ٢٧٠ وما بعدها؛ زاهد علي، **تاريخ**، م ٢، ص ٨٠ وما بعدها؛ هوليستر، **الشيعة في الهند** (لندن، ١٩٥٣)، ص ٢٦٧ وما بعدها؛ إنجنيير، **البهرة** (نيودلهي، ١٩٨٠)، ص ١٠٠ وما بعدها.

١٠٣. حول تولية الولاة الهنود، انظر محمد علي، **موسم بهار**، م ٣، ص ٣٢٧؛ إسماعيلجي، **أخبار**، ص ٢٢١؛ نجم الغني خان، **مذاهب**، ص ٢٧٧؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٢٧٠.

١٠٤. حول هذا الانشقاق، انظر محمد علي، **موسم بهار**، م٣، ص. ١١٧-١٢٧؛ إسماعيلجي، **أخبار**، ص. ٦١-٦٦؛ نجم الغني خان، **مذاهب**، ص. ٣١٦-٣١٧؛ عبد الحسين، **كلزار داودي**، ص. ٤٥-٤٦؛ ميسرا، **الجماعات المسلمة**، ص. ٢٢؛ إنجنير، **البهرة**، ص. ١٠٨ وما بعدها.

١٠٥. علي محمد خان، ميرت - أحمدى، النص الفارسي، ص. ١٣٠-١٣١؛ الترجمة الإنكليزية، الملحق، ص. ١٠٩.

١٠٦. حول البهروجي، انظر كتابه الأزهار، م١، ص. ١٨٦ وما بعدها؛ المجدوع، ص. ٧٧-٨٨؛ إيفانوف، الأدب، ص. ٨٣-٨٨؛ بوناوالا، ص. ١٨٧-١٨٣؛ ومقالته «حسن بهروشي هندي»، مجلة *EIR*، م١٢، ص. ١٢٩؛ و«حسن بن نوح»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٣٥٨.

١٠٧. برهانبوري، المنتزع، ص. ١٨١-١٨٦؛ محمد علي، موسم بهار، م٣، ص. ٢٠٦؛ إسماعيلجي، أخبار، ص. ٨٥؛ إيفانوف، الأدب، ص. ٨٨؛ بوناوالا، ص. ١٨٤.

١٠٨. المجدوع، ص. ٣٧-٣٨؛ محمد علي، موسم بهار، م٣، ص. ٢٠٦-٢٥٧؛ إيفانوف، الأدب، ص. ٨٨-٨٩؛ بوناوالا، ص. ١٨٥-١٨٦؛ ومقالته، «أمينجي بن جلال»، *EIR*، م١، ص. ٩٥٦؛ وفي الموسوعة الإسلامية، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٧٠.

١٠٩. حول الانقسام الداودي - السليماني، انظر برهانبوري، المنتزع، ص. ١٩٣-٢٦٥؛ محمد علي، موسم بهار، م٣، ص. ١٦٩-٢٥٩؛ إسماعيلجي، أخبار، ص. ١١٠-١١٢، ١٤٤-١٦٨؛ نجم غ. خان، مذاهب، ص. ٣١٢-٣١٤؛ ميسرا، الجماعات، ص. ٢٧-٣١؛ وإنجنير، البهرة، ص. ١١٧-١٢٢.

١١٠. تفاصيل ترجمات دعاة الداودية نجدها عند برهانبوري، المنتزع، م٢، ج٢ الذي لم ينشر بعد، وفي موسم بهار، م٣. وقوائم بأسماء الدعاة من كلا الفرعين نجدها في كتب الصلاة (صحيفة الصلاة)، وعند عبد الحسين، كلزار داودي، ص. ٣٩-٤٣؛ هوليستر، الشيعة، ص. ٢٦٦، ٢٧٤؛ بوناوالا، ص. ٣٦٤-٣٦٩؛ دفتري، الأدب، ص. ٤٤٧-٤٤٩.

١١١. نجم خان، مذاهب، ص. ٣١٤؛ زاهد علي، هماري، ص. ٢٩٣؛ عبد الحسين، كلزار داودي، ص. ٤٦-٤٧؛ الأدب الإسماعيلي لإيفانوف، ص. ١٠٩-١١١.

١١٢. انظر دفتري، الأدب الإسماعيلي، ص. ٤٤٩-٤٥٠.

١١٣. حول قطب خان، انظر محمد علي، موسم بهار، م٣، ص. ٢٨٠-٢٩٦؛ ميسرا، الجماعات، ص. ٣٢-٣٤.

١١٤. موسم بهار، م٣، ص. ٣١٦-٣١٧؛ إسماعيلجي، أخبار، ص. ٢٣٠، وما بعدها، ميسرا، الجماعات، ص. ٣٥.

١١٥. علي خان، ميرات أحمدي، تر. لوخنداوالا، ص. ٣١٥، ٣١٧.

١١٦. حول الهبتيين، انظر المجدوع، فهرست، ص. ١٠٨، ١١٩؛ محمد علي، موسم بهار، م٣، ص. ٤٤٠-٥٢٦؛ زاهد علي، هماري، ص. ٢٩٤-٢٩٥؛ ميسرا، الجماعات، ص. ٤١؛ إيفانوف، الأدب، ص. ٩٣؛ بوناوالا، ص. ١٣، ٢٠٤-٢٠٦؛ ومقالته «لوقمانجي»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٥، ص. ٨١٤-٨١٥.

١١٧. انظر حول ذلك محمد علي، موسم بهار، م٣، ص. ٦٩٣-٧٦٧؛ إسماعيلجي، أخبار، ص. ٣٦٢؛ زاهد علي، هماري، ص. ٢٩٥-٢٩٧؛ إنجنيير، البهرة، ص. ١٣٥ وما

بعدها؛ بوناوالا، ص. ١٤، ٢١٩-٢٢١، ٢٢٤-٢٢٨.

١١٨. عبد الحسين، **كلزار داودي**، ص. ٤٩-٥٣؛ إسماعيلجي، أخبار، ص. ٣٧٨؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٢٩٥؛ ميسرا، **الجماعات**، ص. ٥١؛ إنجنير، **البهرة**، ص. ١٣٨.

١١٩. إنجنير، **البهرة**، ص. ١٦٥-٢٨١، ٣٠٣-٣٢٣.

١٢٠. شوكت توراوا، «طاهر سيف الدين»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ١٠٣-١٠٤؛ عبد الحسين، **الداعي الفاطمي، سيدنا محمد برهان الدين** (لندن، ٢٠٠١)؛ وفي موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث، تح. ج. ل. اسبوزيتو (أكسفورد، ١٩٩٥)، م١، ص. ٢٣٧-٢٣٨.

١٢١. باولا ساندرز، «عمارة البهرة وترميم الثقافة الفاطمية»، في باروكند، **مصر الفاطمية**، ص. ١٥٩-١٦٥؛ ومقالتها «السياق من أجل السياق: القاهرة الفاطمية في القرن العشرين»، في إيرين بيرمن، مح.، **النص والسياق في المجتمعات المسلمة** (ريدينغ، ٢٠٠٤)، ص ١٣١-١٥٤.

١٢٢. حول استيطان البهرة في شرق أفريقيا، شَنان سنغ، «خلفية تاريخية» في ذرَم كاي، مح.، **صورة أقلية: الآسيويون في شرق أفريقيا** (نيروبي، ١٩٦٥)، ص. ١-١٢؛ حاتم أميجي، «الجماعات الآسيوية»، في **الإسلام في أفريقيا**، تح. وليام لويس (نيويورك، ١٩٦٩)، ص. ١٤١-١٤٤، ١٥٥-١٦٤، ١٦٨؛ ن. كينغ، «نحو تاريخ الإسماعيليين في شرق أفريقيا»، في فاروقي، مح.، **مقالات في دراسات إسلامية ومقارنة** (واشنطن، ١٩٨٢)، ص. ٦٧-٨٣؛ ج. سبنسر ترمنغهام، **الإسلام في شرق أفريقيا** (أكسفورد، ١٩٦٤)، ص. ١-١١١؛ إضافة إلى عدة دراسات أخرى.

١٢٣. حول تنظيم الدعوة والعقائد الدينية، انظر مينانت، «بهرة غجرات»، في **ريفيو دو موند مسلمان**، ١٠ (١٩١٠)، ص. ٤٦٥-٤٩٣؛ إنثهوفن، **قبائل ومنبوذو بومباي**، م١، ص. ٢٠٠ وما بعدها؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٢٨٥ وما بعدها؛ لوخندوالا، «البهرة، جماعة مسلمة في غجرات»، **دراسات إسلامية**، ٣ (١٩٥٥)، ص. ١١٧-١٣٥؛ إيفانوف، «البهرة»، *SEI*، ص. ٦٤-٦٥؛ ومقالة رايت عن فرقة الداودية في أولريش، **التنافس والحداثة في جنوب آسيا** (نيودلهي، ١٩٧٥)، ص. ١٥١-١٧٨؛ آصف فيضي، «البهرة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٢٥٤؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٢٧٢؛ ومقالته، «البهرة» في *GIE*، م١٣، ص. ١٦١-١٦٥؛ عبد الحسين، «البهرة»، **موسوعة أكسفورد**، م١، ص. ٢٢٤-٢٢٦.

١٢٤. دوسميت، مح.، **مصر وسورية في عهود الفاطميين والأيوبيين والمماليك**، ص. ٧١-٨٤.

١٢٥. المجدوع، **فهرست**، ص. ٩٨؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ٨٦؛ والأدب، ص. ١٠٦؛ بوناوالا، ص. ٢٤٤-٢٤٦، ومقالته، «المكرمي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦، ص. ١٩٠؛ مادلونغ، «المكرميون»، الموسوعة نفسها، م٦، ص. ١٩١.

١٢٦. فيضي، «ثلاثة دعاة سليمانيين»، ص. ١٠٢؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٠٢؛ بوناوالا، ص. ٢٥٠.

١٢٧. فيضي، **ملخص الشريعة المحمدية**، ص. ٣؛ و. هـ. إنغرام، «اليمن»، **الموسوعة البريطانية** (طبعة ١٩٦٨)، م٢٣، ص. ٨٨٧؛ ت. جيرهولم، **السوق، المسجد، المفرق** (استكهولم، ١٩٧٧).

١٢٨. بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ١٨٤-٢٥٠.

١٢٩. ب. ج. إي دمشقي، «سكان الهند المسلمون»، مجلة العالم الإسلامي، ١ (١٩١١)، ص. ١٢٣؛ مينانت، «البهرة في غجرات»، ص. ٤٨٢؛ إنتهوفن، **قبائل ومنبوذو بومباي**، م١، ص. ٢٠٤؛ ف. ب طيبجي، «الحياة الاجتماعية بين المسلمين في بومباي»، *JBBRAS*، ن. س ٦ (١٩٣٠)، ٢٨٦-٣٠٠؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٠٠؛ فيضي، «دراسة في أدب الدعوة الفاطمية»، ص. ٢٣٦ وما بعدها؛ ومقالة رايت عن القرابة والحداثة في ا. أحمد، مح. ، **الأسرة، والقرابة، والزواج بين المسلمين في الهند** (نيودلهي، ١٩٧٦)، ص. ٢١٧ - ٢٣٨.

الفصل السادس

التاريخ الإسماعيلي النزاري إبان فترة ألموت

سيغطي هذا الفصل الطور الأولي في تاريخ الإسماعيلية النزارية، الذي يتزامن مع ما يُسمّى بفترة ألموت، أي من حوالى ٤٨٣/ ١٠٩٠ إلى ٦٥٤/ ١٢٥٦. كان حسن الصباح يعمل داعية إسماعيلياً في فارس، ومثّل استيلاؤه على قلعة ألموت عام ٤٨٣/ ١٠٩٠ علامة على التأسيس الفعلي لما سيصبح الدولة الإسماعيلية النزارية في فارس وسورية. وكان حسن الصباح باعتباره زعيماً بلا منازع للإسماعيليين الفرس، قد انتهج سياسة ثورية استقلالية ضد الأتراك السلاجقة عندما توفي الإمام - الخليفة الفاطمي المستنصر سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤. وقد أيد حسن قضية نزار إبان الخصومة على خلافة المستنصر، وقطع علاقاته مع النظام الفاطمي ومركز قيادة الدعوة في القاهرة الذين كانوا قد قدّموا دعمهم للمستعلي. وبهذا القرار، أسس حسن الصباح دعوة إسماعيلية نزارية مستقلة نيابة عن الإمام النزاري (الذي لم يكن بالإمكان الوصول إليه آنئذٍ).

لقد دامت الدولة النزارية، التي تمركزت في ألموت وضمت قطعاً منتشرة من الأراضي في أجزاء مختلفة من فارس وسورية، ما يقرب من ١٦٦ عاماً، أي حتى انهيارها عام ٦٥٤/ ١٢٥٦ تحت وطأة المذابح التي نفذتها جحافل المغول. وامتاز هذا الطور الأولي في تاريخ النزارية بالعديد من التقلبات السياسية. وقد صمم حسن، وهو المنظم البارع، استراتيجية ثورية ضد الأتراك السلاجقة، الذين كان حكمهم ممقوتاً في مختلف أنحاء فارس. ومع أنه لم ينجح في تحقيق هدفه، إلا

أن السلاجقة فشلوا في اقتلاع جذور النزاريين من حصونهم الجبلية الكثيرة. لكن حسن تمكن بالرغم من عدد لا يحصى من العقبات، من تأسيس وتوطيد دولة ودعوة نزارية مستقلة. وكانت حالة من الجمود المستحكم قد نشأت بحلول عام ٥١٤/ ١١٢٠ بين النزاريين والسلاجقة، وتمكنت الدولة النزارية من البقاء على الرغم من الأعمال العدائية المتواصلة للسلاجقة ولخلفائهم حتى مجيء المغول. وفي الوقت نفسه، كان دعاة أُرسلوا من ألموت قد نظموا جماعة نزارية راحت تتوسع في سورية. وتملّك النزاريون السوريون أيضاً شبكة من القلاع الجبلية، بينما كانوا ينتهجون سياسات معقدة تجاه القوى المسلمة المتنوعة إضافة إلى الصليبيين. وبحلول عام ٦٧١/ ١٢٧٣، كان السلطان المملوكي بيبرس الأول قد استولى على جميع قلاع النزاريين السوريين، الذين سُمح لهم هم أنفسهم بالبقاء كجماعة تتمتع بحكم ذاتي شبه مستقل.

لقد حكم حسن الصباح وخليفتاه التاليان في ألموت بصفتهم دعاةً وحججاً، أو ممثلين رئيسيين للأئمة النزاريين (الذين لم يكن بإمكان أتباعهم الوصول إليهم آنئذ). عقب ذلك، وبدءاً من عهد الحاكم الرابع، حسن على ذكره السلام، ظهر الأئمة النزاريون في ألموت ليتولّوا شؤون دعوتهم ودولتهم. وهكذا يكون ثلاثة دعاة وحجج وخمسة أئمة، كان يشار إليهم في المصادر الفارسية بأسياد (خداوند) ألموت، قد تزعموا النزاريين إبان فترة ألموت.

الحكام الإسماعيليون النزاريون في ألموت (٤٨٣-٦٥٤/ ١٠٩٠-١٢٥٦)

كدعاة وحجج:

١. حسن الصباح (٤٨٣-٥١٨/ ١٠٩٠-١١٢٤)

٢. كيا بزرك - أميد (٥١٨-٥٣٢/ ١١٢٤-١١٣٨)

٣. محمد بن بزرك - أميد (٥٣٢-٥٥٧/ ١١٣٨-١١٦٢)

كأئمة:

٤. حسن على ذكره السلام (٥٥٧-٥٦١/ ١١٦٢-١١٦٦)

٥. نور الدين محمد (٥٦١-٦٠٧/١١٦٦-١٢١٠)
٦. جلال الدين حسن (٦٠٧-٦١٨/ ١٢١٠-١٢٢١)
٧. علاء الدين محمد (٦١٨-٦٥٣/ ١٢٢١-١٢٥٥)
٨. ركن الدين خور شاه (٦٥٣-٦٥٤/ ١٢٥٥-١٢٥٦)

كانت ظروف النزاريين في فترة ألموت مختلفة جذريّاً عن تلك التي واجهت الإسماعيليين الموجودين ضمن الدولة الفاطمية. وقد شُغل الإسماعيليون النزاريون، منذ وقت مبكر، بأنشطتهم الثورية وبأمر بقائهم في بيئة معادية للغاية. وطبقاً لذلك، فقد برز منهم قواد عسكريون لا علماء دين وفقهاء يعالجون قضايا فكرية مختلفة. يضاف إلى ذلك أن نزاريي فارس والأراضي الشرقية المجاورة بتبنّيهم للغة الفارسية بدلاً من العربية، لغة دينية لجماعتهم، يكونون قد حرموا أنفسهم من الوصول إلى الأدب الإسماعيلي العربي المنتج في أزمنة أقدم عهداً، مع أن النزاريين السوريين الذين استخدموا العربية احتفظوا بجزء من النصوص القديمة. ومع ذلك، فقد احتفظ الإسماعيليون النزاريون بوجهة نظر فكرية متطورة إلى جانب تقليد أدبي، وصاغوا تعاليمهم استجابة للظروف المتغيرة لفترة ألموت. ويعزى إلى حسن الصباح نفسه فضل إنشاء مكتبة ضخمة في ألموت. وجرى في ما بعد تزويد القلاع الرئيسية الأخرى في فارس وسورية بمجموعات هامة من الوثائق والمخطوطات والأدوات العلمية. ونشر النزاريون أيضاً ثوب رعايتهم للعلم ليغطي باحثين من خارج الجماعة، بمن فيهم السنّة والشيعة الاثنا عشريون، وحتى غير المسلمين.

واحتفظ الإسماعيليون النزاريون عموماً بدرجة من التماسك والإحساس بالمهمة في وجه المصاعب العديدة والعداء المستحكم من جانب الأكثرية المسلمة. وبالفعل، فبالإضافة إلى الحملات العسكرية المتقطعة عليهم إبان مجمل فترة ألموت، كان النزاريون في تلك الآونة هدفاً لجولة جديدة من الهجمات الجدلية المناوئة تولت المؤسسة العباسية - السلجوقية قيادتها، وجاءت استجابة ضرورية للتحدي الفكري للنزاريين وتهديداتهم السياسية. وهكذا، راحت الدولة

النزارية في فارس تضعف تدريجاً نتيجة لهذا الصراع الذي امتد طويلاً ضد مثل هذا العدد من الخصوم من ذوي القوة العسكرية المتفوقة. وأسهمت سياسة النزاريين المترددة تجاه المغول أيضاً في حدوث الانهيار الخطير للدولة النزارية في أعقاب الغزوات المغولية لفارس. وباستسلام ألموت للمغول سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦، وصلت فترة ألموت المضطربة في تاريخ النزاريين إلى نهايتها. وبحرمانهم من بروزهم وقوتهم السياسيين، عاش النزاريون منذ تلك الفترة، كأقليات دينية تفرقت في بلدان عديدة.

ويمكن، تأسيساً على عهود أسياد ألموت المتعددين وعلى تعاليمهم وسياساتهم الدينية، تفريع تاريخ الإسماعيلية النزارية إلى أطوار ثلاثة. في الطور الأولي (٤٨٣-٥٥٧/ ١٠٩٠-١١٦٢)، الذي يشمل عهود أول ثلاثة حكام لألموت، نجح النزاريون في تأسيس وتوطيد دعوتهم ودولتهم المستقلة. وفي الطور الثاني (٥٥٧-٦٠٧/ ١١٦٢-١٢١٠)، الذي تزامن مع عهدي سيدي ألموت الرابع والخامس المعترف بهما إمامين، تحول النزاريون رمزياً إلى عالم «القيامة»، التي جعلت الجماعة مستقلة روحياً ونفسياً عن العالم الخارجي، العالم الذي أصبح غير ذي صلة روحياً من وجهة نظرهم. وفي الطور الثالث والأخير (٦٠٧-٦٥٤/ ١٢١٠-١٢٥٦)، المتوافق مع عهود آخر ثلاثة أسياد لألموت، حاول النزاريون إجراء مصالحة مع العالم السني وإعادة إحياء طموحاتهم السياسية، مع أن النزاريين تمسكوا جزئياً بباطنيتهم وتعاليمهم النابعة من إعلانهم القيامة، إلا أن الغزاة المغول وضعوا حداً لهذه المساعي.

الكتابات التاريخية للإسماعيليين النزاريين

في دراسة الإسماعيلية النزارية خلال فترة ألموت مصاعب بحثية خاصة بها ناجمة عن فقدان جُلِّ أدب النزاريين من تلك الفترة، وعن العداوة العامة للمصادر الأدبية غير الإسماعيلية حيال الموضوع. وبما أنهم كانوا يعيشون في ظل ظروف معادية، وكثيراً ما شُغلوا باشتباكات عسكرية لفترات طويلة، فإن النزاريين الفرس لم ينتجوا، كما هو واضح، أي أدب ديني ذي حجم كبير إبان فترة ألموت[1]. وكان

جُلُّ ما أنتجوه فعلاً قد دُمِّرَ إما أثناء الغزوات المغولية، التي تمخضت عن حرق المكتبة الشهيرة في ألموت، أو بعد ذلك بفترة قصيرة خلال الفترة الإيلخانية. إن حفنة من الأعمال العقائدية النزارية فحسب هي ما وصلتنا مباشرة فعلاً من ذلك العصر، ومنها رسالة مجهولة المؤلف بعنوان **الفصول السبعة لبابا سيدنا** (هفت باب بابا سيدنا)، كُتبت حوالى عام ٥٩٦/١١٩٩، وعدد قليل من الأعمال الإسماعيلية التي أُنتجت خلال العقود الأخيرة من فترة ألموت ونُسبت إلى نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤). وكذلك، فإن مقتطفات من بعض الأعمال النزارية المفقودة، مثل سيرة حسن الصباح الذاتية وكتابات عقائدية إضافة إلى فصول تتناول سادة ألموت، قد حُفظت لدى الشهرستاني، وفي بعض الرسائل من عصر ما بعد ألموت وفي عدد قليل من المصادر التاريخية الفارسية. ويلقي هذا الأدب النزاري الباقي، بغض النظر عن ضآلته وطبيعته المفككة، بضوء هام على جوانب هامة من العقائد التي عرضها النزاريون الفرس وطرحوها. وكذلك، فقد تمسك النزاريون الفرس بتقليد من الكتابات التاريخية. وكما جرت الإشارة في الفصل الأول، فقد صُنِّفت كتب أخبار باللغة الفارسية دونت أحداث دولتهم وجماعتهم وفقاً لعهود أسياد ألموت المتوالية[٢]، غير أنه لم يكتب البقاء لهذه التواريخ التي احتُفظ بها في ألموت وفي قلاع أخرى، ومع ذلك فقد كان لبعض المؤرخين الفرس اللاحقين وصولٌ إليها. وتزودنا روايات هؤلاء المؤرخين بمصادرنا الأساسية حقاً بخصوص تاريخ النزاريين الفرس من فترة ألموت. وكانت الجماعات النزارية المتنوعة، ولا سيما جماعات فارس وسورية وبدخشان والهند، قد تطورت إبان عصر ما بعد ألموت بصورة مستقلة الواحدة عن الأخرى، ولم ينتج أي منها البتّة أية رواية متواصلة موثوقة عن الإسماعيلية النزارية خلال فترة ألموت.

أما المصادر غير الأدبية عن نزاريي فارس فإنها ضعيفة الشأن إلى حد ما. فقد هدم المغول معظم القلاع النزارية في فارس، التي كان من الممكن أن توفر دليلاً أثرياً قيّماً. ولم تخضع بقايا الحصون النزارية الرئيسية التي لم تُحدَّد مواقعها تماماً، لا هي ولا ما جاورها لدراسة آثارية منظمة أو لأعمال تنقيبية في العصور

الحديثة. وبالفعل، فإنه لم يبقَ أي دليل نقشي فارسي من تلك الفترة، بينما لم تجرِ استعادة سوى عدد قليل فحسب من النقود النزارية التي عُرف أنها قد صُكَّت في ألموت وفي غيرها من الأماكن[٣]. وبالجملة، فإن الدليل غير الأدبي المحدود لم يضف شيئاً هاماً إلى معرفتنا عن النزاريين الفرس من فترة ألموت، مع أن خرائب القلاع الصخرية قد وفرت تفاصيل قيّمة عن عبقرية الطرق التي استخدمتها الجماعة النزارية الفارسية، ولا سيما تلك التي تقف وراء أنظمة توفير المياه لمواجهة ظروف معاشية في غاية الصعوبة[٤].

إن ثلاثة من المؤرخين الفرس المشهورين من الفترة الإيلخانية (٦٥٤-٧٥٦/ ١٢٥٦-١٣٥٥) هم مراجعنا الرئيسية عن تاريخ الدولة النزارية في فارس. فقد كان لهم وصول إلى أعمال نزارية من فترة ألموت، بما في ذلك خاصة كتب الأخبار والوثائق التي لم يكتب لها البقاء. من هؤلاء المؤرخين الفرس، لدينا علاء الدين عطا مالك بن محمد الجويني، الذي هو أقدم مؤرخ للغزوات المغولية. وكان الجويني قد دخل في خدمة المغول في شبابه، ثم انضم في ما بعد إلى حاشية هولاكو، إثر وصول الأخير إلى خراسان في أوائل عام ٦٥٤/ ١٢٥٦، ورافق الفاتح المغولي في حملاته على النزاريين. كما كان الجويني مع المغول عندما تواردوا على ألموت وعلى القلاع النزارية الأخرى في الديلم في وقت لاحق من عام ٦٥٤هـ. وكان الجويني هو من كتب الشروط الفعلية لاستسلام آخر الحكام النزاريين في فارس بعدما شارك في المفاوضات السلمية بين هولاكو وركن الدين خورشاه. كذلك كان مسؤولاً أيضاً عن كتابة **إعلان النصر** (فتح نامه)، معلناً النصر النهائي للمغول. ويروي الجويني الذي شهد شخصيّاً العديد من الأحداث التي ميزت سقوط الدولة النزارية الفارسية، كيف أنه عاين، بإذن من هولاكو، المكتبة الإسماعيلية في ألموت واختار منها العديد من (الكتب المنتقاة)، بينما كان يجري حرق تلك التي طبقاً له لها علاقة بإلحاد النزاريين وآثامهم. ومن حسن الطالع أنه احتفظ بكتاب من الفئة الأخيرة يعرف باسم **سيرة سيدنا** (سركذشت سيدنا)، الذي يتضمن سيرة حسن الصباح، ومنه اقتبس بتوسع. وكان ذلك، في الحقيقة، أقدم التواريخ النزارية التي تغطي حياة

أول سيد لألموت وسيرته. وكان الجويني، الذي بدأ كتابة تاريخه عن المغول حوالى عام ٦٥٠/ ١٢٥٢ وتوقف عن العمل فيه سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠، كان قد صنف روايته عن الإسماعيليين عقب سقوط ألموت بفترة قصيرة، مضيفاً إياها إلى نهاية المجلد الثالث والأخير من تاريخه. وهذه الرواية هي تاريخ مفصل لحسن الصباح ولخلفائه السبعة باعتبارهم حكام الدولة النزارية، مبنياً على تواريخ النزاريين وعلى نصوص وسجلات عثر عليها الجويني في ألموت وفي أمكنة أخرى ولم يكتب لها البقاء. وسبقت رواية الجويني عن النزاريين الفرس فصول لها علاقة بالتاريخ الأقدم للإسماعيليين والأئمة - الخلفاء الفاطميين، وهو نموذج تبناه المؤرخون الفرس في ما بعد. ورافق الجويني هولاكو عقب انهيار الدولة النزارية إلى بغداد، حيث كان المغول قد تقدموا للإطاحة بالخلافة العباسية. وفي سنة ٦٥٧/ ١٢٥٩ عين هولاكو الجويني حاكماً على بغداد وتوابعها، وهو منصب احتفظ به الجويني لمدة تنوف على العشرين عاماً، ما خلا فترة قصيرة من الطرد والسجن، أي حتى وفاته سنة ٦٨١/ ١٢٨٣. وكما سبقت الإشارة، فقد تولى الباحث الفارسي الذائع الصيت، ميرزا محمد قزويني (١٨٧٧-١٩٤٩)، أمر القيام بتحقيق خالد للنص الفارسي لكتاب الجويني **تاريخ فاتح العالم** (تاريخي جهان - غوشا)، ضمن سلسلة إ. ج. و. جب التذكارية، وأنتج البروفسور جون أندرو بويل (١٩١٦-١٩٧٨)، وهو مرجع رائد في تاريخ المغول ومصادره، ترجمة إنكليزية لهذا العمل، تُعدّ أول ترجمة كاملة في لغة غربية[٥].

الثاني من مراجعنا الفرس الرئيسيين في موضوع النزاريين هو المؤرخ والطبيب ورجل الدولة المتأخر قليلاً، رشيد الدين فضل الله، الذي غالباً ما يشار إليه من معاصريه باسم رشيد الدين طبيب. وكان رشيد الدين يهودي الأصل، ثم تحول إلى الإسلام وارتقى في خدمة المغول الإيلخانيين في فارس إلى رتبة وزير، وهو مركز شغله زهاء عشرين عاماً، أي حتى إعدامه عام ٧١٨/١٣١٨. ففي عام ٦٩٤/ ١٢٩٥، كلف الإيلخان غازان (٦٩٤-٧٠٣/ ١٢٩٥-١٣٠٤) رشيد الدين، الذي كان في البداية طبيبه الشخصي ثم وزيره في ما بعد، تصنيف تاريخ مفصل للمغول. وبناءً على طلب من شقيق غازان وخليفته أولجيتو (٧٠٣-٧١٦ / ١٣٠٤-

١٣١٦) أضاف رشيد الدين إلى عمله الضخم في الأساس تواريخ جميع الشعوب الأوراسيوية الهامة التي كان للمغول اتصال بها خلال فتوحاتهم. وهكذا، فقد اكتسب **جامع التواريخ** الضخم لرشيد الدين عند الانتهاء منه سنة ٧١٠/ ١٣١٠ الشكل الذي نعرفه فيه اليوم، مع ميزة كونه هو نفسه أول تاريخ للعالم كتب بأية لغة. والفصل الذي كتبه رشيد الدين عن الإسماعيليين النزاريين وما قبل النزاريين، تضمنه المجلد الثاني من **جامع التواريخ**، المجلد الذي هو في الحقيقة التاريخ العالمي الأول. وهذا الفصل الإسماعيلي، الأكثر تفصيلاً من رواية الجويني، متوفر حالياً مطبوعاً[٦]. ومما لا شك فيه أن رشيد الدين قد استعان في كتابة تاريخه الخاص عن الإسماعيليين بكتاب الجويني، الذي يقتبس منه كلمة بكلمة في بعض النقاط. ويبدو أنه كان لرشيد الدين، بالإضافة إلى ذلك، اتصال مباشر بالمصادر الإسماعيلية التي توفرت لسلفه، إلى جانب بعض العناوين الأخرى التي يسمّيها، في الوقت الذي استغل فيه باستقلالية إلى حد كبير المصادر السنية الموجودة في زمانه. ولذلك، فإن رواية رشيد الدين أكثر كمالاً بوضوح من رواية الجويني. ويقتبس رشيد الدين، الذي يحذف أشياء قليلة جداً مما وجده عند الجويني ما عدا أمور المدح والذم، بنحو مكثف من كتب الأخبار النزارية ويحتفظ بتفاصيل عديدة تجاهلها سلفه. ويبدو أن رشيد الدين، علاوة على ذلك، قد استخدم، وهو الذي يظهر روحاً موضوعية لا نجدها في كتابات المؤرخين السنة الآخرين عن الإسماعيليين، نصوصه النزارية بالشكل الذي وجدها فيه. وبالمقابلة، فإن الجويني قد كتب بانحياز واضح ومعاد للإسماعيليين، وهو انحياز كثيراً ما ظهر في إدانة صريحة لهم، وهذا موقف لم يكن ليتناقض مع موقف مؤرخ سني يهدف إلى إرضاء سيده الذي أباد الإسماعيليين النزاريين في فارس تقريباً.

إن معالجة رشيد الدين الأكمل والأوثق للمصادر الإسماعيلية قد استمرت، بالمقابلة مع تلك التي للجويني، تحيّر بعض الباحثين، لأن الجويني كان قد أمر بتدمير مكتبة ألموت التي يظهر أنه كان الوحيد الذي استخدمها في تاريخه. غير أن بعضهم اقترح أيضاً أنه ربما يكون رشيد الدين قد استخدم نسخة أقدم وأشمل من تاريخ الجويني لم تعد موجودة. والأمر الأكثر قبولاً على أية حال هو الزعم

بأن رشيد الدين حقق اتصالاً مباشراً ببعض الكتب الإسماعيلية التي كانت تعود أصلاً إلى مجموعات جرى الاحتفاظ بها في حصون أخرى غير ألموت، أو التي كان يمتلكها بعض الأفراد النزاريين، وهي كتب نجت بطريقة ما من نكبة المغول. ومن الممكن أيضاً أنه كانت لرشيد الدين، باعتبار أنها كانت إحدى الوسائل التي اتبعها في تصنيفه لـ**جامع التواريخ**، اتصالات شخصية مع النزاريين ممن امتلكوا مثل هذه المخطوطات. وتجدر الإضافة في هذا المجال، أن جد رشيد الدين، موفق الدولة علي، كان ضيفاً في ألموت لبعض الوقت عندما استسلمت تلك القلعة لهولاكو. ولذلك، فليس من المستبعد أن يكون موفق الدولة، الذي أُدخل في خدمة هولاكو، قد تمكن من الحصول على بعض الكتب الإسماعيلية، إضافة إلى تكوينه علاقات صداقة مع النزاريين.

ومرجعنا الرئيسي الثالث في موضوع النزاريين من بين المؤرخين الفرس من الفترة المغولية، وفق الترتيب التاريخي، هو جمال الدين أبو القاسم عبد الله بن علي الكاشاني (القاشاني)، وهو مؤرخ مجهول نسبياً ينتمي إلى أسرة أبي طاهر المعروفة بصناعة الفخار من كاشان. ولا نعرف سوى تفاصيل قليلة عن حياة هذا المؤرخ الفارسي الشيعي الإمامي الذي تبوأ مناصب رسمية في الإدارة الإيلخانية أيضاً. وبما أنه خدم أولجيتو، فقد عمل الكاشاني كاتباً في بلاط ابن أولجيتو وخليفته، أبي سعيد (٧١٧-٧٣٦/ ١٣١٧-١٣٣٥)، آخر الأفراد الفعّالين من هذه السلالة، وهو الذي أمر بإعدام رشيد الدين. ومن المعروف أن الكاشاني كان مرتبطاً برشيد الدين وأنه عمل تحت إشرافه، في أكثر الاحتمالات، في أقسام من **جامع التواريخ**. ويزعم الكاشاني، في الحقيقة، بأنه كان هو نفسه المؤلف الحقيقي لذلك العمل[٧]. وكانت وفاته قرابة عام ٧٣٨/ ١٣٣٧. وأنتج الكاشاني تاريخاً لعهد أولجيتو، وتاريخاً عاماً للعالم الإسلامي حتى سقوط الخلافة العباسية بعنوان **زبدة التواريخ** ويحوي التاريخ الأخير، الذي أهداه إلى أولجيتو ولا يزال مخطوطاً، فصلاً عن الإسماعيليين، متبعاً نموذج الجويني ورشيد الدين. ويشبه تاريخ الكاشاني للإسماعيليين رواية رشيد الدين كثيراً، وربما هو منسوب إليها، ولا سيما إذا ما أخذنا في الحسبان حقيقة أن الكاشاني كان قد أسهم في تصنيف

جامع التواريخ[٨]. غير أن الروايتين مختلفتان في بعض النقاط، وأن الكاشاني يذكر تفاصيل مفقودة عند كل من الجويني ورشيد الدين.

وأنتج مؤرخون فرس متأخرون روايات تلخيصية عن حسن الصباح وخلفائه في ألموت، بنيت أساساً على روايات الجويني ورشيد الدين، إلا أنها استقت من آن لآخر من مصادر ذات أصول أسطورية. من بين مثل أولئك المؤلفين الفرس المتأخرين الذين كتبوا تواريخ عامة فيها فصل منفصل مخصص للإسماعيليين، نجد أن أقدمهم، وربما أكثرهم شهرة، هو حمد الله مستوفي القزويني. وكان قد عُيِّنَ مديراً مالياً لبلدته الأم قزوين وللعديد مما جاورها من مناطق على يد الوزير رشيد الدين، سيده وراعيه، الذي شجع دراساته التاريخية. وقد استخدم حمد الله كتب الجويني والكاشاني ورشيد الدين على وجه الخصوص، من بين مراجع أخرى يذكرها، في تصنيف كتابه **تاريخ گزيده**، وهو تاريخ عام للإسلام والسلالات الإسلامية في فارس[٩]. وقد أُهدي الكتاب الذي اكتمل في عام ٧٣٠/ ١٣٣٠، إلى غياث الدين محمد، ابن رشيد الدين وخليفته. وتوفي حمد الله بعد عام ٧٤٠/ ١٣٣٩، أي في السنة التي ألف فيها، أو جزئياً على الأقل، كتابه **نزهة القلوب**، وهو كتاب تعليمي في الكوزموغرافيا والجغرافية. وضمّن الشبانكارَئي، معاصر حمد الله، كتابه **مجمع الأنساب**، وهو تاريخ عام موجز[١٠]، ضمّنه رواية قصيرة ومعادية لحسن الصباح وخلفائه. وكان هذا العمل الذي اكتمل في عام ٧٣٦/ ١٣٣٥، قد أُهدي إلى الوزير غياث الدين محمد أيضاً. وقد فُقِدَ هذا الكتاب إثر وفاة الوزير ونهب بيته سنة ٧٣٦هـ. وأعاد المؤلف الذي كان شاعراً مدَّاحاً في بلاط أبي سعيد، كتابته من جديد سنة ٧٤٣/ ١٣٤٢. وهناك مكان خاص بين المؤلفين الفرس المتأخرين الذين كتبوا عن الإسماعيليين يحتله عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشيد البهداديني، المعروف باسم أكثر شهرة هو حافظ أبرو (ت. ٨٣٣/ ١٤٣٠). وقد أنتج هذا المؤرخ السني من الفترة التيمورية، والذي انضم إلى حاشية تيمور وأصبح مؤرخ البلاط لابن تيمور وخليفته شاهرخ (٨٠٧-٨٥٠/ ١٤٠٥-١٤٤٧)، أنتج عدة أعمال تاريخية وجغرافية، بنيت أساساً على مراجع أقدم عهداً. وكان حافظ أبرو قد بدأ عام

٨٢٦/ ١٤٢٣، وبناءً على طلب من بايسُنغُر (ت. ٨٣٧/ ١٤٣٣)، ابن شاهرخ وراعية للفنون جدير بالتقدير، بتصنيف تاريخ عالمي ضخم في أربعة مجلدات. وقد خصص حافظ أبرو فصلاً في المجلد الثالث من **مجمع التواريخ** للخلفاء الفاطميين وللدولة النزارية الفارسية، متبعاً بنحو وثيق، ما خلا حذوفات معينة، رواية رشيد الدين[١١]. ومن المؤرخين الفرس اللاحقين الذين أنتجوا روايات مفصلة نسبياً عن الفاطميين والحكام النزاريين الفرس، ولو أنها روايات لا تزال أقل تفصيلاً من تلك التي لحافظ أبرو، لدينا محمد بن خواند شاه، المعروف باسم ميرخواند (ت. ٩٠٣/١٤٩٨)، وهو واحد من أولئك الأكثر تقديراً، وكان تاريخه العام قد نشر في العديد من المنتخبات في أوروبا منذ العقود المبكرة للقرن التاسع عشر[١٢]. وكان حفيد الأخير، غياث الدين بن همام الدين محمد، الملقب بخواند أمير (ت. ٩٤٢/ ١٥٣٥)، قد ضمَّنَ تاريخه العام الخاص به الذي أتمه سنة ٩٣٠/ ١٥٢٤، فصلاً عن الإسماعيليين[١٣]. واستمرت معالجة الفاطميين والحكام النزاريين لألموت، إلى حدود متنوعة، في التواريخ الفارسية العامة للأزمنة اللاحقة[١٤]. وجدير بالذكر أنهم عندما كانوا يناقشون النزاريين، فإن أولئك المؤرخين الفرس قد شغلوا أنفسهم بتاريخ الدولة النزارية في فارس حصراً تقريباً، مقدمين إشارات ثانوية فحسب إلى النزاريين السوريين.

ثمة مصادر تاريخية أخرى عن النزاريين الفرس من عصر ألموت. فقد وردت روايات كثيرة لأحداث وتفاصيل أخرى ذات علاقة بالموضوع في كتب أخبار معاصرة وشبه معاصرة للإمبراطورية السلجوقية. وأقدم تاريخ سلجوقي يتضمن إشارات إلى النزاريين هو **نصرة الفترة** السالف الذكر، والذي كتبه عماد الدين محمد الكاتب الأصفهاني (ت. ٥٩٧/ ١٢٠١) سنة ٥٧٩/ ١١٨٣، ولا يتوفر حالياً إلا في نسخته المختصرة بعنوان **زبدة النصرة** من تصنيف البُنداري عام ٦٢٣/ ١٢٢٦. وهناك أيضاً كتاب **السلاجقة** (سلجوق نامه) لظهير الدين النيسابوري صنفه حوالى عام ٥٨٠/ ١١٨٤، واستخدمه معظم الإخباريين اللاحقين؛ وكتاب نسب إلى صدر الدين علي الحسيني[١٥]، وكُتِبَ عام ٦٢٢/ ١٢٢٥ تقريباً؛ وكذلك كتاب نجم الدين محمد بن علي الراوندي **راحة الصدور** خاصة، وهو

تاريخ هام للسلاجقة العظام انتهى منه سنة ١٢٠٦/٦٠٣ ويتضمن إشارات عديدة إلى النزاريين الفرس. وتوفر كتب التاريخ المحلية من العصر الوسيط لمقاطعات قزوين بدءاً بكتاب **تاريخ طبرستان** لابن اسفنديار الذي كتبه جزئياً على الأقل، سنة ١٢١٦/٦١٣، توفر طبقة أخرى من المصادر التاريخية عن النزاريين في شمال فارس خلال فترتي ألموت وما بعد ألموت المبكرة. أخيراً، فقد ذُكِرَ النزاريون الفرس في العديد من التواريخ العامة للمؤلفين العرب، ومنها أكثرها شمولية لابن الأثير (ت. ١٢٣٣/٦٣٠) ويتضمن هذا التاريخ الكثير من المعلومات ذات الصلة بالنزاريين الفرس والسوريين.

أما المصادر الأولية المختلفة للمعلومات عن النزاريين السوريين فقد ناقشها برنارد لويس على أكمل وجه[١٦]. وكان نزاريو سورية قد أنتجوا أدبهم الديني الخاص بالعربية خلال القرون الأولى من تاريخهم، واحتفظوا أيضاً بالعديد من الرسائل الإسماعيلية الفاطمية، ومنها بعض أعمال القاضي النعمان وجعفر بن منصور اليمن. ومن الواضح أن أعمال النزاريين الفرس من فترة ألموت لم تترجم إلى العربية في سورية، وبالمثل، فإن الأدب الإسماعيلي النابع من سورية لم يترجم إلى الفارسية. يضاف إلى ذلك أن لا دليلَ على أن النزاريين السوريين قد احتفظوا بكتب تاريخ مشابهة لتلك التي وُجدت عند إخوتهم في الدين الفرس التي ذكرها كل من الجويني ورشيد الدين والكاشاني. إن معظم ما أنتجه المؤلفون النزاريون السوريون باستقلالية عن المصادر الفارسية لم تكتب له النجاة، مع أن النزاريين السوريين كانوا قد تجنبوا نكبة المغول. لقد تعرض أدب النزاريين السوريين للتدمير عبر القرون إبان اشتباكات مستمرة مع جماعات مجاورة، ولا سيما النصيريين. ومن بين الأعمال القليلة التي كتب لها البقاء من أصل سوري[١٧]، ثمة مكان هام تشغله سيرة أسطورية على شكل حكاية لطيفة لحياة راشد الدين سنان، زعيم النزاريين السوريين الأكثر شهرة. كما أن الشواهد الآثارية الباقية ولا سيما النقوش الكتابية للنزاريين السوريين في مصياف وفي أمكنة أخرى من جبل البهراء قد أعطت بعض المعلومات التاريخية القيّمة[١٨].

إن المصادر الرئيسية المتعلقة بتاريخ النزاريين السوريين، منذ وصول رسل

ألموت الأوائل إلى حلب قرابة السنوات المبكرة من القرن الثاني عشر الميلادي وحتى إخضاع المماليك التام للحصون النزارية عام ٦٧١/ ١٢٧٣، هي كتب التاريخ القطرية لسورية وكتب الأخبار العربية العامة[١٩]. لكن من سوء الطالع، أن العديد من التواريخ القطرية ذات الصلة لم يكتب لها البقاء مباشرة أو لا تزال مخطوطة، إذ إن عدداً قليلاً فقط هو ما حُقِّق ونُشر بطريقة نقدية. ومن المراجع الرئيسية الذين بقيت أعمالهم، لدينا ابن القلانسي (ت. ٥٥٥ / ١١٦٠)، الذي استخدم كتابه معظم الإخباريين اللاحقين، وابن العديم (ت. ٦٦٠/ ١٢٦٢)[٢٠]، مؤرخ حلب، وابن الأثير، الذي استخدم مصادر عديدة لم تعد موجودة، وحفيد ابن الجوزي، المعروف بسبط الجوزي (ت. ٦٥٤/ ١٢٥٦)[٢١]. وهناك أيضاً بعض الأعمال لمؤرخين أقل شهرة مثل محمد بن علي التنوخي المعروف باسم العظيمي (ت. بعد ٥٥٦/ ١١٦١)[٢٢]، وهو إخباري من حلب، بالإضافة إلى العمل المجهول المؤلف البستان الجامع، الذي كتب في القرن السادس/ الثاني عشر[٢٣]. وكما سنرى، فإن ابن العديم مصدر قيّم أيضاً بالنسبة إلى سيرة راشد الدين سنان، الذي قاد النزاريين السوريين إلى ذروة قوتهم إبان السنوات ٥٥٧-٥٨٩/ ١١٦٢-١١٩٣. وابن شداد (ت. ٦٣٢/ ١٢٣٥) كاتب سيرة صلاح الدين هو مرجع أولي هام آخر بخصوص هذه الفترة. أما بالنسبة إلى الفترة اللاحقة، أي حتى صعود بيبرس الأول إلى سدة الحكم سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠، فهناك مراجع أخرى فضلاً عن ابن العديم وابن الأثير وسبط الجوزي، منها أبو شامة (ت. ٦٦٥/ ١٢٦٧) وابن واصل (ت. ٦٩٧/ ١٢٩٨). وغني عن الإضافة، أن أولئك المؤرخين السنة الذين كتبوا إبان فترتي الأيوبيين والمماليك في سورية بنحو أساسي، كانوا معادين عموماً للإسماعيليين. وورد ذكر النزاريين السوريين في بعض أعمال التراجم والمذكرات وروايات الرحلات من بين أصناف أخرى من المصادر غير التاريخية. يضاف إلى ذلك أن أغلب الإخباريين الغربيين للصليبيين يقدمون بعض الإشارات إلى النزاريين السوريين. ومن بين أولئك الكتاب لدينا وليام الصوري، الذي كان أقدم من أنتج رواية عامة عن النزاريين السوريين، ووضع نموذجاً لوصف لاحق قام به الأوروبيون.

لقد سبق لنا أن تتبعنا الخطوات الرئيسية في تطور الدراسات النزارية الحديثة. وبنتيجة استعادة ودراسة الأدب النزاري الضئيل من فترة ألموت، وأعمال من فترة ما بعد ألموت تقتبس نصوصاً أقدم عهداً، إلى جانب التي وفرتها كتب الأخبار الرئيسية والعربية، فقد أصبحنا نملك اليوم معرفة أفضل بكثير بخصوص تاريخ النزاريين خلال فترة ألموت وعقائدهم. وكان فلاديمير إيفانوف مسؤولاً، أكثر من أي شخص آخر في الأزمنة الحديثة، عن إعادة تقييم النزاريين ولفهمنا للإسماعيلية النزارية من فترة ألموت. إنه بلا شك، مؤسس الدراسات النزارية الحديثة. إن عدداً قليلاً جداً من الإسلاميين والمختصين الإسماعيليين العصريين هم الذين أنتجوا، إلى جانب إيفانوف، أي عمل ذي أهمية يتناول النزاريين. وكان المُسهم الرئيسي هنا هو المرحوم مارشال ج.س هدجسون، الذي كتب العمل النموذج بخصوص تاريخ النزاريين الفرس إبان عصر ألموت وعقائدهم، مع معالجة موجزة للنزاريين السوريين[٢٤]. وأنتج كل من برنارد لويس، المعروف بدراساته للنزاريين السوريين خاصة، وبيو فيليباني - رونكوني، عقب ذلك، رسائل متخصصة عن النزاريين أقل تفصيلاً[٢٥]. أما في روسيا، فبعد الدراسات الأولية، لم يلقَ النزاريون اهتماماً كبيراً باستثناء أساسي حدث أخيراً عندما خصص ليودميلا ف. ستروفا (١٩١٠-١٩٩٣) كتاباً تناول الدولة النزارية في ألموت مفسراً لها على أساس من منظور صراع الطبقات الماركسي[٢٦]. وشهدت العقود الأخيرة ظهور عدد من الكتب الرائجة إلى حد ما عن النزاريين من فترة ألموت[٢٧].

حسن الصباح ونضال الإسماعيليين الفرس

كان الإسماعيليون في فارس وفي أمكنة أخرى في الشرق المسلم قد اصطفوا عموماً، بحلول العقود الختامية من إمامة المستنصر، إلى جانب الدعوة الفاطمية، التي كانت تدار من القاهرة مركزياً. وكان نجاح الإسماعيلية الفاطمية في الأراضي الشرقية قد تحقق نتيجة لأنشطة العديد من الدعاة العاملين في تلك المناطق على مدى فترة طويلة، بينما كانت الإسماعيلية المنشقة من نوع القرمطية تشهد في الوقت نفسه أفول نجمها السريع وخبو بريقها وجاذبيتها بسبب تدهور حالة قرامطة

البحرين وجنوب العراق. ومع أن الصعوبات الكثيرة كانت تحدق في تلك الآونة بالخلافة الفاطمية، إلا أن الدعوة الإسماعيلية الفاطمية لم تنقطع في فارس، فيما كان السلاجقة الأتراك السنة يحلون محل السلالات المحلية المتنوعة من أزمنة البويهيين. وفي الحقيقة، فإن الحركة الإسماعيلية كانت قد استمرت قوية في فارس حيث كانت أعداد متزايدة من المتحولين إلى المذهب في بلدات مختلفة بالإضافة إلى أولئك الذين هم من بين العسكر ومن سكان المرتفعات الشمالية تؤيد الدعوة الإسماعيلية الفاطمية وتعترف بالمستنصر باعتباره إمام الزمان صاحب الحق. ولا تتوفر سوى تفاصيل قليلة بخصوص الأفكار المحددة التي كان يُبشِّر بها في فارس والمناطق المجاورة في ذلك الوقت الدعاة الفاطميون، الذين حافظوا على اتصالات وثيقة مع مقر قيادة الدعوة في القاهرة. والظاهر أن الدعاة قد أكدوا مظالم اجتماعية معينة قائمة في الوقت الذي استغلوا فيه على وجه العموم نفور الفرس من حكامهم الأتراك الجدد.

لم يكن الإسماعيليون الشرقيون على جعل بقوة الخلافة الفاطمية الآيلة إلى التدهور والانحطاط، ولم يكونوا، بالتالي، يتوقعون الاعتماد على القيادة المركزية المستمرة لمقر قيادة الدعوة في القاهرة. ويبدو أن الإسماعيليين الفرس في أراضي السلاجقة قد امتلكوا، لفترة سبقت الانقسام النزاري - المستعلي، سلطة داعي دعاة وحيد كان يتخذ مقر قيادته في أصفهان عاصمة السلاجقة الرئيسية. وكان الداعي في أصفهان بحلول أوائل ستينيات القرن الخامس/ سبعينيات القرن الحادي عشر على الأقل هو عبد الملك بن عطاش، الذي ترأس الدعوة الإسماعيلية في جميع أنحاء مناطق فارس الوسطى والغربية، من كرمان وحتى أذربيجان. وربما كان مسؤولاً عن نشاطات الدعوة في بعض المناطق الأخرى أيضاً. لكننا لسنا متأكدين ما إذا كان قد تولى إشرافاً كاملاً على الدعاة العاملين في خراسان وقوهستان والعراق. ومن الواضح أن ابن عطاش نفسه كان يتلقى تعليمات عامة من القاهرة حيث كان داعي الدعاة آنئذ بدر الجمالي، الذي شغل ذلك المنصب عام ٤٧٠/١٠٧٨ خلفاً للمؤيد الشيرازي. ولا نعرف سوى تفاصيل قليلة عن ابن عطاش، الرجل العالم الذي يبدو أنه كان يلقى احتراماً بسبب علمه حتى في

الدوائر السنية. وبصفته داعياً في أصفهان، ، فقد كان مسؤولاً عن تجدد النشاطات الإسماعيلية في العديد من أجزاء مملكة السلاجقة، إضافة إلى ما هو مهم بقدر كافٍ وهو إطلاق مهمة حسن الصباح في خدمة الدعوة الإسماعيلية[٢٨]. ولدينا عن حسن الصباح، كما سبقت الإشارة، مجتزآت من سيرة إسماعيلية، حفظها لنا مؤرخون فرس لاحقون، حيث يبدو الجزء الأول منها كأنه مبني على سيرته الذاتية المفقودة. وطبقاً لهذه الاقتباسات المأخوذة من السيرة المجهولة المؤلف، سيرة سيدنا (سركذشت سيدنا)[٢٩]، فإن ولادة حسن كانت في منتصف أربعينيات القرن الخامس/ خمسينيات القرن الحادي عشر في قم لأسرة شيعية اثني عشرية. وكان والده، علي بن محمد بن جعفر بن الحسين بن محمد بن الصباح الحميري، وهو عربي من الكوفة زعم أصولاً يمنية، قد هاجر من سواد الكوفة إلى بلدة قم الشيعية تقليدياً في فارس. ثم انتقلت أسرة صبّاح، عقب ذلك، إلى المدينة المجاورة، الري، حيث تلقى اليافع حسن تعليمه الديني المبكر كاثني عشري. وفي الري، مركز الدعوة الإسماعيلية في منطقة الجبال، جرى تعريف حسن بالعقائد الإسماعيلية على يد شخص يقرب اسمه من أمير ضرّاب، أحد الدعاة الإسماعيليين المحليين الكثيرين، وذلك بعد بلوغه سن السابعة عشرة بقليل. حتى ذلك الحين، كان حسن يظن أن الإسماعيلية هي فلسفة إلحادية لا تستحق اهتماماً جدياً. لكن، ما إن قرأ بعض الكتب الإسماعيلية، وتلقى تعليماً متدرجاً على يدي أمير ضرّاب وغيره من الدعاة في الري، حتى أصبح حسن مقتنعاً بشرعية إمامة إسماعيل بن جعفر وخلفائه، وجرى ضمُّهُ إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية. وهكذا حُوِّل إلى الإسماعيلية وأقسم يمين الولاء (العهد) للمستنصر، الذي صار حسن يعدّه في تلك الآونة إمام الزمان صاحب الحق. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في رمضان من عام ٤٦٤/ أيار ١٠٧٢، لُفت انتباه ابن عطاش، الذي كان يزور الري آنئذٍ، إلى حسن الملقن بالدعوة الإسماعيلية. وقام ابن عطاش، الذي من الواضح أنه عرف قدرات حسن واستصوب آراءه، بتعيينه في منصب في تنظيم الدعوة. ثم حثه، في الوقت نفسه، على الذهاب إلى القاهرة، ربما لزيادة تدريبه كما كان الأمر مع ناصر خسرو قبل ذلك بعقود. لكن كان مقدراً أن تمر بضع

سنوات قبل أن يتمكن حسن الصباح من الانطلاق في رحلته إلى مصر الفاطمية.
وتضمنت **سيرة سيدنا** (سركذشت سيدنا) رواية أسطورية ملونة عن عهد لرفاق دراسة تعاهده حسن الصباح ونظام الملك وعمر الخيام. وكان رشيد الدين أول من اقتبس تلك الحكاية ثم تكررت عند عدة مؤرخين فرس لاحقين(٣٠). وفي الأزمنة الحديثة، أُدخلت هذه الرواية إلى الغرب من خلال مقدمة إدوارد فيتز جيرالد (١٨٠٩-١٨٨٣) للترجمة التي قام بها لرباعيات الخيام إلى اللغة الإنكليزية(٣١). لكن تجدر الإضافة أن فيتز جيرالد قد استقى الحكاية من ميرخواند، الذي كان قد روى نسخة مختلفة منها مبنية على كتاب منحول منسوب إلى نظام الملك هو **الوصايا**(٣٢) وطبقاً لما سُمّي حكاية رفاق الدراسة الثلاثة هذه، فقد كان حسن الصباح ونظام الملك والشاعر الفلكي عمر الخيام تلامذة في صغرهم عند معلم واحد في نيسابور. وكانوا قد تعاهدوا في ما بينهم على أن يقوم أول من يتسلم منهم منصباً عالياً بمساعدة الاثنين الآخرين. وفي الوقت المناسب، صعد نظام الملك إلى منصب الوزارة في الإمبراطورية السلجوقية، وعندئذ، تقدم منه رفيقاه لتنفيذ العهد. فعرض نظام الملك عليهما منصب والي مقاطعة، وهو ما رفضه الاثنان لأسباب مختلفة. فالخيام الذي لم يكن يرغب في منصب عام رضي بتلقي عطاء منتظم من الوزير. أما حسن الصباح الطموح فإنه كان يسعى إلى مناصب أرفع في البلاط السلجوقي. ونال حسن ما كان يرغب، وسرعان ما أصبح منافساً خطيراً لنظام الملك. فتآمر نظام الملك، بالتالي، على حسن ونجح في النهاية في فضحه أمام السلطان. وأُرغم على الفرار من الري، ومن هناك إلى مصر، بينما كان يفكر بالثأر لنفسه. ويكفي القول إنه بناءً على التباين في أعمار أبطال هذه الحكاية، الذين نشأوا في صغرهم في مدن مختلفة، فإن معظم الباحثين العصريين قد استبعدوها على أنها حكاية خيالية.

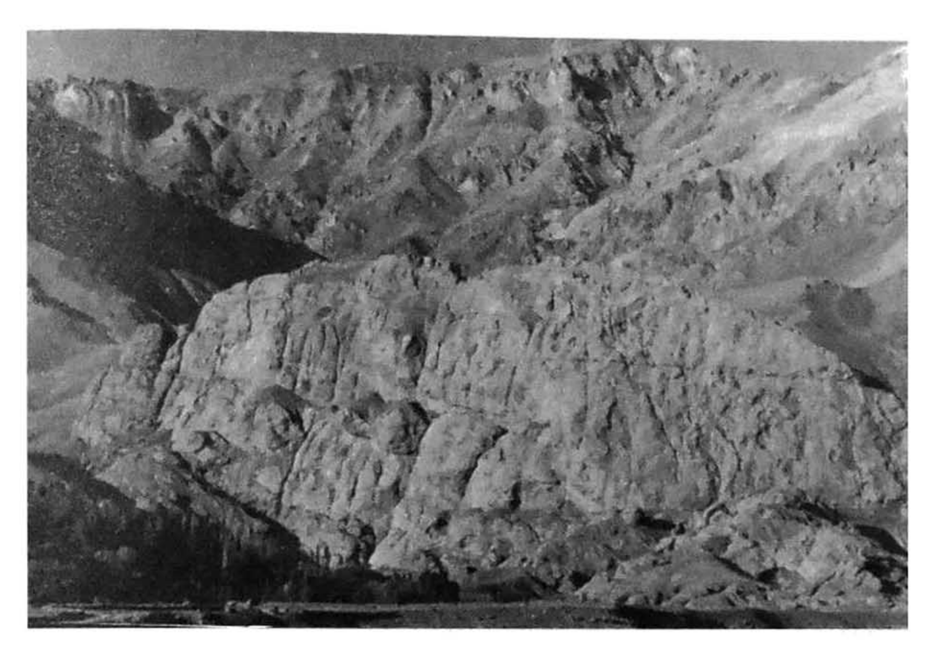
وفي عام ٤٦٧/ ١٠٧٤، عاد ابن عطاش إلى مقر قيادته السري في أصفهان مصطحباً معه حسن. وأخيراً انطلق حسن الصباح عقب ذلك، أي في عام ٤٦٩/ ١٠٧٦، من أصفهان إلى مصر بإذن من ابن عطاش ومساعدته، عندما كان المؤيد لا يزال داعي الدعاة في القاهرة. وقد ارتحل شمالاً إلى أذربيجان أولاً ومنها إلى

ميافارقين. وعقد هناك مناظرات دينية نقض فيها سلطة علماء الدين السنة مؤكداً الحق المطلق للإمام لتفسير الدين. فكان أن طُرد من البلدة بأمر من قاضيها السني. وتقدم حسن بعد ذلك إلى الموصل ثم إلى دمشق فوجد أن الطريق البرية إلى مصر عبر سورية مغلقة بسبب العمليات العسكرية لأتش، الذي كان في ثورة على الفاطميين. ولذلك، كان حسن مضطراً إلى اتباع الطريق الساحلية حيث ارتحل إلى بيروت ومنها إلى صيدا وصور وعكا وقيسارية، وأبحر من هناك إلى مصر. ووصل القاهرة في صفر ٤٧١/آب ١٠٧٨، عندما كان قد سبق لبدر الجمالي أن خلف المؤيد الشيرازي داعياً للدعاة إلى جانب إمساكه بمناصب هامة أخرى. إلا أننا لا نكاد نعرف شيئاً عن تجربة حسن في الحياة في مصر الفاطمية، حيث أقام لمدة تقرب من السنوات الثلاث، في القاهرة أولاً ثم في الإسكندرية. غير أنه لم يتمكن من لقاء المستنصر. وطبقاً لبعض المصادر النزارية المتأخرة التي وصلت إلى الجويني ورشيد الدين، فإن حسن جر على نفسه، وهو في مصر، غيرة الوزير بدر الجمالي، وذلك بسبب تأييده لنزار. فطبقاً لرواية من المصادر المتأخرة تضمنت تفصيلات متباينة، وردت عند ابن الأثير أيضاً، فإن المستنصر قد كشف لحسن الصبّاح شخصياً أن خليفته من بعده هو نزار[٣٣]. ومن المؤكد أن حسن قد دخل في نزاع مع بدر الجمالي، الأمر الذي قد يفسر سبب إقامة حسن في الإسكندرية، التي كانت قاعدة للمعارضة المناوئة لبدر الجمالي. وطبقاً لمصادر نزارية استخدمها مؤرخون من فارس، فإن نزاع حسن مع بدر كان يدور حول نزار، الذي أيد قضيته في الوقت المناسب. ويبدو أن حسن قد نُفي بالنتيجة من مصر إلى شمال أفريقيا، إلا أن السفينة التي كانت تقله تحطمت وأُنقذ إلى سورية. وسافر حسن، في رحلة العودة، عبر حلب وبغداد وخوزستان حتى وصل أصفهان أخيراً في ذي الحجة ٤٧٣/ حزيران ١٠٨١[٣٤].

والظاهر أن حسن قد تعلم دروساً هامة في مصر. فبحلول ذلك الوقت، كان الإسماعيليون الفرس يدركون أن قوة النظام الفاطمي أصبحت تسير في طريق الانحطاط والتدهور، وأن حسن الفطن قد شهد شخصياً المصاعب التي كان المستنصر يعاني منها في قلب مركز الدولة الفاطمية. ولا بد أنه أدرك أن النظام

الفاطمي، الخاضع آنئذ للسيطرة الفعلية لبدر الجمالي، افتقر إلى الوسائل والهمة لمساعدة الإسماعيليين الفرس في صراعهم ضد السلاجقة. واعترافاً منه بهذه الحقائق نهج نهجاً مستقلاً في العمل. وما إن عاد إلى فارس، حتى ارتحل حسن الصباح في خدمة الدعوة بنحو مكثف إبان السنوات التسع التالية. وخلال هذه الفترة الحاسمة وضع حسن صياغة لاستراتيجيته الثورية بناءً على تقييم للقوة العسكرية للسلاجقة في مختلف أنحاء فارس. وذهب بداية إلى كرمان ويزد حيث دعا إلى الإسماعيلية لبعض الوقت هناك. ثم أمضى ثلاثة أشهر في خوزستان قبل انتقاله إلى دامغان حيث أمضى فيها ثلاث سنوات. وبدأ حسن يدرك تدريجاً صعوبة تحقيق نجاح في الأجزاء الوسطى والغربية من البلاد، التي كانت تمثّل مراكز قوة السلاجقة. عندئذ، راح يركز انتباهه على مقاطعات قزوين والمرتفعات الشمالية لفارس، وهي منطقة الديلم عموماً التي مثّلت تقليدياً مناطق لجوء آمنة للعلويين. ولم تكن الديلم، وهي إحدى قلاع الشيعية الزيدية، بعيدة عن متناول السلاجقة فحسب، بل كانت الدعوة الإسماعيلية قد تغلغلت فيها أيضاً. وبدأ حسن يخطط لثورة هامة ويبحث عن موقع مناسب ليؤسس مقر قيادته فيه. وكانت الدعوة في فارس في تلك الفترة لا تزال تحت التوجيه الكلي لعبد الملك بن عطاش.

والظاهر أن حسن قد اختار قرابة عام ٤٨٠/ ١٠٨٧ قلعة ألموت النائية والمنيعة في الديلمان كأفضل حصن ممكن ليكون قاعدة عمليات لأنشطته. فبعث من قاعدته الأولية في دامغان، ثم من شهرياركوه في مازندران، بعدد من الدعاة، منهم إسماعيل قزويني ومحمد جمال رازي وكيا أبي القاسم لاريجاني، بعث بهم إلى المناطق المختلفة المحيطة بألموت لتحويل السكان المحليين إلى الإسماعيلية. وكان حسن في تلك الفترة يعمل، وهو الذي أصبح داعياً للديلم بالنتيجة، على تجديد نشاط الدعوة الإسماعيلية في فارس، وإن نشاطاته لم تخف على نظام الملك، الذي كان يكن بغضاً عميقاً للإسماعيليين. فأمر أبا مسلم، حاكم الري وصهره، باعتقال حسن. (وتجدر الإشارة إلى أن أبا مسلم هذا قد اغتيل في ما بعد، أي سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥، على يدي إسماعيلي من فارس). لكن



٤ . صخرة ألموت، والقلعة على قمتها، منظر من الجنوب.



٥ . بعض التحصينات على صخرة ألموت، منظر من الشمال الغربي.

حسن تمكن من ستر نفسه، ثم تقدم في الوقت المناسب إلى الديلمان بعدما خطط بحذر للاستيلاء على ألموت. وأمضى بعض الوقت في قزوين في بداية الأمر بعدما سلك طريقاً جبلية وعرة من أجل تجنب السلطات في الري. كانت قلعة ألموت عندما وصل حسن الصباح إلى قزوين في يد شخص علوي زيدي يدعى المهدي، الذي كان قد تملكها من السلطان ملك شاه. وكان المهدي ينحدر من الحسن بن علي الأطروش (ت. ٣٠٤/ ٩١٧)، أحد حكام طبرستان العلويين وإمام زيدي اشتهر باسم الناصر للحق وأسس جماعة زيدية من الناصرية مستقلة في منطقة قزوين[٣٥]. وقد سبق أن حُوِّل عدد من جنود المهدي إلى الإسماعيلية سراً على أيدي مبعوثي حسن الصباح، ولا سيما حسين قائيني، فعمد المهدي إلى التظاهر بقبول الدعوة في محاولة منه لكشف العناصر التي استجابت للدعوة من عسكره. ومن قزوين، بعث حسن بداعية آخر إلى ألموت، تمكن من كسب المزيد من المستجيبين. كما تمكن من التغلغل داخل منطقة ألموت بعناصر إسماعيلية من أمكنة أخرى. وبانتهاء هذه الاستعدادات بحلول الأشهر المبكرة من عام ٤٨٣هـ، انتقل حسن الصباح إلى مكان أقرب إلى هدفه، أي إلى أشكوار ثم أنجيرود المجاورة لألموت. وتمكن حسن من دخول قلعة ألموت سراً عشية يوم الأربعاء، السادس من رجب عام ٤٨٣/ الرابع من أيلول عام ١٠٩٠، وعاش فيها لبعض الوقت متنكراً باسم ديخودا وكمعلم يعلم أولاد أفراد الحامية العسكرية. وعلم المهدي في الوقت المناسب بأمر حسن الصباح ووجوده في القلعة مدركاً أنه قد تعرض للخديعة. غير أن اعتناق جل عسكر حامية ألموت بالإضافة إلى العديد من سكان المقاطعات المجاورة للإسماعيلية جعل المهدي لا حول له ولا قوة في الدفاع عن مركزه. وسمح حسن للمهدي بمغادرة القلعة بسلام وأعطاه، طبقاً لمؤرخينا الفرس، حوالة مالية بثلاثة آلاف دينار ذهبي ثمناً للقلعة. وصُرفت الحوالة، لدهشة المهدي، في الوقت المناسب لدى الرئيس مظفر، أمير كردكوه ودامغان في ما بعد، ومستجيب سري للإسماعيلية[٣٦].

وبالإستيلاء على ألموت سنة ٤٨٣/ ١٠٩٠، الذي كان علامة على التأسيس الفعلي لما سيصبح الدولة النزارية، ابتدأ طور جديد في نشاطات الإسماعيليين

الفرس الذين كانوا حتى تلك الفترة يعملون سرّاً. ومنذ تلك الفترة تبنت الدعوة في فارس سياسة جديدة من الثورة المعلنة التي استهدفت قلب النظام السلجوقي، وكان الاستيلاء على ألموت الصفعة الأولى في تلك الثورة الإسماعيلية. والظاهر أنه كانت لحسن الصباح مجموعة معقدة من الدوافع الدينية - السياسية كانت وراء صراعه ضد السلاجقة. ومن الواضح أنه لم يستطع، وهو الشيعي الإسماعيلي، تحمُّل سياسات السلاجقة المعادية للإسماعيليين، وخاصة أن هؤلاء كانوا قد أقسموا، باعتبارهم أبطال الإسلام السني الجدد، على اقتلاع جذور الحكم الإسماعيلي الفاطمي. وما لم يبرز كثيراً هو أن ثورة حسن كانت تعبيراً عن مشاعر (قومية) فارسية، الأمر الذي يقف وراء جاذبيتها الشعبية المبكرة ونجاحها الواسع الانتشار في فارس. وكان التوجه باتجاه السيطرة التركية على الأراضي الإيرانية، التي ابتدأت بإنشاء السلالتين الحاكمتين الغزنوية والقره خانية، قد وصل ذروته في ظل السلاجقة الذين مثّلوا تهديداً لعملية إعادة إحياء المشاعر والثقافة الإيرانية. وكانت عملية إعادة الإحياء هذه لثقافة إسلامية اصطبغت بالفارسية خصوصاً، قد قامت على مشاعر الفرس المتأسلمين، الذين حافظوا على وعيهم بهويتهم الفارسية وتراثهم الثقافي على الرغم من قرون من الهيمنة العربية. وقد أصبحت هذه العملية، التي تولى ريادتها الصفّاريون وتمسك بها السامانيون ثم البويهيون، أمراً لا يمكن الرجوع عنه عندما ظهر السلاجقة واكتمل تحوّل الفرس إلى الإسلام في النهاية[٣٧]. كان السلاجقة الأتراك غرباء في فارس، وكان حكمهم ممقوتاً بشدة من مختلف الطبقات الاجتماعية هناك. وازدادت حدة المشاعر المناوئة للسلاجقة بالفوضى والتخريب الذي ابتليت به البلدات والقرى على أيدي الأتراك وعساكرهم المتمردين، الذين أتوا إلى فارس من أواسط آسيا ضمن موجات متواصلة تحكمت فيها انتصارات السلاجقة. وكان حسن الصباح نفسه قد أعلن عن استيائه صراحة من الأتراك ومن حكمهم. فكان يشير إلى السلطان السلجوقي بلقب «التركي الجاهل»[٣٨] وروي عنه قوله عن الأتراك إنهم كانوا من الجن وليسوا من البشر[٣٩]. تجدر الإشارة إلى أن حسن الصباح قد تبنى، تعبيراً منه عن هويته الفارسية، على الرغم من ورعه الشديد كمسلم، اللغة الفارسية بدلاً من

العربية لغة دينية للإسماعيليين في فارس. وكان ذلك بالفعل أول مرة تختار جماعة مسلمة مهمة الفارسية لغة دينية لها. وهذا ما يفسر أيضاً سبب قيام الجماعات الإسماعيلية النزارية الناطقة بالفارسية في فارس وأفغانستان وآسيا الوسطى بإنتاج أدبها بالفارسية بالكامل إبان فترة ألموت وفي أزمنة لاحقة. ووجد النجاح المبكر لثورة حسن الصباح في فارس جذوراً له أيضاً في مظالم اقتصادية بعينها تشارك فيها قرويو البلاد الذين لا يملكون الأراضي الزراعية وسكان المرتفعات الجبلية إضافة إلى الحرفيين وأصحاب المهن، فكانوا يمثلون الطبقات الاجتماعية المحرومة عموماً في ظل الحكم السلجوقي. وقد خضع العامة من الناس في الديلم وقوهستان وفي أمكنة أخرى للحكم القمعي لعدد كبير من أمراء السلاجقة ممن كانوا يتولّون ويديرون مواضع مختلفة كإقطاع لهم، أو الأرض المخصصة باسم السلطان. ففرض الأمراء الضرائب على الناس الذين زرعوا الأرض أو عاشوا ضمن مجال سيطرتهم، واحتفظوا بجيوش محلية كي يساعدوا السلطان عند الطلب. لقد قادت مؤسسة الإقطاع السلجوقية إلى خضوع طبقة الفلاحين الفرس لسيطرة الأتراك الغرباء. يضاف إلى ذلك أن مجموعة متنوعة من سكان المدن، ومنهم الحرفيون والطبقات الدنيا المهجرة خاصة، كانت مستاءة من النظام الاجتماعي في ظل السلاجقة ومن الضرائب المفرطة المفروضة في المناطق الحضرية. وفي المقابل، فإن أولئك الذين ضُمُّوا إلى أراضي الإسماعيليين في فارس عوملوا بعدالة أكبر في مجتمع مكرس للعدالة الاجتماعية المثالية، غير أنه لا تتوفر لدينا تفاصيل عن نظام الضرائب الفعلي وطبيعة الواجبات الدينية داخل أراضي الإسماعيليين في فارس. إلا أن من المعروف أن الغنائم التي كانت تتحصل من حملات الإسماعيليين كانت توزع بالتساوي بين الجميع. ونظر الإسماعيليون إلى مشاركتهم في المشروعات الجمعية، كتحسين نظام الري في مناطق محددة أو بناء القلاع، على أنها نشاطات عامة تعم فائدتها الجماعة بأكملها. وجدير بالذكر أيضاً أن التقسيم الطبقي المتشدد والتمييز بين الطبقات من النوع الذي تطور في ظل السلاجقة لم يوجد بين الإسماعيليين الفرس، الذين كان الواحد منهم يشير إلى الآخر بكلمة (رفيق)، وهو ما كان يلائم طبيعة الحركة

الثورية، إذ كان بإمكان أي فرد مؤهل منهم الصعود إلى مراكز القيادة كحاكم لقلعة أو داعي دعاة منطقة ما. وفي الحقيقة، فإن معظم القادة النزاريين جاؤوا من خلفيات اجتماعية متواضعة. وعلاوة على ذلك فإن أسلوب الحياة التقشفي المتشدد الذي اتبعه حسن الصباح وضع مثالاً يحتذيه القادة الإسماعيليون الآخرون، الذين لم يحصلوا على امتيازات خاصة كتلك التي تمتع بها الأمراء السلاجقة. إن ذلك كله، مضافاً إلى حقيقة أن الأراضي الإسماعيلية لم تخضع لحكم الأتراك الغرباء، قد أسهم في النجاح المبكر للصراع الإسماعيلي الفارسي ضد الأتراك السلاجقة وفي شعبية هذا الصراع.

كان الدعم الواسع الذي قُدِّمَ للإسماعيليين في البداية يتركز في المناطق الريفية، إلا أنهم تلقَّوا المساعدة من أعداد كبيرة من سكان المدن والأرياف ممن لم يكونوا إسماعيليين بالضرورة، لكنهم تعاطفوا مع الثورة الإسماعيلية لأسباب اجتماعية - اقتصادية وسياسية متنوعة تتعلق بالمظالم والشكوى من النظام السلجوقي. ولولا مثل هذا الدعم الواسع، لما كان الإسماعيليون الفرس قادرين على المحافظة على ديمومة صراعهم ضد السلاجقة، بقوتهم العسكرية المتفوقة كثيراً، طوال مثل هذه المدة الزمنية. ومن أجل الهدف النهائي المتمثل في اقتلاع الحكم السلجوقي كرّس حسن الصباح نفسه ونظّم الإسماعيليين الفرس في قوة ثورية منيعة بالغة الانضباط.

كانت قلعة ألموت تقع في الديلمان إلى الشمال الشرقي من قزوين بحوالى خمسة وثلاثين كيلومتراً في منطقة رودبار، التي سُمّيت باسم نهر شاهرود المار في أراضيها. وكانت المنطقة، كما أشرنا سابقاً، مقراً تقليدياً لحكام الديلم الجستانيين، الذين قيل إن واحداً منهم هو الذي شيّد القلعة في عام ٢٤٦/ ٨٦٠. ثم أصبحت المنطقة، عقب ذلك، تحت نفوذ الصفّاريين ووقعت قلعة ألموت في أيدي العلويين الزيديين لبعض الوقت حتى استيلاء الإسماعيليين عليها. وطبقاً لإحدى الأساطير، فإن عقاباً دلّ على الموقع أحد أمراء الديلم، ومن هنا كانت تسميتها ألموت في إحدى اللهجات الديلمية، وهي تسمية مشتقة من ألوه (العقاب)، وأمو (خـ) ت (علّم)[٤٠]. وكانت القلعة التي شُيّدت على قمة صخرة

مرتفعة ناتئة أمام سلسلة هوديغان الضخمة من جبال آلبورز الوسطى، تسيطر على واد خصب تحيط به الجبال من جميع الجهات. وواضح أن الوصول إلى القلعة ممكن فقط عبر درب ضيقة ملتوية شديدة الانحدار على السفح الشمالي لصخرة ألموت. وكانت القلعة بحق حصينة لا يمكن اختراقها ومن الواضح أنها لم تؤخذ بالقوة البتة. وشرع حسن على الفور بمهمة تجديد القلعة، وكانت بحاجة ماسة إلى إصلاح، فطوّر تحصيناتها ومستودعاتها ومصادر تموين الماء وغيرها من التسهيلات والمرافق. كما طوّر أنظمة الري ونشر زراعة المحاصيل في وادي ألموت حيث زرع العديد من الأشجار[٤١]. وما إن ثبّت حسن الصباح أقدامه في ألموت حتى بعث بدعاته وعملائه إلى مختلف الجهات لنشر الدعوة. وكانت أهدافه المباشرة هي تحويل ما بقي من رودبار والمناطق المجاورة في الديلم إلى دعوته وامتلاك المزيد من القلاع المتاخمة لمقر قيادته. وبذل كل الجهود، عن طريق الإقناع أو الهجوم المسلح، للاستيلاء على المناطق المتاخمة لألموت أو الواقعة في جوارها، فامتلك ما استطاع تملكه من القلاع، وبنى حصناً عندما وجد صخرة مناسبة لهذا الغرض. وسرعان ما أثارت رسالة حسن الصباح السياسية - الدينية دعماً شعبيّاً بين الديالمة وسكان المرتفعات والقرويين ممن كانوا على أُنسة بأشكال الشيعية المختلفة، ومنها الإسماعيلية. واجتذب حسن أيضاً بعض الخرّمية في أذربيجان ومن أمكنة أخرى، ممن كانوا يشيرون إلى أنفسهم بالبارسيين تعبيراً عن مشاعرهم الفارسية الخاصة[٤٢]. وجدير بالتذكر أن الخرّمية قد حافظوا على نشاطهم في أجزاء مختلفة من إيران طوال الأزمنة العباسية، حيث أظهروا مشاعر معادية لكل من العرب والأتراك.

وسرعان ما تعرض مقر قيادة حسن الصباح لغارات قوات السلاجقة بقيادة أقرب قائد جيش إلى المنطقة، أمير يقرب اسمه من يورُن تاش، الذي حصل على منطقة ألموت كإقطاع من السلطان السلجوقي. وراح هذا الأمير يهاجم مشارف القلعة باستمرار ويقوم بمذابح للإسماعيليين في المنطقة. وبما أن تخزين المؤن لم يكن كافياً بعد في القلعة، فقد تعرض قاطنوها لشدّة عظيمة حتى إنهم اقترحوا على حسن تركها والتخلي عنها. غير أن حسن أقنع الحامية بالاستمرار في المقاومة

زاعماً أنه تلقى رسالة خاصة من الإمام المستنصر، الذي وعدهم بطالع سعيد. ولهذا السبب فقد دعيت ألموت بـ«بلدة الإقبال»، أو «مدينة الطالع السعيد».

في غضون ذلك، كان حسن قد بعث عام ٤٨٤/١٠٩١ بالداعي القدير حسين قائيني، الذي أدّى دوراً بارزاً في الاستيلاء على ألموت، إلى موطنه في قوهستان لتنظيم النشاطات هناك. وكان مقدراً لقوهستان، وهي منطقة قاحلة إلى الجنوب من خراسان، أن تصبح منطقة هامة أخرى للنشاط الإسماعيلي في فارس. وكانت الحالة هناك أفضل بكثير. لقد كان القوهستانيون ناقمين على الحكم المستبد للأمير السلجوقي المحلي. وبالتالي، فإن التغلغل الإسماعيلي في قوهستان لم يتكشف من خلال تحويل سري للسكان إلى المذهب الإسماعيلي والاستيلاء على قلاع قائمة فحسب، بل انفجر في ما يمكن اعتباره الانتفاضة الشعبية على السلاجقة. وهكذا، قابلت الدعوة الإسماعيلية في قوهستان نجاحاً فورياً، واستولى الإسماعيليون في أجزاء كثيرة أخرى في تلك المنطقة على مدن رئيسية مثل طبس وتون وقائين وزوزن. لقد نجحت دعوة الإسماعيليين بهذا النحو في إثبات وجودهم واستقلالهم عن السلاجقة في قوهستان الشرقية، كما كانت الحالة في رودبار. ووُضع إسماعيلية قوهستان تحت سلطة زعيم محلي من القادة الكبار سمّته ألموت وعرف بالمحتشم[٤٣]. وفي واقع الأمر، فإن الإسماعيليين الفرس قد أسسوا دولة مستقلة لهم من تلك الفترة في منطقتين اثنتين.

وعندما أدرك ملكشاه أن وكلاء السلاجقة المحليين عاجزون عن وضع حد للإسماعيليين، قرر في أوائل عام ٤٨٥/١٠٩٢، وبناءً على نصيحة وزيره نظام الملك بلا شك، إرسال جيوشه ضد الإسماعيليين في رودبار وقوهستان. ومنذ تلك الفترة، انجرّ الإسماعيليون الفرس إلى سلسلة لانهائية من المواجهات العسكرية مع السلاجقة[٤٤]. في غضون ذلك، وصلت حملة رودبار بقيادة الأمير أرسلان تاش إلى ألموت في جمادى الأولى ٤٨٥هـ. ولم يكن مع حسن الصباح في ذلك الوقت سوى حوالى سبعين رجلاً وكمية محدودة من المؤن. ولما أصبح مطوقاً من قوات السلاجقة، طلب النجدة من دعاته، شخص يقرب اسمه من أبي علي أردستاني، المقيم في قزوين، الذي كان قد نجح في تحويل الكثير من الناس

هناك، وكذلك في طالقان والري وفي أمكنة أخرى، إلى مذهبه. فجمع هذا الداعي قوة من ٣٠٠ إسماعيلي تمكنوا من النفاذ إلى ألموت حاملين معهم المؤن المطلوبة. وقامت حامية ألموت المعززة، بدعم من بعض المستجيبين المحليين في رودبار، بهجوم مباغت في إحدى أمسيات نهاية شعبان عام ٤٨٥/أيلول ١٠٩٢، وهزمت جيش أرسلان تاش شر هزيمة مرغمة السلاجقة على التراجع عن ألموت. وكانت حملة قوهستان، في غضون ذلك، قد ركزت هجماتها، بقيادة قزل سارق الذي تلقى دعماً إضافياً من خراسان إلى الشمال ومن سيستان إلى الجنوب، على القلعة الإسماعيلية لدارا، كما يبدو، وهي من القلاع التابعة لمؤمن آباد، وملاصقة لحدود سيستان(٤٥). وبينما كان السلاجقة يفكرون في خطط أخرى ضد رودبار، جرى اغتيال نظام الملك في ١٠ رمضان ٤٨٥/ ١٤ تشرين الأول ١٠٩٢، قرب صحنة في غرب فارس، بينما كان بصحبة ملكشاه في الطريق إلى بغداد. كان أبو علي الحسن بن علي الطوسي، الحامل للقب التشريفي نظام الملك، عدواً متحمساً ضد الإسماعيليين، وقاتله، شخص يقرب اسمه من أبي طاهر أرّاني، كان يُظَنُّ أنه مرسل عموماً من حسن الصباح. لكن يبدو أن المعاصرين قد رأوا ملكشاه، الذي أصبح يخشى وزيره القوي، المحرض على هذا الاغتيال، هو وزوجته السلطانة تركين خاتون، وهي وجهة نظر يزداد تأييدها لدى البحث الحديث في الموضوع(٤٦).

وفي جميع الأحوال، فقد تخلى السلاجقة عن خططهم المعلقة لاستئناف نشاطهم ضد ألموت عندما توفي السلطان ملكشاه نفسه بعد ذلك بفترة قصيرة، أي في شوال من عام ٤٨٥/تشرين الثاني ١٠٩٢. ثم إن حملة قوهستان التي فشلت في الاستيلاء على دارا وطرد الإسماعيليين منها، ما لبثت أن تفرقت وتشتّتت عندما وصلها نبأ وفاة السلطان وذلك لأن ولاء قوات السلاجقة كان يرتبط تقليدياً بشخص الحاكم. وبوفاة ملكشاه، سقطت إمبراطورية السلاجقة في أتون حرب أهلية وفوضى داخلية دامت أكثر من عقد من الزمن، وتميزت بتفرق أبناء ملكشاه وبتحول دائم في التحالفات بين أمراء السلاجقة الذين كانوا يسيطرون على مختلف المقاطعات باستقلالية. وفي تلك الفترة وُجد أدعياء متنافسون على سلطنة

السلاجقة، ومنهم الملك الأكبر لملكشاه بركياروق، وهو الأكثر شهرة. فبينما جرى على الفور إعلان محمود، ابن ملكشاه وتركين خاتون، وعمره سبع سنوات، سلطاناً للسلاجقة، كان بركياروق، الذي تمتع في بداية أمره بتأييد حزب النظامية المنافس، والمكون من أقارب الوزير المغدور والمتحزبين له، قد أُخِذَ إلى الري حيث نُصِّب على العرش السلجوقي. وفي عام ٤٨٧/ ١٠٩٤ توفي محمود، فاعترف الخليفة العباسي الجديد في بغداد، المستظهر، ببركياروق، وقد سبق لقرار تحكيم الخليفة أن أصبح عاملاً هاماً في ولاية سلطنة السلاجقة. واجتمع منافسو بركياروق إلى أخيه غير الشقيق محمد تبر وعمه تُتش، الذي كان يسيطر على سورية باعتبارها إقطاعاً خاصاً به. وسرعان ما قتل تُتش في معركة في الري سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥، فيما خاض بركياروق من مقر سلطنته في غرب فارس والعراق، سلسلة من المعارك غير الحاسمة مع محمد تبر الذي تلقى مساعدة كبيرة من شقيقه سَنْجَر، حاكم خراسان وطخارستان منذ عام ٤٩٠/ ١٠٩٧. وكان بركياروق، الذي لم يُعرف عنه أنه كان مدافعاً متحمساً عن السنية، يقبل إسماعيليين في جيشه في بعض المناسبات التي واجه فيها حظاً متعثراً. وقد ذُكِرَ أن بركياروق أدخل في جيشه في إحدى هذه المناسبات خمسة آلاف إسماعيلي، وذلك عندما كان يحارب شقيقه سنة ٤٩٣/ ١١٠٠. غير أنه لم يلبث أن طهّر قواته من الإسماعيليين في نهاية الأمر، بل شجع اضطهاد الإسماعيليين في أواخر عهده وملاحقتهم في الأراضي الخاضعة له. ولم يخيم السلام على أراضي السلاجقة إلا بوفاة بركياروق سنة ٤٩٨/ ١١٠٥، عندما أصبح محمد تبر سلطاناً بلا منازع، وبقي سنجر نائباً له في الشرق.

وانتهز الإسماعيليون في فارس فرصة الفوضى التي سادت خلال فترة الحرب الأهلية تلك، عندما كانت جيوش السلاجقة تتنازع في ما بينها، لتوطيد مركزهم ومد نشاطهم، ولاقوا تعاطفاً متزايداً مع قضية مقاومتهم للحكام الغرباء الأتراك المستبدين. وقد سبق لهم أن تملكوا عدداً من الحصون في الديلم إلى جانب ألموت، وسيطروا على مجموعة من البلدات والقلاع في قوهستان. وبدأوا في تلك الفترة بالاستيلاء على المزيد من الحصون في مناطق مبعثرة على نطاق واسع

إلا أنها كانت لا تزال أماكن يصعب الوصول إليها نسبياً. ومدوا نشاطهم من الأجزاء الغربية لسلسلة جبال آلبورز إلى الأجزاء الوسطى والشرقية، وسيطروا على قلاع منصوركوه وربما مهرين (أو مهر نيجار) إلى الشمال من دامغان، وأستوناوند في مقاطعة دماوند(٤٧). وقرابة ذلك الوقت أيضاً سيطر الإسماعيليون على واحد من أكثر الحصون أهمية، ألا وهو حصن كردكوه في مقاطعة قوميس. وكانت القلعة التي شُيِّدت على صخرة مرتفعة تبعد حوالي خمسة عشر كيلومتراً إلى الشمال الشرقي من دامغان، تتوضع بشكل استراتيجي في سلسلة جبال آلبورز محاذية الطريق الرئيسية بين غرب فارس وخراسان. وكان الرئيس مؤيد الدين مظفر بن أحمد المستوفي، الذي كانت له ارتباطات وثيقة بالضباط السلاجقة في أصفهان وكان قد تحول سراً إلى الإسماعيلية على يدي عبد الملك بن عطاش نفسه، كان قد أقنع رئيسه السلجوقي الأمير أميرداد حبشي بالحصول على كردكوه من بركياروق وتنصيبه نائباً له هناك. واستجاب السلطان للطلب، وحصل حبشي على القلعة بعدما أرغم حاكمها السلجوقي المتردد على الاستسلام سنة ٤٨٩/ ١٠٩٦. وعندئذ عيّن حبشي الرئيس مظفر نائباً له في كردكوه. وراح مظفر، الذي كان لا يزال يظهر بمظهر الضابط السلجوقي المخلص، يعمل على جعل كردكوه مكتفية ذاتياً إلى أكبر قدر ممكن. وقد ذكر أنه أمر بحفر بئر عميقة جداً في صخرة كردكوه الصلبة دون أن يصل إلى الماء، إلا أن نبعاً انبثق فيها إثر زلزال بعد ذلك بسنوات. وقرب كردكوه قاتل مظفر، ومعه ٥٠٠٠ إسماعيلي جاؤوا من قوهستان ومن مناطق أخرى، إلى جانب حبشي وبركياروق ضد قوات سَنْجَر سنة ٤٩٣/ ١١٠٠. غير أن الإسماعيليين فشلوا في تحقيق الانتصار لبركياروق، وقتل حبشي، حامي مظفر، في المعركة. ومع ذلك، نجح مظفر في تحويل كنوز حبشي إلى قلعة كردكوه، وأعلن إسماعيليته على الملأ بعد ذلك، بعدما أكمل تحصين القلعة. ومكث مدة طويلة في كردكوه يتلقى الأوامر من حسن الصباح ويقدم خدمات جليلة للقضية الإسماعيلية في فارس. وخلف الرئيس مظفر في كردكوه ابنه شرف الدين محمد، الرجل العالم الذي كان قد أمضى بعض الوقت في ألموت في وقت سابق(٤٨).

ووجه الإسماعيليون انتباههم في تلك الفترة أيضاً إلى منطقة جديدة في سلسلة جبال زاغروس، وهي المنطقة الحدودية بين مقاطعتي خراسان وفارس في جنوب غرب إيران. أما القائد الإسماعيلي في هذه المنطقة الجبلية فقد كان الداعي أبا حمزة، وهو إسكافي من أرّاجان، الذي أمضى، مثل حسن الصباح، بعض الوقت في مصر. وقد استولى على قلعتين على الأقل قرب بلدة أرّاجان، واستخدمهما قاعدتين لنشاطات إسماعيلية أخرى[٤٩]. وانتشرت الدعوة الإسماعيلية في بلدان ومناطق سهلية عديدة في الإمبراطورية السلجوقية بتأييد مؤقت من مختلف أمراء الترك في كثير من الأحيان. وحقق النزاريون نجاحاً خاصاً في كرمان، على سبيل المثال، حتى إنهم تدبروا أمر كسب الحاكم السلجوقي المحلي، بهاء الدولة إيرانشاه بن تورانشاه (٤٩٠-٤٩٤/ ١٠٩٧-١١٠١) إلى صفوفهم. إلا أن علماء السنة في كرمان سرعان ما أثاروا سكان البلدة على إيرانشاه فتمكنوا من عزله ثم قتله[٥٠]. وفي عام ٤٨٨/ ١٠٩٥، عيّن الوزير السلجوقي البلاساني، الذي كان ينتمي هو نفسه إلى الشيعية الإمامية، قائداً إسماعيلياً يدعى كيقوبيد الديلمي على بلدة تكريت على دجلة إلى الشمال من بغداد. وقد احتفظ الإسماعيليون بقلعة تكريت، وهي واحدة من قلاعهم المفتتحة القليلة، لمدة اثني عشر عاماً، بينما اتُّهم الوزير الذي منحهم إياها في ما بعد بانتمائه إلى الإسماعيلية وقتل على أيدي قواد السلاجقة دون محاكمة[٥١].

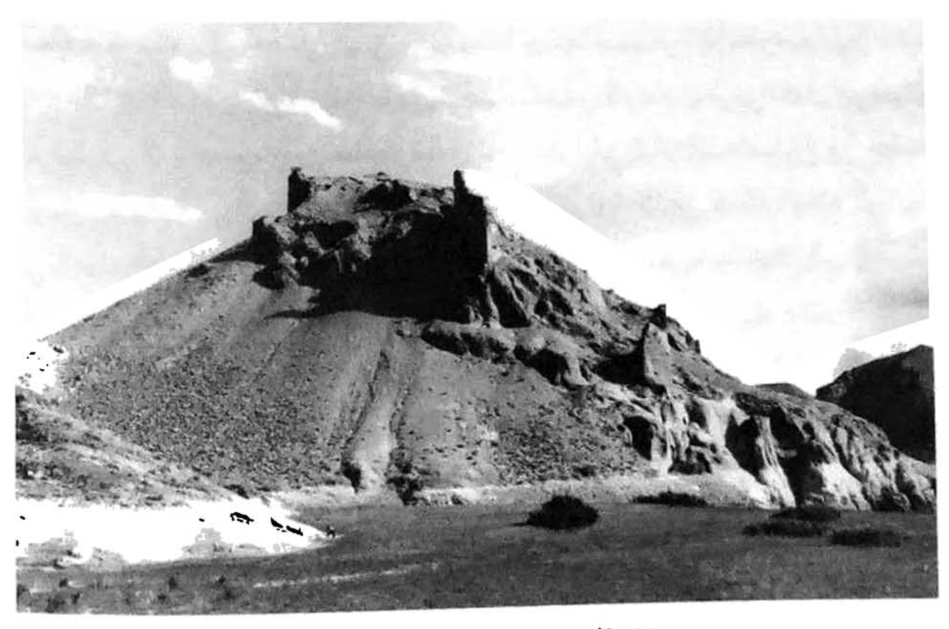
في غضون ذلك، كان الإسماعيليون في رودبار، حيث يوجد مركز قوتهم، يوطدون مركزهم بسرعة مستفيدين من نزاعات السلاجقة المتواصلة. ودأب حسن الصباح بانتظام على جعل ألموت قلعة منيعة يستحيل اقتحامها إلى أكبر حد ممكن، وعلى استعداد لمقاومة حصار لمدة غير محدودة، في الوقت الذي راح يستولي فيه على عدة قلاع أخرى في رودبار، بالتعاون مع قادة محليين في أكثر الأحيان، الذين كانوا يستعينون بالإسماعيليين للوقوف في وجه هيمنة الري أو قزوين. وفي عام ٤٨٦/ ١٠٩٣، استولى الإسماعيليون على قرية أنجرود، وصدوا قوة تجمعت ضدهم هناك. كما هزموا في الطالقان في السنة ذاتها جيشاً قوامه ١٠٠٠٠ رجل، تكوّن أساساً من سكان الري السنة، وكان بقيادة أبي محمد زيفراني، عالم الدين

الحنفي المشهور من الري(٥٢). وبعد ذلك بفترة قصيرة، دحر إسماعيليو رودبار غارة أخرى قادها الأمير نوشتكين. بهذه الانتصارات التي حققها الإسماعيليون، راح زعماء الديلم المحليون يضعون أنفسهم تدريجاً تحت سلطان حسن الصباح، وحصلوا على مساعدته زمن الحاجة. وهكذا، مهد حسن السبيل للاستيلاء على لامسار، وتدعى أيضاً لامبسار ولانبسار، في مقاطعة رودبار من جهة شاهرود الأعلى، أحد روافد سفيدرود، وتبعد حوالى أربعين كيلومتراً إلى الشمال الشرقي من قزوين وغرب ألموت. وكانت لامسار تخضع آنئذ لشخص يقرب اسمه من رساموج ولأقاربه الذين كانوا قد ثاروا على حسن الصباح ونقضوا اتفاقهم مع الإسماعيليين بعد خضوعهم لهم على أمل إعطاء القلعة للأمير السلجوقي نوشتكين. فبعث حسن بكيا بزرك - أميد ومعه ثلاثة زعماء إسماعيليين آخرين هم كيا أبو جعفر وكيا أبو علي وكيا غرشاسب، إلى لامسار، حيث هاجموا القلعة واجتاحوها في ذي القعدة من عام ٤٨٩/ تشرين الثاني ١٠٩٦، أو في ٤٩٥/ ١١٠٢ طبقاً للجويني. وعيّن حسن بزرك - أميد حاكماً على لامسار، التي كانت أكبر قلعة في الديلم بأيدي النزاريين. وأعاد بزرك - أميد بناء لامسار اعتماداً على جهود محلية، وحوّلها إلى حصن رئيسي منيع بعدما زوّدها بمصادر للمياه وصهاريج كافية لا تزال قائمة، وبأبنية وحدائق جميلة. وكان موقع لامسار يحرس طرق الوصول الغربية إلى ألموت من وادي شاهرود، وزادت كثيراً من قوة الإسماعيليين في منطقة رودبار. ومكث بزرك - أميد في لامسار، ثاني أكثر واحدة في شبكة القلاع النزارية في الديلم أهمية، لمدة تنوف على العشرين عاماً، أي حتى استدعائه إلى ألموت على يدي حسن الصباح ليخلفه في الحكم ورئاسة الدعوة(٥٣).

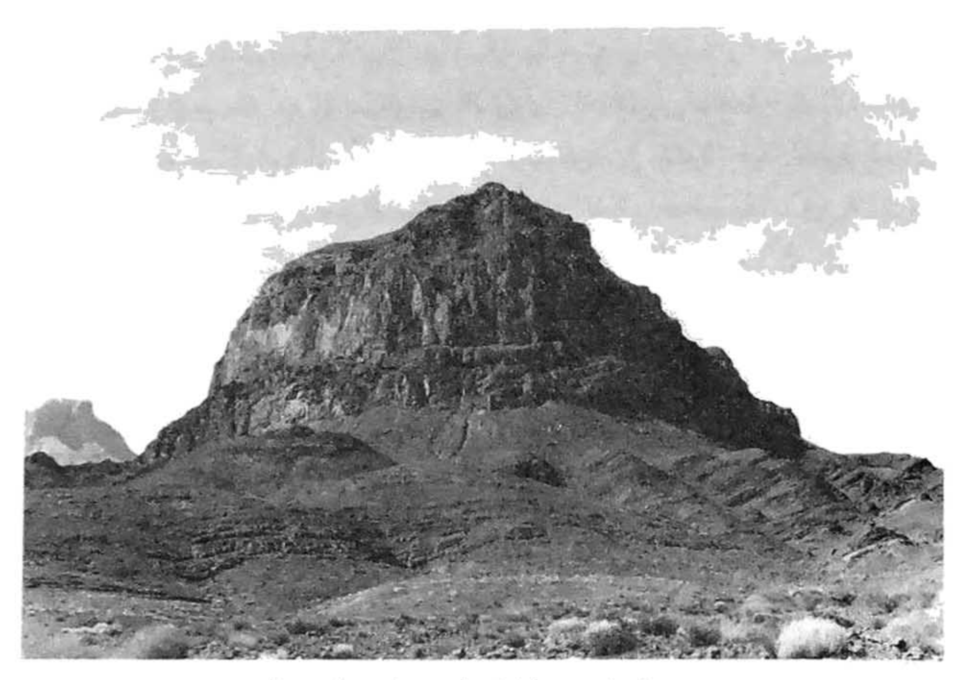
في غضون ذلك، وبينما كانت الثورة الإسماعيلية تتكشف بنجاح في فارس، تعرضت الإسماعيلية لأسوأ نزاعاتها الداخلية. ففي عام ٤٨٧/ ١٠٩٤ توفي الإمام الخليفة المستنصر في القاهرة بعد فترة حكم طويلة مليئة بالأحداث، مخلفاً ولاية للعهد متنازعاً عليها. وسارع الوزير الأفضل إلى تنصيب المستعلي الشاب على العرش الفاطمي، منتزعاً حقوق الخلافة من أخيه الأكبر نزار. وقد مر معنا أن المستنصر كان قد نصّ على ولده الأكبر نزار في الأصل ولياً لعهده، وأنه لم يقدم



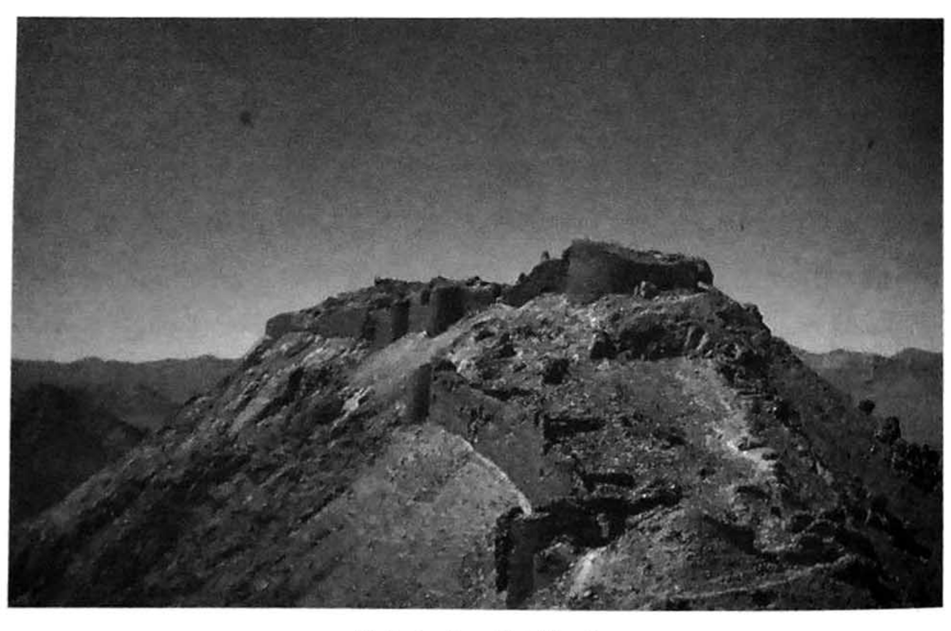
٦. منظر عام لصخرة وقلعة لامسار



٧. قلعة شميران، في طاروم، فارس



٨. صخرة كردكوه، والقلعة على قمتها، منظر من الجنوب



٩. قلعة قائين في خراسان

عقب ذلك على نقض هذا النص. واعترف بالمستعلي خلفاً لوالده الإسماعيليون المصريون وقسم هام من الإسماعيليين السوريين إضافة إلى الجماعات الإسماعيلية في اليمن وغرب الهند، أي أولئك الإسماعيليون الذين كانوا تحت النفوذ المباشر للحكم الفاطمي. بينما رفض إسماعيليو مناطق الحكم السلجوقي، في المقابل، ولا سيما الإسماعيليون في فارس والعراق وجزء من الإسماعيليين السوريين، الاعتراف بإمامة المستعلي. لقد تمسكوا بنص المستنصر الأولي، وبنزار إمامهم التاسع عشر. وأقدم الإسماعيليون الفرس خاصة، الذين كانوا قد ثاروا على السلاجقة وأضعفوا علاقاتهم مع الحكم الفاطمي في مصر، على قطع ارتباطاتهم تماماً في تلك الفترة مع مقر قيادة الدعوة في القاهرة. كان أولئك الإسماعيليون الشرقيون بقيادة حسن الصباح في تلك الآونة قد أنشأوا بالفعل دعوة نزارية مستقلة. فقد سبق لحسن الصباح أن خلف عبد الملك بن عطاش في زعامة الدعوة الإسماعيلية داخل مجال السلطة السلجوقية. وبالفعل، فقد منح حسن دعمه غير المشروط لقضية نزار ورفض الاعتراف بسلطة مركز قيادة الدعوة في القاهرة، الذي أصبح في تلك الفترة في خدمة الدعوة المستعلية. ولقي قراره دعماً من جميع الإسماعيليين الفرس دون أي خلاف على ذلك، الأمر الذي يشير إلى طاعة الجماعة له. ويبدو أن الدعوة النزارية قد اقتصرت إلى حد كبير على الأراضي التابعة للسيطرة السلجوقية، حيث ورثت الدعوة الفاطمية في تلك المناطق. أما المناطق الشرقية الأبعد من العالم الإسماعيلي، ولا سيما منطقتي غزنة ووادي جيحون، حيث من الواضح أن دعاة مستقلين مثل ناصر خسرو كانوا ناشطين في زمن المستنصر، فقد بقيت خارج نطاق النزاع النزاري - المستعلي لبعض الوقت. كما حافظت على بقائها خارج نطاق تأثير الدعوة النزارية حتى وقت متأخر كثيراً في فترة ألموت. وتابع جناحا الحركة النزاري والمستعلي كلاهما وجوده في سورية بصورة متنافسة الواحد مع الآخر لبعض الوقت. وكان رضوان بن تتش، أمير حلب السلجوقي، قد قبل بسيادة المستعلي لفترة قصيرة، ولدينا دليل في أعمال مثل **الهداية الآمرية** على نزاعات وقعت بين النزاريين والمستعليين في دمشق. غير أن الدعوة النزارية لم تلبث أن أصبحت صاحبة اليد

العليا في سورية، ولا سيما في حلب والجزر، التي هي مجموعة من البلدات في شمال سورية. وبحلول زمن وفاة الآمر، كان الإسماعيليون السوريون على وجه العموم قد اعترفوا بالدعوة النزارية، بينما انحدر الإسماعيليون المستعليون، الذين انشقوا في ما بينهم عقب ذلك إلى طيبية وحافظية، إلى مركز غير ذي أهمية هناك. وفي الأراضي الشرقية، حققت الدعوة النزارية الأكثر نشاطاً بمثالياتها الثورية نجاحاً أعظم فاق ما حققته الدعوة المستعلية المحافظة للنظام الفاطمي البعيد، الذي راح يتدهور بوتيرة متسارعة عقب ذلك.

غير أن النزاريين سرعان ما صاروا في مواجهة صعوبة رئيسية مثل ما حدث مع المستعليين بعد ذلك بجيل. كان النزاريون قد اعترفوا بنزار إماماً لهم بعد المستنصر، لكن ثورة نزار كانت قد سحقت بعد ذلك بسنة، أي بحلول نهاية عام ٤٨٨/ ١٠٩٥، وزج بنزار في سجن بالقاهرة. إنها حقيقة تاريخية أنه كان لنزار ذرية من الذكور، حتى إن بعض هؤلاء النزاريين قام بثورات فاشلة على الفاطميين المتأخرين مطالبين بحقهم في الخلافة[٥٤]، وقد حدثت آخر هذه الثورات عام ٥٥٦/ ١١٦١ بقيادة حفيد لنزار. لكن لا يبدو أن نزاراً قد نص على أي من أبنائه خلفاً له. وكانت النتيجة أن أصبح النزاريون من غير إمام ظاهر يتولى قيادتهم بعد وفاة المستنصر بحوالى العام. ولا شك في أن عدداً من النزاريين لا بدَّ أنهم تساءلوا في أنفسهم عن شخصية إمامهم بعد نزار. من الممكن أن إسماعيلية فارس مكثوا لبعض الوقت يجهلون المصير المأساوي لنزار واستمروا ينتظرون عودته إلى الظهور مرة أخرى. وبما أنه لم تصلنا أية مصادر نزارية من تلك الفترة المبكرة، فإن مسألة تصورات الإسماعيليين الفرس المعاصرين لتلك الأحداث تبقى غامضة، غير أن ثمة دليلاً من النقود القديمة يعود إلى الفترة المبكرة لألموت يشير إلى أن اسم نزار ولقبه الخليفي، المصطفى لدين الله، قد تواصل نقشه على النقود المسكوكة في «كرسي الديلم»، أي في ألموت، لحوالى سبعين سنة بعد وفاته سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥، وطوال عهد سيد ألموت الثالث، محمد بن بزرك - أميد (٥٣٢-٥٥٧/ ١١٣٨-١١٦٢). إن النقوش الموجودة على هذه النقود النادرة تبارك لذرية نزار عموماً دون تحديد.

لقد أصبح الكثير من النزاريين من عهد حسن الصباح يحملون الاعتقاد، كما يروي مؤرخونا الفرس، بأن ابناً أو حفيداً لنزار قد هُرّب من مصر إلى ألموت وأنه احتُفظ به سرّاً هناك، فيما يستخفّ سجل الآمر الجدلي **الهداية الآمرية**، المرسل إلى المستعليين السوريين بهذه الفكرة[٥٥]. من المؤكد أن حسن الصباح وخليفتيه التاليين لم يسمّوا أي أئمة بعد نزار. ويبدو أنه في ظل غياب إمام ظاهر فقد جرى الاعتراف بحسن الصباح، باعتباره رئيساً للدعوة النزارية، بالنتيجة، «حجة» للإمام. وقد سبق لمصطلح «حجة»، أو البرهان، أن استُخدِم كمنصب من مرتبة رفيعة في تنظيم الدعوة الإسماعيلية الفاطمية، بينما عدّ جل الإسماعيليين الأوائل القادة المركزيين للحركة الإسماعيلية «حججاً» للإمام المستور محمد بن إسماعيل، الذي توقعوا عودته إلى الظهور في صورة القائم المنتظر. وعلى أساس من هذا التقليد الموروث، فقد ساد الاعتقاد بأنه في زمن دور الستر، عندما يكون الإمام مستوراً لا يصل إليه أتباعه، فإن حجته سيمثله عند هؤلاء الأتباع. وانسجاماً مع هذا الاستخدام، ومع كون نزاريي تلك الفترة يشهدون دور ستر جديداً، فقد أصبح يُنظر إلى حسن الصباح على أنه الممثل الكامل للإمام وحجته الحي لدى الجماعة النزارية، يقوم بمهمة الوصي على الدعوة النزارية حتى يحل زمن عودة الإمام إلى الظهور، عندما يقوم حسن بتعريف المؤمنين بشخص الإمام، كما هو متوقع. وبالفعل فإن أقدم رسالة نزارية وصلت إلينا، وهي التي كُتبت حوالى ٥٩٦هـ على يد مؤلف مجهول، تذكر أن حسن الصباح كان يتوقع الظهور الوشيك للإمام - القائم، بينما مُنح هو نفسه رتبة حجة القائم[٥٦].

كان للصراع الذي خاضه الإسماعيليون الفرس ملامح مميزة خاصة ظهرت منذ بداياته الأولى، حين أعطت الثورة نموذجها وأساليب نضالها الخاصة المتميزة[٥٧]. فقد تبنت حركات إسلامية عديدة، شيعية وغير شيعية، هجرة النبي من مكة إلى المدينة نموذجاً لها وأقامت داراً للهجرة بطريقة مشابهة، وهو مكان للهجرة أو اللجوء يتخذ مقراً لقيادة حملتهم ومنه يعودون منتصرين إلى المجتمع الإسلامي عامة. وعلى سبيل المثال، فإن خراسان أدّت دور دار الهجرة للعباسيين ضد النظام الأموي، بينما أقام الإسماعيليون الأوائل دوراً للهجرة خاصة بهم،

ولأغراض أكثر تحديداً في كل من العراق والبحرين واليمن والمغرب. وفي ظل الظروف المتغيرة للفترة السلجوقية، فقد كان هدف النزاريين الواقعي هو الحصول على عدد كبير من دور الهجرة لا مجرد قاعدة عمليات وحيدة ومحددة. وكل حصن كان من الممكن السيطرة عليه على أيدي المجموعات الإسماعيلية المحلية كان سيتحول إلى دار للهجرة للإسماعيليين في الأراضي السلجوقية. غير أن تعدد مثل هذه الأمكنة مثّل بالنتيجة مجتمعاً واحداً متماسكاً وحّدته إيديولوجيته وأهدافه النهائية، فإذا ما سقط أحدها في يد الأعداء، كان بإمكان ساكنيه أن يجدوا ملجأً لهم في دار هجرة أخرى على الفور. وكان كل حصن في هذه الشبكة مكاناً محصناً للحماية، ومقراً للقيام بعمليات محلية في الوقت ذاته، حيث عمل نواةً للمجموعات الإسماعيلية المسلحة التي كانت تغير على الأراضي المجاورة. والظاهر أن قيادة الثورة الإسماعيلية بحد ذاتها كانت لامركزية في نطاق الحكم السلجوقي بقدر مواقع الثورة نفسها. فبعد وفاة ابن عطاش على سبيل المثال، يبدو أنه لم تكن لداعي أصفهان، الذي كان القائد الأعلى للحركة الإسماعيلية في الأصل في القسم الأعظم من مجال حكم السلاجقة، لم تكن له أسبقية على داعي الديلم. لكن الدعاة العاملين باستقلالية إلى حد ما في مناطق مختلفة كانوا يتعاونون الواحد مع الآخر. وسرعان ما اكتسبت الثورة النزارية نموذجاً مميزاً تميز بالضبط بلامركزيته التنسيقية التي كانت ملائمة جداً لذلك الوقت.

لم يعد هناك، بعد ملكشاه، أي حاكم سلجوقي يتمتع بقوة مطلقة تستدعي الإطاحة به وجود جيش قوي، حتى إذا ما كان الإسماعيليون قادرين على تعبئة مثل هذا الجيش. وحتى قبل وفاة ملكشاه، عندما كان نظام الحكم السلجوقي المركزي لا يزال سليماً معافى بعد، فإن القوة السياسية - الاجتماعية في الإمبراطورية السلجوقية توضعت بنحو متزايد في أيدي قادة دينيين وعسكريين عديدين كانوا بحكم الواقع تابعين سلاجقة متساوين يتمتعون باستقلال ذاتي أو موالين يمارسون استقلالاً كاملاً. في ظل تلك الظروف، عندما كانت البيروقراطية السلجوقية المركزية تتفسخ وتفقد السيطرة على عدد لا يحصى من المناطق التي توزعت إقطاعات بين أمراء وقادة حاميات عسكرية، كانت الاستراتيجية الأكثر

ملاءمة لأهداف حركة ثورية يجب أن تكون قائمة على اللامركزية أيضاً. وقد تبنى الإسماعيليون الفرس بالضبط مثل تلك الاستراتيجية التدريجية من خلال جهودهم لضعضعة إمبراطورية السلاجقة، موضع إثر موضع وحصن إثر حصن وأمير إثر أمير. وفي نظام حكم يقوم على وجود أكثر من أمير في الحكم، فإن من النادر وجود هدف رئيسي أو مركزي لتحقيق فتح عسكري على يد جيش مجند بشكل نظامي كما كان الأمر في حالة الفتح الفاطمي لأفريقيا ومصر. وبالتالي، فقد قامت الثورة النزارية على قاعدة الاستيلاء على الحصون التي يمكن لانتفاضات متعددة ومتزامنة أن تنطلق منها في شتى أرجاء مملكة السلاجقة، بحيث يمكنها اكتساح البناء الاجتماعي السياسي اللامركزي القائم من الداخل. وكان يؤمل من تلك الجهود المحلية التنسيقية للإسماعيليين أن تؤدي إلى تحرير كامل المجتمع في النهاية من الحكم الغاشم والممقوت للأتراك، وتمهيد السبيل لإقامة حكم الإمام الإسماعيلي العادل، القائد الشرعي الوحيد للبشرية. ثمة خلايا إسماعيلية كثيرة وُجدت في العديد من البلدات والمواضع في الإمبراطورية السلجوقية حتى في وقت سابق للانقسام النزاري - المستعلي. وغالباً ما استخدمت تلك الخلايا نوى للمجموعات المسلحة التي سيطرت على حصون جبلية حساسة وحولتها إلى دور هجرة وقواعد لعمليات إضافية. وفي بعض الحالات الأخرى، جرى الاستيلاء على هذه القلاع من خلال خضوع أمرائها واستسلامهم في وقت يكونون فيه بحاجة إلى مساعدة الإسماعيليين في نزاعاتهم الحزبية. وبالفعل، كان الإسماعيليون، عندما تقتضي الظروف، يساعدون علناً أميراً سلجوقياً ضد آخر، آخذين في الحسبان على الدوام الفوائد النهائية لمثل هذه التحالفات وأثرها على قضيتهم وثورتهم الخاصة.

إن جو الفرقة والتشرذم ذاته الذي سيطر على السلطة القائمة هو ما أوحى للنزاريين باستخدام أسلوب إضافي هام لتحقيق أهدافهم السياسية والعسكرية وهو أسلوب الاغتيال الذي حوله دارت مثل تلك الأعداد من الأساطير المعادية للنزاريين وانتشرت عبر القرون. وكانت مجموعات إسلامية أقدم، ومنها الخوارج وبعض مجموعات الشيعة الغلاة كالمغيرية والمنصورية، قد استخدمت الاغتيال

أسلوباً في صراعها ضد أعدائها السياسيين الدينيين. وكان أسلوب الاغتيال واللجوء إليه أمراً شائعاً عند جميع الفرقاء، ومنهم السلاجقة أنفسهم والصليبيون النصارى، في الوقت الذي شهد انتشار الثورة النزارية، عندما كانت السلطة موزعة محلياً على أساس شخصي. لكن النزاريين هم من أناطوا إلى الاغتيال دوراً أساسياً رئيسياً في طرائق صراعهم ضد عدو يتفوق عليهم عسكرياً إلى حد كبير. وكانت النتيجة أنه سرعان ما صارت أية عملية اغتيال ذات أهمية تجري في الأراضي المركزية للإسلام تنسب إلى النزاريين فوراً.

ومما لا شك فيه أن قبول مهمة قتل شخصية عسكرية أو مدنية مشهورة بصلافتها والتي تكون عادة محاطة بالحرس، مع فرص للنجاة ضئيلة جداً، كان عملاً بطولياً بالنسبة إلى النزاريين يمجدونه. لقد عظّم النزاريون تفاني فدائييهم وشجاعتهم، وهم الذين كانوا من شباب الجماعة المخلصين الذين نذروا أنفسهم لمثل تلك المهمات الخطرة(٥٨)، ومن الواضح أن قوائم شرف بأسمائهم وبالمهمات التي نفذوها كان يجري الاحتفاظ بها في ألموت وفي قلاع أخرى(٥٩). إن اغتيال أفراد بارزين ممن كانوا يلحقون ضرراً خاصاً بالنزاريين، غالباً ما أدى إلى تجنب سفك الدماء بين الناس العاديين على أرض المعركة. وبالتالي، فإن النزاريين قد رأوا على ما يُظن، حتى تبريراً إنسانياً لعمليات الاغتيال تلك. وكانت المهمات النزارية الفعلية تنفذ في أكثر الأماكن العامة شعبية قدر الإمكان، وذلك لأن جزءاً من هدفها كان يتمثل في إرهاب أعداء آخرين.

تفاصيل قليلة هي ما نعرفه عن عملية انتقاء الفدائيين النزاريين وتدريبهم. لكن ليس هناك من دليل، خلافاً لأساطير العصر الوسيط التي لفقها أعداء من دوائر صليبية جاهلة ومؤرخيها الغربيين، على أن الحشيش قد استخدم بأي شكل من الأشكال لتحريض الفدائيين الذين أظهروا تضامناً وشعوراً جماعياً مكثفاً. ومن المشكوك فيه ما إذا كان الفدائيون قد مثّلوا فرقة خاصة في البداية، مع أنهم ربما كانوا كذلك مع نهاية الدولة النزارية في فارس(٦٠). إن جميع الإسماعيليين الفرس العاديين الذين كانوا يشيرون إلى بعضهم البعض بكلمة رفيق (جمعها رفيقان بالفارسية) كانوا على استعداد من حيث المبدأ على ما يُظن للقيام بأية مهمة تخدم

قضية جماعتهم. ولا يبدو أن الفدائيين قد تلقَّوا تدريباً خاصاً باللغات، على سبيل المثال، كما أوحت به خرافات الحشاشين التي طورها بعض مؤرخي الصليبيين الغربيين والمؤلفين الأوروبيين اللاحقين. وكذلك، فقد ظهرت في بعض النقاط من تاريخ الدولة النزارية ممارسة محدودة تقوم على إرسال من جرى اختيارهم من الفدائيين ليدسّوا أنفسهم خدماً في بيوت شخصيات بارزة، إذ إن مثل هؤلاء الفدائيين المستورين سيكونون في وضع مثالي لتنفيذ مهماتهم إذا ما دعت الضرورة أو عندما يحين الوقت لذلك. لقد استهدف النزاريون شخصيات عسكرية أو مدنية عملت بوضوح ضد دور هجرة نزارية أو مثّلت بطريقة ما تهديداً خطيراً على نجاح الدعوة النزارية أو على بقاء الجماعة في أماكن محددة.

لكن، بغض النظر عن المصدر الحقيقي لهذه الاغتيالات، غالباً ما أثارت مذابح للإسماعيليين. وصار اغتيال أمير سلجوقي أو قاض سيّئ حرّض على عمل ما ضد الإسماعيليين، غالباً ما يثير سكان المحلة السنة ويدفعهم إلى تجميع جميع المتهمين أو من يتّهمهم أعداء خاصون بأنهم إسماعيليون، ثم قتلهم. حوالى عام ٤٨٦/١٠٩٣، جمّع سكان أصفهان الذين يبدو أنهم قد أثارهم تقرير بخصوص زوجين إسماعيليين كانا يستدرجان العابرين إلى منزلهما، ثم يعذبونهم حتى الموت، جمّعوا كل المتهمين الإسماعيليين ودفعوا بهم أحياءً إلى قلب نار موقدة وسط المدينة[٦١]. وفي سنة ٤٩٤/١١٠١، توصل بركياروق وسنجر إلى اتفاق لاستئصال الإسماعيليين من المناطق الخاضعة لهما. فأرسل سنجر الأمير بزغش ضد الإسماعيليين في قوهستان. وقد تسببت هذه الحملة في خراب عظيم، ودمرت حملة سلجوقية أخرى، بعد ذلك بسنوات ثلاث، بلدة طبس وقتلت الكثير من الإسماعيليين في المنطقة[٦٢]. غير أن إسماعيليي قوهستان حافظوا على مركزهم، بينما كان إسماعيليو تورشيز قادرين في عام ٤٩٨/١١٠٤ على شن هجمات لهم بعيداً في الغرب حتى حدود الري. وأمر بركياروق في الوقت ذاته، بمذبحة ثانية للإسماعيليين في أصفهان سنة ٤٩٤هـ.

وعلى الرغم من عمليات القمع والمذابح تلك، فقد استمر نجم النزاريين بالصعود في فارس إبان السنوات المضطربة من حكم بركياروق، ولا سيما بعد

عام ٤٨٩/١٠٩٦. ولم يكن النزاريون يسيطرون على حصون ويوطدون مركزهم في رودبار وقوميس وقوهستان بالإضافة إلى العديد من المناطق الجبلية الأخرى فحسب، بل كانوا ينشرون الدعوة في بلدات كثيرة، وقد بدأوا بالتدخل في الشؤون السلجوقية مباشرةً. ووجه النزاريون، مدفوعين بالنجاح الذي حققوه، اهتمامهم بشكل أوثق في تلك الفترة باتجاه مقر السلطنة السلجوقية أي أصفهان. وكان الدعاة الإسماعيليون على رأس عملهم في أصفهان لعقود عدة، وإن عبد الملك بن عطاش داعي الدعاة في غرب فارس والعراق، كما سلفت الإشارة، قد أقام مقر قيادته في تلك المدينة. وقد بدأوا في تلك الفترة بتكثيف نشاطاتهم في أصفهان وما حولها مستفيدين من الحروب الحزبية بين السلاجقة. وقد حقق النزاريون في هذه المنطقة في ظل قيادة أحمد بن عطاش، ابن عبد الملك، أعظم نجاح لهم باستيلائهم على قلعة شاه دز الهامة الواقعة على جبل يبعد قرابة ثمانية كيلومترات إلى الجنوب من أصفهان(٦٣). وكان أحمد، الذي خلف والده بالنتيجة في منصب داعي أصفهان، يدعو إلى الإسماعيلية سراً في قلب مركز سلطنة السلاجقة في فارس. وطبقاً لمؤرخي السلاجقة، فإن أحمد أقام نفسه معلماً في مدرسة للصبيان التابعين لحامية شاه دز العسكرية، التي تتكون في معظمها من جنود ديالمة لديهم ميول شيعية. وكانت شاه دز، التي كانت تدعى دزكوه في أزمنة مبكرة، قد شيّدها من جديد ملكشاه لتكون قلعة عسكرية رئيسية لحراسة الطرق المؤدية إلى عاصمة السلاجقة. وتدريجاً حوّل أحمد حامية شاه دز إلى مذهبه وحقق بحلول عام ٤٩٤/ ١١٠٠ سيطرته على القلعة. وقد روي أن أحمد كان قد أقام داراً للدعوة (دعوة خانا) قرب أصفهان ونجح في تحويل حوالى ٣٠٠٠٠ من سكان منطقة أصفهان إلى مذهبه. ومهما يكن من أمر فإن النزاريين سرعان ما راحوا يجمعون الضرائب في المقاطعات المحيطة بشاه دز، إلى حد الإضرار بالخزانة السلجوقية. لقد كان الاستيلاء على شاه دز بالفعل، صفعة خطيرة لسمعة السلاجقة وقوتهم. ثم استولى النزاريون على قلعة ثانية هي خانلجان (خالنجان) التي تبعد حوالى ثلاثين كيلومتراً إلى الجنوب من أصفهان. وطبقاً لبعض التقارير غير الموثوقة، فإن الداعي عبد الملك نفسه كان قد غادر

أصفهان بحلول تلك الفترة إلى ألموت حيث أمضى سنواته الأخيرة تحت رعاية حسن الصباح. ولا تتوفر تفاصيل موثوقة بخصوص الطور الأخير من سيرة هذا الداعي، لكن من المأمون الزعم بأنه لم يعد بحلول ٤٩٤هـ نشطاً في أصفهان، كونه كان قد استُخلف بولده أحمد ذي الكفاءة المحدودة.

وباستيلائهم على شاه دز، التي كانت محصنة مثل القلاع النزارية الأخرى، أصبح النزاريون أكثر جرأة في مغامراتهم. وكانت الدعوة تتغلغل بنجاح في تلك الفترة داخل بلاط بركياروق الخاص وداخل جيشه. وكان عدد من تحول من أمراء بركياروق وجنوده إلى الإسماعيلية من الضخامة بحيث إن بعضاً من قواد السلاجقة، طبقاً لابن الأثير، سأل السلطان الإذن بالمثول أمامه بالدروع خوفاً من مهاجمة جنودهم الإسماعيليين لهم[٦٤]. في غضون ذلك، كانت الأحزاب السلجوقية المناوئة لبركياروق تتهم عسكر السلطان بالتحول إلى الإسماعيلية بكامله، إضافة إلى توجيهها اللوم إلى بركياروق متهمة إياه بأنه وراء الهجمات النزارية على القادة المعارضين، على الرغم من أن حياة بركياروق نفسه كانت قد تعرضت للتهديد من الفدائيين. وفي جميع الأحوال، فإن تعاظم قوة النزاريين دفع بركياروق في نهاية الأمر إلى التحرك ضدهم. فاتفق بركياروق المقيم في غرب فارس مع سَنْجَر المقيم في خراسان سنة ٤٩٤/ ١١٠١، على اتخاذ خطوة مشتركة ضد النزاريين، الذين كانوا يتهددون السلطة السلجوقية بشكل خطير عموماً في تلك الفترة. وطبقاً لذلك، فقد أجاز بركياروق القيام بمذابح للنزاريين في أصفهان وبغداد، وللعديد من قادة السلاجقة ممن كان يشك بتحولهم إلى الإسماعيلية، بينما قتل سنجر العديد من النزاريين في قوهستان، أو استرقّهم. ومع ذلك، لم يفقد النزاريون أياً من قلاعهم للسلاجقة، بل تمكنوا من المحافظة على مركزهم العام في فارس. واستمرت الثورة النزارية، على الرغم من نكسات عرضية، عندما توفي بركياروق سنة ٤٩٨/ ١١٠٥، وتولى محمد تبر السلطة من بعده.

بدء النشاطات النزارية في سورية

خلال السنوات الأولى للقرن الثاني عشر الميلادي، أو قبل ذلك بسنوات قليلة،

بدأ النزاريون الفرس بمد نشاطهم إلى سورية. فقد بدأ عدد من المبعوثين المرسلين من ألموت إلى سورية بتنظيم النزاريين السوريين وكسب مستجيبين جدد. وكانت التجزئة السياسية في سورية في تلك الفترة، بالإضافة إلى التقاليد الدينية لذلك البلد، من العوامل الهامة في مصلحة انتشار الدعوة النزارية في سورية. وكما سلفت الإشارة، فإن أولى الفرق التركمانية كانت قد دخلت سورية في وقت مبكر يعود إلى عام ٤٤٧/ ١٠٥٥، وأن ذلك البلد قد خضع عقب ذلك لغزو الجيوش النظامية للسلاجقة. وبحلول عام ٤٧١/ ١٠٧٨، كانت سورية بكاملها، ما عدا شريطاً ساحلياً احتفظ به الفاطميون، تحت الحكم أو السيادة السلجوقية. وأصبح تتش، شقيق السلطان ملكشاه العظيم، أميراً لأمراء سلاجقة سورية. وقد سبب الحكم السلجوقي في سورية، كما في فارس، مشكلات كثيرة، وبقي ممقوتاً من السوريين، الذين كانوا منقسمين على أنفسهم وعاجزين عن طرد الأتراك الغرباء. وبوفاة ملكشاه واندلاع النزاعات الحزبية بين السلاجقة، اضطرب الاستقرار السياسي النسبي في سورية. وظهرت الفوضى السياسية في سورية إلى العلن عندما قتل تتش سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥، وتجزأت مملكته إلى عدد من الدويلات الأصغر حجماً. وأصبحت سورية في تلك الفترة مسرحاً للتنافس بين مختلف أمراء السلاجقة حيث راح كل واحد منهم يدعي لنفسه جزءاً من البلاد، فيما كانت السلالات المحلية الأقل شأناً تحاول في الوقت نفسه تأكيد وجودها المستقل. وباتت التجزئة السياسية لسورية أشد وضوحاً مع ظهور الصليبيين عام ٤٩٠/ ١٠٩٧. فقد تقدم الصليبيون، بدءاً من أنطاكية، على طول الساحل السوري بسرعة، واستقروا في الأراضي المحتلة مؤسسين أربع ممالك لاتينية قامت في حران وأنطاكية وطرابلس والقدس. وكان طبيعياً أن يزيد العدوان الإفرنجي على سورية من مخاوف السكان المحليين، معقداً أكثر النزاعات السلجوقية. وكان من أهم حكام سورية السلجوقية في تلك الأوقات المضطربة ولدا تتش، رضوان (٤٨٨-٥٠٧/ ١٠٩٥-١١١٣) ودُقاق (٤٨٨-٤٩٧/ ١٠٩٥-١١٠٤)، اللذان حكما على التوالي من حلب ودمشق.

واغتنم مبعوثو ألموت فرصة اختلال النظام السياسي في سورية فاستغلوا

مخاوف السكان المحليين ومظالمهم. وكانت الخلفية الدينية لهذه المنطقة ملائمة للتبشير بالدعوة النزارية. فالسوريون ينتمون إلى أديان متعددة. ووُجد بين المسلمين السوريين شيعة كانوا ينتمون إلى فرق شتى مثّلت أرضية مناسبة لتجنيد المستجيبين منها على أيدي الدعاة النزاريين، وكانوا ينافسون إلى حد قريب السنة. كما كان هناك النصيريون والدروز الذين سبق لهم أن انشقوا عن الإسماعيليين الفاطميين. وكان بين الشيعة أيضاً الإماميون والإسماعيليون. وبالفعل، فقد عرف السوريون العقائد الإسماعيلية لمدة تزيد على القرنين من الزمن. وكانت سلمية، كما سلفت الإشارة، مقراً لقيادة القادة المركزيين للحركة الإسماعيلية في القرن الثالث/التاسع. وعندما نشر الفاطميون حكمهم على سورية، عقب ذلك، إبان النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر، أخذت الدعوة إلى الإسماعيلية تجري علناً على أيدي العديد من الدعاة الفاطميين هناك. ثم وُجد كلا فرعي الحركة الإسماعيلية في سورية في أعقاب الانقسام النزاري - المستعلي. وبسبب خوفهم من خطر الأتراك والصليبيين، ويأسهم جراء انهيار نظام الحكم الفاطمي في ظل خلفاء المستنصر، فإن العديد من السنة والشيعة، ومنهم المستعليون وغير الإسماعيليين، كانوا على استعداد في تلك الفترة لتحويل ولائهم إلى الإسماعيلية النزارية التي أخذت تظهر بنحو متزايد على أنها الفرع الأكثر نشاطاً من الحركة. ويبدو أن الحركة النزارية، التي كانت تفخر بسجل حافل بالنجاحات السريعة في فارس، صارت القوة الوحيدة التي تقدم تحدياً لحكام سورية وغزاتها الغرباء.

ومنذ البداية على وجه الدقة، استخدم الدعاة الفرس، الذين وفدوا إلى سورية من ألموت لتنظيم الدعوة هناك، أساليب النضال ذاتها التي استخدمها إخوتهم في الدين في فارس. فعمدوا إلى الاستيلاء على الحصون والقلاع لاستخدامها قواعد لمد نشاطهم إلى المناطق المجاورة. كما لجأ النزاريون إلى تصفيات انتقائية لأعدائهم البارزين وتعاونوا مع حكام محليين مختلفين عندما بدت تلك التحالفات المؤقتة ملائمة للغرض. لكن، بغض النظر عن بعض النجاحات العرضية، فقد كانت مهمة النزاريين في سورية أكثر صعوبة مما كانت عليه في فارس. وقد

استغرق الأمر زهاء نصف قرن من الزمان من الجهود المتواصلة قبل نجاح النزاريين في تحقيق السيطرة في النهاية على مجموعة من الحصون في سورية. ويمكننا تمييز ثلاث فترات منفصلة في نضال النزاريين وقادتهم الأوائل في سورية، وهم القادة الذين اتضح أنهم كانوا جميعاً من الفرس القادمين من ألموت والذين تلقّوا أوامرهم من حسن الصباح ومن خلفائه. وقد عمل النزاريون خلال الفترتين الأولى والثانية، أي منذ أقدم السنوات وحتى عام ٥٠٧/١١١٣ ثم من السنة الأخيرة وحتى عام ٥٢٤/ ١١٣٠، من حلب ثم من دمشق في ما بعد، عملوا بتأييد من أمراء تلك المدن المتنافسة، لكنهم فشلوا في السيطرة على أية قواعد دائمة. ونجحوا في الفترة الثالثة، أي من سنة ٥٢٤/ ١١٣٠ وحتى قرابة ٥٤٥/ ١١٥١، في تملك عدد من القلاع في المنطقة الجبلية التي كانت تعرف بجبل البهراء آنئذ، وهي اليوم جبال النصيرية نسبة إلى سكانها النصيريين[٦٥].

إن قائداً نزارياً في سورية يرد ذكره عند ابن القلانسي وفي مصادر متأخرة أخرى، هو الداعي المعروف باسم الحكيم المنجم. وقد ظهر في حلب ربما بصحبة عدد من الوكلاء المساعدين الذين أُرسلوا من ألموت، وتمكن مع بداية القرن الثاني عشر الميلادي تحديداً، من إيجاد نصير له في شخص رضوان، حاكم المدينة السلجوقي. وكانت حلب الواقعة في شمال سورية موضعاً مناسباً للنشاطات الأولية للنزاريين. فقد ضمت نسبة هامة من السكان الشيعة، ربما كانت تفوق حتى نسبة السكان من السنة، إلى جانب قربها من مناطق الشيعة في جبل السماق، الذي سبق للإسماعيلية أن تغلغلت فيه. وسمح رضوان، الذي كان يدرك ضعف مركزه العسكري تجاه منافسيه من أمراء سورية ويسعى نحو تحالفات جديدة، سمح بحرية التبشير للدعوة النزارية في حلب، والأهم من ذلك أن الحكيم المنجم، كما يروى، قد انضم علناً إلى حاشية الأمير. وربما كان رضوان قد اعتنق الإسماعيلية هو نفسه، ولو أنه افتقر إلى القناعات الدينية لأنه اهتم بالمصلحة السياسية، كما هو واضح، أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر. وكان قبل ذلك بسنوات قليلة، أي في عام ٤٩٠/ ١٠٩٧، قد اعترف لفترة قصيرة بالسيادة المستعلية وخَطَبَ للفاطميين على منابر المساجد[٦٦]. وقد أجاز للنزاريين

ممارسة مذهبهم والدعوة له واستخدام حلب قاعدة للمزيد من النشاطات، ومدَّ إليهم يد المساعدة لتشييد دار الدعوة(٦٧). وسرعان ما برهنت رعاية رضوان للنزاريين على كونها ذات فوائد هامة بالنسبة إليه. ففي رجب من عام ٤٩٦/أيار ١١٠٣، قتل جناح الدولة، أمير حمص المستقل وأحد المناوئين الخطرين لرضوان، على أيدي فدائيين من فارس إبان صلاة الجمعة في المسجد الكبير في حمص. وتتفق معظم المصادر على أن عملية الاغتيال تلك كانت بأمر من الحكيم المنجم بتحريض من رضوان(٦٨). واضطرب أهالي حمص كثيراً لهذا الحدث، وإنه لأمر هام الإشارة إلى أن معظم الأتراك الذين كانوا يعيشون هناك فروا إلى دمشق. وقد منعت ردة فعل أمير دمشق، دُقاق، الفورية الفرنجة من الاستيلاء على حمص، وأصبحت تلك المدينة تحت سيطرة دمشق في تلك الفترة.

وكان الحكيم المنجم نفسه قد توفي عام ٤٩٦/١١٠٣ أيضاً، أي بعد جناح الدولة بأسابيع قليلة، وخلفه في زعامة النزاريين السوريين داعية آخر من فارس يدعى أبا طاهر الصائغ. وقد حافظ أبو طاهر على رضى رضوان وعطفه، وحاول الاستيلاء على حصون في مناطق يقطنها متعاطفون مع الإسماعيليين، ولا سيما حول جبل السماق إلى الجنوب من حلب. ويبدو أن الدعاة النزاريين قد وجدوا منذ وقت مبكر، تأييداً لهم في سرمين وفي بلدات أخرى في منطقة الجزر، حتى إن من الممكن أن يكونوا قد سيطروا على بعض المواضع القليلة في شمال سورية. وكان أول هجوم للنزاريين موجهاً نحو أفامية، الثغر المحصن المتقدم لحلب. وكان حاكمها العربي خلف بن ملاعب، وهو شيعي وربما كان مستعلياً، قد استولى عليها من رضوان سنة ٤٨٩/١٠٩٦، واحتفظ بها للفاطميين منذ تلك الفترة. وبرهن خلف، الذي من الواضح أنه لم يكن راغباً في التعاون مع النزاريين، بصورة وفيرة على ملاءمة أفامية لتكون قاعدة للنهج الناجح الذي انتهجه في أعمال اللصوصية وقطع الطرق. ووضع أبو طاهر خطة لقتل خلف والاستيلاء على قلعة أفامية بالاعتماد على مساعدة النزاريين المحليين الذين كانوا في تلك الفترة بإمرة رجل يقرب اسمه من أبي الفتح، وهو قاضٍ من سرمين

أصلاً. وقُتِلَ خلف في جمادى الأولى ٤٩٩/ شباط ١١٠٦ على أيدي فدائيين أُرسلوا من حلب، وسقطت أفامية في أيدي النزاريين بسهولة[٦٩].

وبعد ذلك بفترة قصيرة، وصل أبو طاهر إلى مسرح الأحداث ليتولى الأمر باسم رضوان اسمياً، غير أن محاولة جعل أفامية أول حصن نزاري في سورية لم تعش طويلاً، إذ لم يلبث تانكرد، أمير أنطاكية الفرنجي الذي سبق له احتلال المناطق المحيطة بأفامية، أن ألقى الحصار على أفامية وكان معه سجيناً شقيق لأبي الفتح. وعاد تانكرد إلى أفامية بعدما رفع حصاره الأولي عنها مقابل جزية دفعها إليه النزاريون، وأرغم المدينة على الاستسلام في محرم سنة ٥٠٠/ أيلول ١١٠٦. وجرى تعذيب أبي الفتح حتى الموت، بينما تمكن أبو طاهر وعدد من مساعديه من دفع فدية لتخليص أنفسهم من الأسر وعادوا إلى حلب. وكانت تلك، على الأرجح، أول واقعة بين النزاريين والصليبيين في سورية. وفي سنة ٥٠٤/ ١١١٠ خسر النزاريون كفرلاثا أيضاً لتانكرد، وهي موضع في جبل السماق أقل شأناً كانوا قد امتلكوه في وقت ما سبق.

واستأنف أبو طاهر، وقد عاد إلى حلب في تلك الفترة، نشاطاته الدعائية إضافة إلى بحثه عن حصون مناسبة، وجرى التمسك بالارتباط بين النزاريين وبين رضوان لمصلحة الطرفين المشتركة. فقد وقفت كتائب نزارية مسلحة إلى جانب رضوان عندما قرر في سنة ٥٠٥/ ١١١١ إغلاق أبواب حلب في وجه أمير الموصل، مودود، الذي قدم بجيش إلى سورية لمحاربة الصليبيين[٧٠]. وكان كل من النزاريين ورضوان يتوجسون خيفة من وجود هذه القوة المقاتلة الشرقية في سورية، كما كانت الحال مع طغتكين (ت. ١١٢٨/٥٢٢)، أتابك دُقاق، أو مؤدبه، الذي أصبح حاكم دمشق الفعلي عند وفاة دُقاق سنة ٤٩٧/ ١١٠٤ وأسس سلالة البوريين المستقلة. ومع ذلك، لم يستطع رضوان تجاهل حملات محمد تبر المعادية للإسماعيليين تماماً، وهو الذي كان قد خلف بركياروق الأكثر حلماً، ولا غض الطرف عن النقمة المتزايدة على النزاريين بين رعيته من السنّة. وبالتالي، فقد تراجع رضوان إلى حد ما عن موقفه المؤيد للنزاريين إبان سنواته الختامية. وفي سنة ٥٠٥/ ١١١١، أدت محاولة اغتيال فاشلة لشخص يقرب اسمه

من أبي حرب عيسى بن زيد، التاجر الثري من منطقة ما وراء النهر والعدو الصريح للإسماعيليين، وكان ماراً بحلب في تلك الفترة، أدت إلى انفجار شعبي ضد النزاريين، الأمر الذي اضطر رضوان إلى التغاضي عنه. وبعد ذلك بسنتين، أي في عام ٥٠٧/ ١١١٣، قُتل مودود في الجامع الكبير بدمشق[٧١]. وقد نسبت معظم المصادر عملية الاغتيال تلك إلى النزاريين، مع أن بعض الشكوك تلف تلك الحادثة، إذ تقترح مراجع أخرى قليلة أنه ربما كان لطغتكين يد فيها.

وبوفاة رضوان في جمادى الثانية من سنة ٥٠٧/ كانون الأول ١١١٣، بدأ نجم النزاريين بالأفول في حلب بنحو مؤكد. وكان ابن رضوان الشاب وخليفته، ألب أرسلان، قد تمسك في البداية بسياسة والده تجاه النزاريين، بل تنازل لهم عن قلعة خارج بالس على الطريق من حلب إلى بغداد. لكنه لم يلبث بعد ذلك بفترة قصيرة، أن أجاز حملة معادية للإسماعيليين على نطاق واسع. وطبقاً لابن العديم، فإن محمد تبر هو الذي كتب إلى ألب أرسلان يحذره من خطر النزاريين مؤكداً وجوب تصفيتهم. وكان سعيد بن بديع، قائد ميليشيا حلب ورئيسها، يحث ألب أرسلان في الوقت نفسه على اتخاذ إجراء ضد النزاريين. واستجاب ألب أرسلان لذلك في نهاية الأمر وأوكل المهمة إلى ابن بديع[٧٢]. فكان أن اعتُقل أبو طاهر مع قادة نزاريين آخرين، ومنهم الداعي إسماعيل وشقيق للحكيم المنجم، وقُتلوا جميعاً. كما قُتل بعض من مئتي نزاري حلبي آخرين أيضاً أو زجوا في السجون وصودرت أملاكهم، بينما تمكن عدد آخر من الهرب إلى مناطق مختلفة، حتى إن بعضهم وجد ملجأ له في الأراضي الخاضعة للفرنجة. وفرّ حسام الدين بن دُملاج، قائد المجموعات النزارية المسلحة في حلب، إلى الرقة حيث توفي هناك، بينما تخلى إبراهيم العجمي عن قلعة بالس التي كان يسيطر عليها والتجأ إلى قلعة شيزر على نهر العاصي بين أفامية وحماه، التي كانت بيد بني منقذ آنئذ. وبحلول ربيع ٥٠٧/ ١١١٤، وُجد حوالى مئة نزاري في شيزر وفدوا إليها من حلب وأفامية وسرمين ومعرة النعمان ومعرة مصرين، وقاموا بمحاولة فاشلة للاستيلاء على المكان في غياب أصحابه الذين خرجوا لمشاهدة احتفالات عيد الفصح للمسيحيين المحليين، إذ حارب بنو منقذ

عند عودتهم إلى القلعة النزاريين من برج إلى برج بمساعدة من السكان المحليين وقتلوهم جميعاً[٧٣]. ومن الواضح أن الإسماعيليين كانوا يأملون استخدام شيزر قاعدة عمليات جديدة لهم في أعقاب نكبتهم في حلب مباشرة. بهذه الأحداث اختُتِمَت الفترة الأولية من نشاطات النزاريين السوريين، وفيها فشلوا في تأمين قاعدة دائمة أو أية قلاع لهم في سورية. لكنهم نجحوا في إقامة اتصالات لهم مع السكان المحليين، وكسب أعداد لا بأس بها من المستجيبين والمتعاطفين، ولا سيما في جبل السماق والجزر وأراضي بني عُلَيْم الواقعة بين شيزر وسرمين.

توطيد الدولة النزارية وعقيدة التعليم

في غضون ذلك، كان محمد تبر قد خلف شقيقه بركياروق في فارس، فيما بقي سنجر نائباً له في الشرق. وقد حكم محمد ثلاث عشرة سنة، من ٤٩٨/ ١١٠٥- ١١١٨/٥١١، بصفته سلطاناً بلا منازع، معيداً الأمن والنظام إلى الامبراطورية السلجوقية. ومن المرجّح أنه سبق لبركياروق وسنجر أن أوقفا ما كان بمثابة اجتياح نزاري للممتلكات السلجوقية في فارس والعراق. ومع ذلك، فقد تمكن النزاريون من الاحتفاظ بمركزهم في أراضٍ انتشرت على نطاق واسع وشكلوا تهديداً مستمراً للسلاجقة، من سورية وحتى فارس الشرقية إضافة إلى أصفهان نفسها. ولذلك شرع محمد، الذي كان قد أصبح القوة الوحيدة في أعقاب الحروب الأهلية لفترة حكم بركياروق، شرع في عمل فوري ضد النزاريين. فشنَّ سلسلة من الحملات ضد النزاريين خلال سنتين من توليه الحكم، ونجح في وضع حد لثورتهم المتسعة باطّراد. وأرسل عام ٥٠٠/١١٠٦ حملة لمهاجمة تكريت التي امتلكها النزاريون لمدة اثنتي عشرة سنة. وفشل السلاجقة في الاستيلاء على تكريت رغم حصارهم لها لعدة شهور، مع أن النزاريين فقدوا القلعة، إذ من أجل منع سقوط تكريت بيد السلاجقة، قام قائدها النزاري كيقباد بتسليمها إلى سيف الدولة صدقة المزيدي (٤٧٩-٥٠١/١٠٨٦- ١١٠٨)، وهو أمير شيعي إمامي عربي كان قد حقق استقلاله في العراق الأوسط. وأوعز محمد

تبر، في الوقت ذاته تقريباً، إلى سنجر ليهاجم الحصون الإسماعيلية في قوهستان مرة أخرى، على الرغم من أنه لا تتوفر تفاصيل عن النتائج.

أما حملة محمد الرئيسية المناوئة للنزاريين فكانت موجهة ضد قلعة شاه دز. وكان السلطان قد تولى بنفسه قيادة قوة عسكرية ضخمة وحاصر القلعة عام ٥٠٠/ ١١٠٧[٧٤]. وجدير بالذكر أن حصار شاه دز والاستيلاء عليها قد تأخرا بسبب سلسلة من المناورات والتكتيكات التي استخدمها أحمد بن عطاش، ووجدت تأييداً لها من أصدقاء ومتعاطفين مع النزاريين داخل المعسكر السلجوقي نفسه. وتمكن أحمد بن عطاش من إشغال السلاجقة بسلسلة من المفاوضات، مشركاً علماء أصفهان السنة في مجادلات دينية مستفيضة ومطولة. ففي رسالة بعث بها إلى السلطان، قال أحمد إن النزاريين مسلمون حقيقيون، يؤمنون بالله والنبي محمد ويعملون بفرائض الشريعة، ولا يختلفون عن السنة إلا في ما يتعلق بمسألة الإمامة فحسب. ولذلك، أكدوا أنه ليس للسلطان حق شرعي يخوّله اتخاذ أي عمل ضدهم، لا سيما أن النزاريين كانوا على استعداد للاعتراف بسيادة السلطان ودفع الجزية له. وأفضت تلك الرسالة إلى قيام جدل ديني، إذ إن معظم مستشاري السلطان، على ما يبدو، كانوا ميّالين، هم وفقهاء السنة وعلمائهم، إلى قبول دعوى النزاريين في بداية الأمر، في حين وقفت قلة، ولا سيما أبو الحسن علي بن عبد الرحمن السمنجاني، وهو شخصية دينية شافعية بارزة، وقفت بثبات ضد النزاريين منددة بهم على أنهم يسيرون خارج حظيرة الإسلام، وأقنعوا السلطان برفض طلب أحمد. وهكذا انتهى الجدل وتواصل الحصار. عندئذ راح النزاريون يساومون على قلاع بديلة، غير أن هذا الطور من المفاوضات برهن عن عقمه أيضاً وانتهى عندما هاجم فدائي نزاري أحد أمراء السلطان وأصابه بجراح لأنه كان معارضاً للنزاريين بنحو خاص.

وزاد السلطان من ضغط حصاره على شاه دز مرة أخرى، ولم يبقَ من الأمر سوى مسألة تتعلق بشروط الاستسلام من جانب المدافعين عن القلعة الضخمة. وأخيراً تمت الموافقة على شروط الاستسلام. فمُنح الأمان لقسم من حامية شاه دز العسكرية للخروج من القلعة والذهاب إلى حصون نزارية أخرى في أرّاجان

وقوهستان، بينما يستسلم الباقون ويتجمعون في جناح واحد من أجنحة القلعة عند تلقيهم نبأ وصول المغادرين بالسلامة، وعندئذ سيسمح لهم بالذهاب إلى ألموت. ووصل الخبر المنتظر إلى شاه دز في الوقت المناسب، لكن أحمد تراجع عن النزول من القلعة. وكان واضحاً أنه قد صمم على القتال حتى النهاية. وواجه السلاجقة ببسالة هو والعصابة الصغيرة من النزاريين، وكانوا زهاء ثمانين رجلاً في مجموعهم، ودافعوا عن أنفسهم من آخر برج بقي في أيديهم. وفي الاجتياح النهائي، سقط معظم النزاريين قتلى، وقلة قليلة تمكنت من النجاة. وكانت زوجة أحمد قد ألقت بنفسها وهي بكامل زينتها من الجواهر من على الأسوار، لكن أحمد وقع في الأسر وطوّف به في شوارع أصفهان ثم سلخ جلده حياً. وقُتِلَ ابن أحمد أيضاً وبُعِثَ برأسيهما إلى الخليفة المستظهر في بغداد. ويبدو أن السلاجقة قد دمّروا قلعة خانلجان أيضاً أثناء حصارهم لشاه دز. واختفى بهذه الهزائم تأثير النزاريين ونفوذهم بلا رجعة من مقاطعة أصفهان.

ومن المرجح أن محمد تبر تسبّب بعد سقوط شاه دز سنة ٥٠٠ هـ بقليل بتدمير القلاع النزارية المحيطة بأرّاجان. وكان فخر الدين شاولي (ت. ٥١٠/ ١١١٦)، أتابك إقليم فارس، هو من نفذ هذه المهمة. ولم نعد نسمع، عقب ذلك، إلا القليل عن النزاريين الذين كتبت لهم النجاة في المنطقة الحدودية بين إقليمي فارس وخوزستان. وقد سبق لابن البلخي، الذي صنف كتابه (فارس - نامه) بناءً على طلب من محمد تبر، وضمنه التاريخ المحلي والوصف الجغرافي لمقاطعته الأم خلال السنوات ٤٩٨-٥١٠هـ، سبق له أن تحدث عن احتلال النزاريين لتلك القلاع في جنوب غرب فارس باعتباره حدثاً من الماضي[(٧٥)]. وكان السلطان محمد قد وجّه اهتمامه منذ وقت مبكر نحو مركز القوة الرئيسية للنزاريين، أي إلى منطقة رودبار بقلاعها الكثيرة[(٧٦)]. وكان حسن الصباح في ذلك الوقت قد أصبح رئيساً معترفاً به لكامل الحركة النزارية، بينما بقي داعياً للديلم، وأصبحت ألموت مقراً لإقامته وللقيادة المركزية للدولة والدعوة النزارية. وفي سنة ٥٠١/ ١١٠٧ أو ٥٠٢/ ١١٠٨،، بعث السلطان بحملة إلى رودبار بقيادة وزيره ضياء الملك أحمد، أحد أولاد نظام الملك، ويصحبه الأمير شاولي (أو جاوَلي).

وقد حاربت هذه الحملة النزاريين لبعض الوقت وتسببت بالكثير من الخراب في المنطقة. لكن السلاجقة فشلوا في الاستيلاء على ألموت فانسحبوا من رودبار. وكان السلطان قد سعى دون جدوى في تلك المناسبة لضمان مساعدة حسام الدولة شهريار بن قارن (٤٦٦-٥٠٣/ ١٠٧٤-١١١٠)، أحد الحكام الباوندبيين المحليين في طبرستان وجيلان، في الحملة على نزاريي رودبار[٧٧].

وفي سنة ٥٠٣/ ١١٠٩، فوّض أمر إخضاع ألموت إلى أمير ساوه، أنوشتكين شيركير. وقد أدرك شيركير عقم شن هجوم مباشر على ألموت، ولذلك قرر إضعاف شوكة النزاريين عن طريق حرب استنزافية، فدمّر المحاصيل الزراعية في منطقة رودبار، وحاصر لامسار وقلاعاً أخرى في الجوار، واشتبك في معارك متقطعة مع النزاريين. وخلال تلك المدة بعث حسن الصباح وآخرون عديدون، عندما لحقت بالنزاريين شدة عظيمة، بزوجاتهم وبناتهم إلى أماكن أكثر أمناً مثل كردكوه، وهي ممارسة اتبعها قادة نزاريون لاحقون زمن المعارك. وكان شيركير يتلقى تعزيزات منتظمة من أمراء سلاجقة آخرين، بينما استمرت مقاومة النزاريين المرهقين تثير دهشة العدو. أخيراً، عندما كان من الواضح أن شيركير كان على وشك الانتصار بحلول ذي الحجة ٥١١/ نيسان ١١١٨، وصل نبأ وفاة السلطان محمد تبر. عندئذ، قوض السلاجقة خيامهم وغادروا رودبار غير مكترثين بنداءات شيركير لمتابعة القتال لفترة أطول. واضطر شيركير إلى رفع الحصار والانسحاب من منطقة ألموت، حيث خسر عدداً من رجاله أثناء عملية الانسحاب. واستولى النزاريون على كامل المؤن الغذائية وآلات الحرب التي خلّفتها وراءها الجيوش السلجوقية. وهكذا نجت ألموت، ونجا نزاريو رودبار من مصير كاد يبلغ مبلغ الهزيمة الكاملة. وطبقاً للبُنداري، من الممكن أن يكون الوزير السلجوقي قوام الدين الدرغزيني، وهو من المتحولين إلى الإسماعيلية سراً، قد أدّى دوراً هاماً في منع تحقيق الانتصار السلجوقي، وتدبير انسحاب جيش شيركير من رودبار[٧٨]. وفي جميع الأحوال، فقد نجح الدرغزيني في حض محمود بن محمد تبر وخليفته في أصفهان، على شيركير الذي أُلقي به في السجن ثم أُعدمَ بعد ذلك بفترة قصيرة.

وأعقبت وفاة محمد تبر، السلطان السلجوقي الكبير، فترة أخرى من المشاحنات الداخلية في الإمبراطورية السلجوقية، وهي الفترة التي أعطت النزاريين فرصة لاستعادة عافيتهم من الضربات التي نزلت بهم إبان عهد محمد. وخلف السلطان محمد في أصفهان ولده محمود، الذي حكم على غرب فارس، وعلى العراق اسمياً على الأقل، لمدة أربعة عشر عاماً (٥١١-٥٢٥/١١١٨-١١٣١). لكن محمود، خلافاً لوالده، واجه أدعياء آخرين لعرش السلطنة. وغالباً ما سعى أولئك الأدعياء إلى كسب تأييد أمرائهم من السلاجقة، أو الأتابك، الذين راحوا يتمتعون بقسط متزايد من الاستقلال الذاتي في مختلف أجزاء الإمبراطورية السلجوقية. وبمرور الوقت، فإن ثلاثة من أبناء محمد تبر، وهم طغرل الثاني (٥٢٦-٥٢٩/ ١١٣٢-١١٣٤) ومسعود (٥٢٩-٥٤٧/ ١١٣٤-١١٥٢) وسليمان شاه (٥٥٥-٥٥٦/ ١١٦٠-١١٦١)، إضافة إلى عدد من أحفاده الذين تولى بعضهم حكم أقسام من الامبراطورية إبان عهد محمود، كانوا قد صعدوا إلى عرش السلطنة في الغرب. وكان عم محمود، سنجر، الذي كان يسيطر على المقاطعات الشرقية منذ ٤٩٠/١٠٩٧، قد أصبح معترفاً به على العموم رئيساً للأسرة السلجوقية في تلك الفترة، ومحتفظاً بمركز السلطان الأعلى المحفوف بالمخاطر بين الحكام السلاجقة حتى وفاته سنة ٥٥٢/١١٥٧. وأدّى سنجر، بصفته تلك، دوراً حاسماً في إنهاء خصومات الولاية للدفعة الاخيرة من الحكام السلاجقة. وكان على محمود في بداية حكمه مواجهة غزو بلاده من قبل سنجر الذي كان يقود جيشاً ضخماً ضمّ عصابات من النزاريين. وتمكن سنجر من إلحاق الهزيمة بمحمود في ساوه، ثم تقدم متوغلاً غرباً حتى وصل بغداد. غير أن سنجر جعل محموداً ولياً لعهده أثناء الهدنة التي أعقبت ذلك، في الوقت الذي انتزع فيه منه مناطق هامة في شمال فارس. وواصل سنجر سيطرته على تلك المناطق، ومنها طبرستان وقوميس، التي سبق للنزاريين أن تسللوا إليها أو كانت متاخمة لحصونهم في الديلم. وثار طغرل شقيق محمود، ونجح في السيطرة على جيلان ومقاطعات أخرى في شمال فارس إضافة إلى قزوين. وقد شجع التمرد داخل المعسكر السلجوقي خلفاء بني العباس، بدءاً بالخليفة المسترشد (٥١٢-٥٢٩/

١١١٨-١١٣٥)، على تحقيق درجة متزايدة من الاستقلال في بغداد خلال القرن السادس/ الثاني عشر.

في غضون ذلك، كان النزاريون قد دخلوا في فترة جديدة من علاقاتهم بالسلاجقة أطلق عليها مارشال هدجسون اسم فترة الجمود المستحكم[٧٩]. فالهجوم السلجوقي الكبير على النزاريين كان قد انتهى بشكل واضح بوفاة محمد تبر، وكذلك كان الأمر مع الأنشطة الثورية النزارية. وقد أمضى النزاريون قرابة ثلاثة عقود في ثورة معلنة في أراضي السلاجقة، ومرت فترة هددوا فيها أصفهان نفسها. لكنهم تعرضوا لضربات قاسية أيضاً. وتعرض المتحزبون لهم في المدن خاصةً لمذابح في مناسبات عديدة، وتضررت قواعد دعمهم الحضرية، وفقدوا العديد من قلاعهم في جبال البورز وزاغروس وحول أصفهان. لقد فشل النزاريون في ثورتهم ضد السلاجقة، ولم يعد بإمكان ما بقي في أيديهم من حصون كانت تقع في رودبار وقوميس وقوهستان بشكل أساسي، أن تخدم كقواعد ملائمة لمواصلة الثورة كما كان الأمر إبان الفترة الأولى من نشاطهم في فارس. ولا شك في أن النزاريين لم يتخلوا عن أهداف نضالهم النهائية، وحافظوا على تماسكهم من شرق فارس حتى سورية على الرغم من المشاق والهزائم التي لحقت بهم. أما على الصعيد المحلي، فقد نجحت الثورة النزارية في واقع الأمر في عدد من الأراضي المنتشرة على نطاق واسع، غير أن الحركة النزارية كانت بحاجة في تلك الفترة إلى إعادة تنظيم وإلى جهد جديد في ضوء الخبرات المكتسبة حتى ذلك الوقت. من هنا كان اهتمامهم بتوطيد مركزهم والدفاع عن أراضيهم وحصونهم التي سيطروا عليها في تلك الفترة أكبر بالأحرى من اهتمامهم بشن المزيد من الحملات العسكرية ضد السلاجقة. لقد كان النزاريون يحوّلون أنفسهم من ناحية عملية في تلك الفترة إلى دولة دائمة ومستقلة تسيطر على مساحات هامة من الأراضي، إلا أنها منتشرة، وكانت تلك الدولة بدور الهجرة المتعددة فيها والتي استُخدمت قواعد للنشاطات والعمليات العسكرية في السابق، قد بدأت تأخذ مكانها الخاص بين الدول الصغيرة داخل حدود السلطنة السلجوقية.

كان عبد الملك بن عطاش وحسن الصباح، وربما دعاة فرس آخرون عاشوا

إبان العقود الختامية للقرن الخامس/ الحادي عشر، نشيطين فكرياً أيضاً، ولا شك في أنهم أنتجوا بعض الرسائل العقائدية التي لم يكتب لها البقاء. لكن لم يكن لدى النزاريين المبكرين الوقت، وهم الذين كانوا في ثورة معلنة في أرض معادية ومشغولين جداً بتأمين استمراريتهم، للاجتهادات الفلسفية ولا للمجادلات الفكرية الرفيعة المستوى. لقد كان نشاطهم الثقافي موجهاً بنحو وثيق إلى حد ما نحو احتياجات نضالهم العملية والأكثر إلحاحاً. ولم يحافظ النزاريون على الاهتمام السابق بالعلوم الكونية وببعض العقائد الباطنية الأخرى التي عرضتها الأعمال الكلاسيكية للفترة الفاطمية وكانت مركزية بالنسبة للفكر الإسماعيلي الطيبي. من جهة أخرى، أظهر النزاريون الأوائل اهتماماً خاصاً بعقيدة الإمامة. فمنذ زمن حسن الصباح، بل وحتى خلال السنوات التي سبقت انشقاقهم عن نظام الحكم الفاطمي، ركّزَ الإسماعيليون الفرس اجتهاداتهم العقائدية على حقيقة الإمام والإمامة التي تسمو على التاريخ والعالم المادي وتتخطاهما. وبالفعل، فقد تكوّن عند المراقبين السنة والغرباء الآخرين، منذ وقت مبكر، انطباع مميز بأن الإسماعيليين (النزاريين) الفرس، قد أدخلوا «دعوة جديدة»، بالمقابلة مع «الدعوة القديمة» للإسماعيليين من الأزمنة الفاطمية. غير أن «الدعوة الجديدة» لم تتضمّن صياغة لأية مجموعة جديدة من العقائد، بل بالأحرى إعادة صياغة عقيدة شيعية قديمة سبق لها أن أصبحت ذات تاريخ طويل عند الإسماعيليين. إن إعادة الصياغة هذه لعقيدة «التعليم» الشيعية، أو التعليم الموثوق للإمام، كان قد عرضها بأفصح ما يكون حسن الصباح نفسه، على ما يظهر، ولو لم يكن هو نفسه موجدها على الأرجح. وفي جميع الأحوال، فقد نُسِبت هذه العقيدة بشكلها المتطور إلى حسن الصباح الذي كان عالماً في الدين ومتمرساً في البحث الفلسفي. وكان حسن قد خصص لها رسالة دينية باللغة الفارسية هدفت إلى التأكيد على عقيدة التعليم بصورة أكثر ثباتاً وشدة. ولم يكتب البقاء لهذه الرسالة المعروفة باسم **فصولِ أربعة**. غير أن مؤرخينا الفرس شاهدوها ونقلوا عنها بتصرف[٨٠]، كما اقتبس مجتزآت منها بترجمتها العربية معاصر حسن، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت. ٥٤٨/ ١١٥٣) في كتابه الشهير عن الفرق الذي صنفه قرابة عام ٥٢١/ ١١٢٧[٨١].

وكان الشهرستاني، الذي أمضى معظم حياته في موطنه خراسان وأصبح أحد المساعدين للسلطان سنجر، مشهوراً على نطاق واسع كأحد المتكلمين الأشاعرة، وعُرف باهتمامه المنفتح بجميع الأديان والفلسفات، غير أن بعض معاصريه اعتقدوا أنه كان قد تحول سراً إلى الإسماعيلية وصار يعمل باسم الدعوة النزارية[٨٢]. ويؤكد نصير الدين الطوسي صاحب الأخبار الموثوقة، والذي اعتنق الإسماعيلية النزارية لبعض الوقت، يؤكد في سيرته الذاتية الروحانية أن الشهرستاني كان إسماعيلياً، ويسميه داعي الدعاة. ويضيف الطوسي أن الشهرستاني كان أيضاً معلماً لخال أبيه[٨٣]. وفي جميع الأحوال، يبدو أن الشهرستاني مطلعٌ اطلاعاً جيداً على التعاليم الإسماعيلية، وأن العديد من أعماله الباقية تحمل تأثيرات إسماعيلية قوية وتشهد على أنه، خلال العقود الأخيرة من حياته على الأقل، قد تبنّى المصطلحات وأساليب التفسير الإسماعيلية، حتى ولو لم يكن إسماعيلياً بحكم الواقع[٨٤]. وفضلاً عن كتابه **مفاتيح الأسرار**، وهو تفسير للقرآن لم يكتمل، وكتاب **مجلس مكتوبي شهرستاني منعقد در خوارزم**، فإن أعماله ذات الطابع الإسماعيلي المستتر تضم كتاب **المصارعة**، وهو في نقض عقيدة ابن سينا الدينية على أساس لاهوتي إسماعيلي تقليدي[٨٥]. ومهما يكن الأمر، فقد كان الشهرستاني مهتماً بالأفكار التي دعا إليها النزاريون الأوائل، واحتفظ لنا بمختصر عن إعادة صياغة حسن الصباح لعقيدة «التعليم».

لقد اعتقد الشيعة منذ وقت مبكر بأنه ليس للمسلمين الحق في الاعتماد على قراراتهم التحكيمية في المسائل الروحية، وأنهم بحاجة لأن يؤسسوا فهمهم للحقائق الدينية على (تعليم) مرجعيات مناسبة، أي على تعليم أئمة صحيحين تمت تسميتهم بأمر إلهي، طبقاً للشيعة، وليس باختيارٍ أو تقديرٍ إنساني، أي كما كانت الحال مع النبي نفسه. كان ذلك هو الجزء المعضِل في عقيدة «التعليم» الشيعية، التعليم في الدين الذي لا يمكن أن يقوم به إلاّ معلمون صادقون في كل عصر. وبالنسبة للشيعة، فإن أئمتهم العلويين المعيّنين إلهياً والمعصومين عن الخطأ ممن امتلكوا المعرفة الدينية الخاصة أو «العلم» وحدهم فحسب هم من كانوا مؤهلين لممارسة وظائف روحية كتلك التي لأولئك المرشدين أو المعلمين.

إن حسن الصباح، كما وضح الشهرستاني، قد أعاد صياغة عقيدة «التعليم» الشيعية في سلسلة من أربع قضايا، ترجمها الشهرستاني من الفارسية إلى العربية بعنوان **الفصول الأربعة**. وكانت هذه القضايا، وهي التي اتخذت شكلاً نقدياً للمقولة التقليدية لهذه العقيدة، تهدف بالنتيجة إلى إثبات أن الإمام الإسماعيلي فقط هو من أدى دور المعلم الصادق بعد النبي. ففي القضية الأولى، أعاد حسن تأكيد حاجة الناس إلى مرجعية أو «معلم»، وقصور «العقل» وحده في مساعدة الناس لفهم الحقائق الدينية ومعرفة الله. وكانت هذه القضية تهدف أيضاً إلى نقض مركز أولئك الذين اعتقدوا، ولا سيما الفلاسفة، بقدرة العقل والحكم الإنساني المستقل في فهم الحقيقة النهائية. وفي القضية الثانية يجادل حسن، انسجاماً مع الموقف الشيعي التقليدي، بأن المعلم الذي نحتاج إليه يجب أن يكون موثوقاً أو صادقاً. وقد نصّ، بما يعارض موقف أهل السنة، على أنه يجب أن يكون هناك حَكَمٌ واحد ووحيد، وهو الإمام الحق في كل عصر. لقد وُضع «المعلم الصادق» الوحيد هنا للشيعة مقابل «العلماء» الكثر الذين قَبِلَهم معلمين ومرشدين أهلُ السنة في كل عصر. وتكشف القضية الثالثة عن المأزق الذي يواجهه الشيعة العاديون أنفسهم، إذ إن تحديد المعلم الصادق الوحيد في أي وقت يحتاج إلى برهان على سلطته، الأمر الذي لا يكون ممكناً إلا على أساس من السلطة الإضافية، وهي السلطة التي تحتاج بحد ذاتها إلى برهان، وهكذا.
ويحاول حسن في القضية الرابعة حل هذا المأزق عن طريق إعادة صياغة كامل المسألة بطريقة هدفها الوصول إلى النتيجة المرغوبة. فقد اعتقد أن سلطة المعلم المطلوب لا يمكن معرفتها عن طريق شيء يقع خارج ذاتها، بل عبر ذات طبيعة العلم، التي تضم فيها مبدأً جدلياً ميّزه حسن. وبعد تأكيده أن المعرفة الحقيقية بكاملها تتطلب مقابلة ضدين اثنين، لا يمكن أن تتعرف على الواحد إلا من خلال الآخر، ينتقل حسن الصباح إلى تطبيق هذا المبدأ الجدلي على العلاقة بين الشخص الفرد الذي يرغب في المعرفة والمعلم الصادق الذي عليه اكتشافه. إن تفكير الفرد يمكّنه من إدراك حاجته إلى التعرف إلى المعلم الصادق، لكن التفكير وحده لا يقرر من يكون ذلك المعلم، ولا يوصله إلى الحقيقة النهائية. من جهة

أخرى، فإن صاحب مركز الصدق النهائي، أي الإمام، لا يحتاج إلى إثبات مزاعمه عن طريق اللجوء إلى أي برهان يقع خارج ذاته. لكن اقتراناً بين تفكير الفرد والمعلم الصادق يحل المأزق. إن تفكير الفرد يُظهر، كما أسلفنا، حاجته إلى تعليم المعلم الصادق، أي الإمام. وعندما يصل التفكير إلى هذه النقطة، يصبح بإمكان الإمام تقديم نفسه ملبياً هذه الحاجة. وطبقاً لذلك، فإن الإمام الحق لا يسعى إلى إيجاد براهين خارجية على صدقه أو إمامته، وهي المثبتة بوجوده هو فحسب. فالإمام قادر بالفعل، من خلال وجوده بحد ذاته، على تلبية الحاجة التي يمكن البرهان عليها من خلال التفكير فقط. وبالنسبة لحسن الصباح، فإن ذلك الإمام، الذي لم يكن بحاجة إلى اللجوء إلى المعجزات أو الإشارة إلى نسبه، هو الإمام الإسماعيلي، الذي كان مجرد وجوده حقيقة وبراهين كافية على شرعيته.

إن عقيدة «التعليم» التي قدّمها حسن الصباح كانت أكثر تشدداً وكفاية بنفسها من وجهة النظر الشيعية التقليدية في الموضوع. وقد أكد حسن في جدله المتسق على دور الإمام، مع وجود النبي بصفته حلقة في السلسلة المنطقية الواصلة من الإله إلى الإمام. وأصبحت هذه العقيدة، التي تؤكد على السلطة التعليمية المستقلة ذاتياً لكل إمام في عصره، العقيدة المركزية للإسماعيليين النزاريين الأوائل، إلى جانب كونها أداة أيديولوجية قوية في يد الجماعة النزارية في أزمنة لاحقة. في غضون ذلك، وفي ظل غياب إمام يمكن الوصول إليه، فإن سلطة الجماعة اعتمدت على حجته، وكان حسن نفسه هو تلك «الحجة» المعترف بها، كما أسلفنا. وأصبحت عقيدة «التعليم» بالشكل الذي وردت فيه عن حسن الصباح مركزية في الفكر النزاري المبكر إلى الحد الذي أصبح فيه أتباع الدعوة النزارية يُعرَفون باسم «التعليمية». وقد أحدثت عقيدة «التعليم» المعاد صياغتها، التي أنكرت أيضاً شرعية الخليفة العباسي بصفته المتحدث الروحي الرسمي باسم المسلمين، ردة فعل رسمية من المؤسسة العباسية السنية. واستجاب عدد من علماء الدين والفقهاء السنة لهذا التحدي الفكري الجديد الذي فرضه الإسماعيليون الفرس. وهاجموا عقيدتهم التعليمية. وكان الغزالي، كما أسلفنا، الأسبق وربما الأقدم من بين علماء السنة في هذه المجموعة. فقد كتب عدة رسائل ضد

الإسماعيليين وكرّس اهتماماً خاصاً لنقض عقيدة «التعليم» في كتابه **المستظهري**، الذي كُلِّفَ بكتابته بطلب من الخليفة العباسي المستظهر.

شهدت السنوات الباقية من حياة حسن الصباح، بعد سنة ٥١١/١١١٨، فترة آمنة ومكرّسة لتوطيد الدولة النزارية التي عمل هو نفسه أكثر من أي شخص آخر، على إنشائها. وأعاد حسن الاستيلاء على بعض القلاع التي كان شيركير قد استولى عليها في رودبار، بل وعمل، كما هو واضح، على تكثيف الدعوة في العديد من المناطق كالعراق وأذربيجان وجيلان وخراسان. وتنسب المصادر نجاحات النزاريين في هذه الفترة وفي العقود اللاحقة، جزئياً على الأقل، إلى تسامح سنجر تجاه النزاريين. وبالفعل، يبدو أن سنجر قد سعى إلى علاقات سلمية مع النزاريين، زعم أنها كانت نتيجة خنجر نجح حسن الصباح في غرزه في أرض الغرفة بجانب سرير السلطان. ويروي الجويني أنه رأى (مناشير)، أو مراسيم، متعددة لسنجر في مكتبة ألموت، وفيها يظهر أن السلطان قد صالح النزاريين وسعى إلى كسب صداقتهم[٨٦]. ويورد المؤرخون الفرس أن سنجر دفع للنزاريين راتباً سنوياً يقدر بين ٣٠٠٠ و٤٠٠٠ دينار من الضرائب المفروضة على الأراضي العائدة لهم في منطقة قوميس، كما سمح لهم بفرض رسم على المسافرين المارين تحت قلعة كردكوه[٨٧].

ويبدو أيضاً أن حسن الصباح قد أعاد النشاط إلى القضية النزارية في مصر إبان سنواته الأخيرة. ويعود تاريخ نشاط حسن المكثف في مصر الفاطمية إلى حوالى سنة ٥١٥/١١٢١، أي العام الذي اغتيل فيه الأفضل، الذي كان قد عمل على حرمان نزار من حقوقه في الإمامة. وطبقاً لمصادر نزارية اعتمد عليها مؤرخونا الفرس، فقد نفَّذ هذا الاغتيالَ ثلاثة فدائيين من حلب. وعندما وصل نبأ اغتيال الأفضل إلى ألموت، أمر حسن النزاريين بالاحتفال بهذه المناسبة لمدة سبعة أيام بلياليها[٨٨]. وكان على المأمون، خليفة الأفضل، كما سلفت الإشارة، اتخاذ إجراءات أمنية مشددة ضد العملاء الذين وردت أنباء إرسالهم من ألموت إلى مصر. وقد اعتُقل العديد من هؤلاء العملاء. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في عام ٥١٦/١١٢٢، وجد نظام الحكم الفاطمي أن من الضرورة بمكان عقد اجتماع

عام للدفاع عن حقوق المستعلي والآمر بالإمامة، ضد تلك التي لنزار، وهو الاجتماع الذي أفضى إلى إصدار السجل المعروف باسم **الهداية الآمرية**. ويذكر ابن ميسّر، الذي يروي التفاصيل التي تشير إلى توجس الفاطميين من النشاطات النزارية في مصر وسورية، أن المأمون كان قد أمر ديوان الإنشاء الفاطمي بإصدار رسالة طويلة، من تصنيف ابن الصيرفي، يحثُّ فيها حسن الصباح بعبارات فظة على التخلي عن تأييده لقضية نزار[٨٩]، لكن، لا يبدو أن النشاطات النزارية تابعت مسيرتها طويلاً في مصر، بينما واصلت العلاقات بين النزارية والمستعلية، الذين سرعان ما انقسموا على أنفسهم إلى حافظية وطيبية، تدهورها السريع.

وكان موعد حسن الصباح مع المرض في وقت مبكر من شهر ربيع الثاني ٥١٨/أيار ١١٢٤. وعندما شعر بدنو الأجل، وضع ترتيبات دقيقة من أجل مستقبل قيادة الجماعة النزارية. فبعث بطلب نائبه على لامسار، كيا بزرك - أميد، وسمّاه خلفاً له وفي الوقت نفسه، عيّن ثلاث شخصيات نزارية رفيعة في ما يمكن اعتباره مجلس مستشارين لمساعدة بزرك - أميد في تسيير شؤون الدولة النزارية وجماعتها ودعوتها حتى يحين ذلك الوقت الذي يظهر فيه الإمام نفسه. وهؤلاء المستشارون هم ديهدار أبو علي أردستاني، وهو داعية متمرس كان قد أنقذ حسن مرة من وضع صعب في ألموت، وحسن آدم قطراني، وكيا با جعفر، قائد القوات النزارية المتوفى عام ٥١٩/ ١١٢٥[٩٠]. واختير أبو علي لتولي شؤون الدعوة النزارية. وتوفي حسن أواخر ربيع الثاني ٥١٨/حزيران ١١٢٤ بعد أن بلغ من العمر قرابة سبعين عاماً.

كان حسن الصباح شخصاً بارعاً حقاً. ففي الوقت الذي اشتهر فيه بقدرات لا تضاهى في مجال التنظيم والاستراتيجية السياسية، فقد عرف كرجل دين عالم وفيلسوف وفلكي أمضى حياة من النسك والزهد. وهناك أمثلة عديدة عن زهده وخشونته أوردها مؤرّخونا الفرس. وواضح جداً أنه كان صارماً بنحو مماثل مع الصديق والعدو، ولا يساوم مطلقاً في أسلوب حياته الإسلامية المتشددة التي فرضها على الجماعة النزارية، ولا سيما في رودبار. وقد ألح خاصةً على تطبيق الفريضة الدينية الإسلامية، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وواضح أيضاً

أن حسن لم ينزل من القلعة البتة خلال السنوات الأربع والثلاثين التي أمضاها في ألموت، وقيل إنه لم يغادر الجناح الذي كان يسكنه سوى مرتين صعد فيهما إلى السطح. ولم يشرب أحد الخمر علناً في ألموت خلال تلك الفترة، وكذلك منع العزف على الآلات الموسيقية. وكان حسن قد بعث بزوجته وبناته إلى كردكوه حيث عشن حياة بسيطة من عملهن بصناعة الغزل، ولم يُسمح لهن بالعودة إلى ألموت البتة. كما أنه أمر بإعدام ولديه الاثنين، أُستاد حسين ومحمد[٩١]. وكان الإثم الذي اقترفه محمد هو شرب الخمر، بينما اتهم أستاد حسين بالضلوع في جريمة قتل الداعي حسين قائيني في قوهستان، وهو اتهام تبيّن في ما بعد أن لا أساس له من الصحة. وكرّس حسن وقته، في جناحه المتواضع في ألموت، للقراءة والكتابة وإدارة شؤون الجماعة النزارية. وكان أول قائد نزاري يُعدّ «حجة» للإمام النزاري المستور، كما حافظ على إحساس بالهدف والاهتمام على الرغم من بعض الانتكاسات الخطيرة، وتابع عملية تأسيس دعوة نزارية ودولة مستقلة خلال سنوات من الاضطراب. لقد وفرت شخصية حسن، التي امتلكت صفات قيادية وكاريزما استثنائية، نقطة مرجعية والتفاف لبقية النزاريين. وكان النزاريون يكنّون له احتراماً كبيراً، وأطلقوا عليه لقب «سيدنا». وأصبح ضريح حسن في رودبار مزاراً للنزاريين الذين حجّوا إليه بانتظام حتى تدميره على أيدي المغول.

بزرك - أميد واستحكام العلاقة النزارية - السلجوقية

بوفاة حسن الصباح، جرى تنصيب بزرك - أميد في ألموت داعياً للديلم ورئيساً للدعوة النزارية ودولتهم[٩٢]. وانطلق الداعي أبو علي أردستاني إلى قلاع النزاريين المتعددة على الفور للحصول على بيعتهم للزعيم النزاري الجديد. ولم تلق قيادة بزرك - أميد أي تحدٍ من أي شريحة من الجماعة، الأمر الذي لا بد من أنه كان من الصعب فهمه إلى حد ما من قبل السلاجقة المتخاصمين. وقد تمسّك بزرك - أميد، الذي حكم لمدة أربع عشرة سنة (٥١٨-٥٣٢/ ١١٢٤-١١٣٨)، بسياسات سلفه ونجح في تقوية الدولة النزارية على الرغم من تجدد الهجوم السلجوقي عليها. وكان هو نفسه إدارياً ناجحاً واستراتيجياً عسكرياً قديراً، بالإضافة إلى ثبات

قدمه في شمال فارس باعتباره أحد أبناء رودبار. لكنه لم يكن مرتبطاً برابطة الزواج مع حكام قزوين المحليين كما ساد الاعتقاد عند بعض أصحاب المصادر الأقدم، إذ إن شقيقة كيا بزرك الداعي إلى الحق بن الهادي (ت. حوالى ٥٥١/ ١١٥٦)، وهو حاكم علوي زيدي للديلمان، هي من كانت متزوجة من هزارسف بن فخر الدولة نماور، الحاكم البادوسباني على رستمدار ورويان، وليست شقيقة بزرك - أميد. وكان ابن الأخير، كايكاؤس (ت. ٥٦٠/ ١١٦٤)، الذي أيّد الشيعة الزيديين، وحكم سبعاً وثلاثين سنة، معادياً للنزاريين أيضاً. من جهة أخرى، أقام حفيد هزارسف، هزارسف بن شهرنوش (ت. ٥٨٦/ ١١٩٠)، وهو أمير بادوسباني آخر، وطوّر علاقات حميمة جداً مع النزاريين. وكان كيابزرك الزيدي مرة أخرى، لا بزرك - أميد، هو من تزوّج ابنة شاه غازي رستم بن علاء الدولة علي، الذي أصبح في ما بعد الحاكم الباوندي على مازندران وجيلان (٥٣٤-٥٥٨/ ١١٤٠-١١٦٣). وأصبح شاه غازي عدواً للنزاريين في أعقاب اغتيال النزاريين لولده جيربازو سنة ٥٣٧/ ١١٤٢، أثناء ذهابه إلى خراسان لتقديم الخدمة لسنجر، فيما قام الفدائيون النزاريون بمحاولات فاشلة لقتل شاه غازي نفسه. وقد تعاون الأمير الباوندي مع السلاجقة وحارب النزاريين في مناسبات عديدة. فهاجم ألموت عدة مرات دون جدوى، لكنه نجح بالنتيجة في السيطرة على قلعتي مهرين ومنصورَكوه في قوميس وانتزاعهما من النزاريين. وكانت ابنة أخرى لشاه غازي قد تزوجت شهرنوش بن هزارسف بن نماور، الحاكم البادوسباني المعاصر لبزرك - أميد. ويبدو أن شهرنوش قد حافظ على علاقات ودية مع النزاريين ورئيسهم بزرك - أميد[٩٣].

كان بزرك - أميد قد واجه عداء الأمراء المحليين منذ البدايات الأولى لفترة حكمه. ففي سنة ٥١٨/ ١١٢٤، قضى قرابة ٧٠٠ نزاري في مذبحة في آمد بديار بكر[٩٤]. وفي عام ٥٢٠/١١٢٦، أي بعد سنتين على تسلمه السلطة، شنّ السلاجقة هجمات جديدة على حصون النزاريين في كل من رودبار وقوهستان، ربما من أجل اختبار القدرات القيادية لخليفة حسن الصباح. وكان السلطان سنجر قد امتنع عن الموافقة على أية نشاطات ضد النزاريين لمدة عقدين من الزمن

تقريباً، الأمر الذي يعكس وجود نوع من اتفاقية هدنة بين السلطان السلجوقي والنزاريين. لكنه كان قد اتخذ، في تلك الفترة، قراره بمعالجة أمر النزاريين، فبعث بجيش كبير بقيادة وزيره لمهاجمة طُريثيث في قوهستان، إضافة إلى بيهق وطرز في مقاطعة نيسابور، وزوده بأوامر لقتل النزاريين في تلك الأماكن ونهب ممتلكاتهم[٩٥]. غير أن هذه الحملة المرسلة من خراسان انسحبت دون أن تحقق الكثير. أما الحملة التي بعث بها السلطان محمود سنة ٥٢٠هـ إلى رودبار بإمرة أصيل، ابن أخي شيركير، فقد كانت أقل نجاحاً، وتمكن النزاريون من إلحاق الهزيمة بها وإرغامها على التراجع. وصدَّ نزاريو رودبار، بنحو مشابه، هجوماً سلجوقياً ثانياً في السنة ذاتها، وأسروا أحد أمراء العدو ويدعى طمورطغان. واحتُفِظَ بالأخير سجيناً في ألموت لبعض الوقت قبل إطلاق سراحه بتدخل من السلطان سنجر. وعلى الرغم من هذه الاشتباكات، كان مركز النزاريين في رودبار يتوطد ويتعزز إبان السنوات المبكرة من عهد بزرك - أميد. فقد استولوا على عدة قلاع في المنطقة، ومنها قلعة المنصورة وقلاع أخرى في الطالقان، فيما شيّدوا عدداً قليلاً آخر مثل قلعة سعادتكوه، والأهم من ذلك كله[٩٦]، قلعة ميموندز، وهي حصن رئيسي بُدِئَ العمل بتشييده في ربيع الأول من عام ٥٢٠/نيسان ١١٢٦. وكان نشاط النزاريين في شرق فارس قد تواصل هناك أيضاً. ففي سنة ١١٢٧/٥٢١، قتل الفدائيون معين الدين أبا نصر أحمد، الوزير السلجوقي الذي أقنع سنجر باتخاذ إجراءات مضادة للنزاريين وقاد بنفسه الحملة على قوهستان[٩٧]. وفي سنة ١١٢٩/٥٢٣، أصبح بإمكان النزاريين القوهستانيين تعبئة جيش خاص بهم وإرساله إلى سيستان[٩٨].

وبحلول جمادى الأولى من عام ٥٢٣/أيار ١١٢٩، وجد السلطان محمود أن من مصلحته الدخول في مفاوضات سلام مع النزاريين، ودعا ألموت لإرسال مبعوث إلى أصفهان لهذا الغرض. فبعث بزرك - أميد بخواجه محمد ناصحي الشهرستاني، لكن المحادثات أخفقت عندما قتل المبعوث النزاري وزميله غدراً على أيدي بعض سكان البلد بينما كانا يغادران البلاط السلجوقي. وقد تملص السلطان من أية مسؤولية، ورفض طلب بزرك - أميد معاقبة القتلة. غير أن

النزاريين اقتصّوا لأنفسهم بعد ذلك بفترة قصيرة، وهاجموا قزوين وقتلوا عدداً من الأشخاص واستولوا على غنائم كثيرة. وكان ذلك مؤشراً على بداية عداوة بين القزوينيين وجيرانهم نزاريي الموت دامت طويلاً، وهي العداوة التي كثيراً ما ظهرت في شكل حرب معلنة. وقام السلطان محمود، عقب ذلك، بغارة فاشلة أخرى على مقاطعة ألموت، بينما فشل جيش أُرسل من العراق ضد لامسار في تحقيق الكثير(٩٩).

توفي السلطان محمود عام ٥٢٥/ ١١٣١، وتنازع خلافته كل من إخوته وولده داوود، ما أتاح فرصة أخرى للنزاريين. وخلال هذه الفترة وجّه نزاريو فارس انتباههم إلى منطقة قزوين، حيث كان الباونديون من مازندران قد أصبحوا أعداءً نشيطين لهم، والزيديون المحليون قد أعاقوا انتشار نفوذهم في شمال فارس. وحقق النزاريون انتصاراً عظيماً في تعاملهم مع أبي هاشم العلوي، الذي ادّعى إمامة الزيديين في الديلم، وكان له أنصار في مناطق بعيدة وصلت إلى خراسان(١٠٠). وكان بزرك - أميد قد بعث إلى الزعيم الزيدي برسالة نصح وتحذير، لكن أبا هاشم ألح في اتهامه النزاريين بالكفر والهرطقة. عندئذ، وفي محرم من عام ٥٢٦ هـ أُرسل جيش من ألموت إلى جيلان لملاقاة أبي هاشم الذي كان قد جمع قوة خاصة به. وانهزم الزيديون في القتال وأُسر أبو هاشم الذي أُحضر إلى ألموت حيث عقد النزاريون جلسات مناظرة معه. وطبقاً لأحد كتّاب الأخبار من عهد بزرك - أميد، فإن أبا هاشم تخلى بالنتيجة عن مزاعمه بالإمامة وعبّر عن استعداده للتحول إلى الإسماعيلية. غير أنه أُعدم في ما بعد.

ووطد النزاريون الفرس مركزهم أكثر فأكثر إبان السنوات الباقية من عهد بزرك - أميد وقاموا بغارات قليلة أخرى على قزوين وعلى مناطق نائية أخرى مثل جورجيا في القوقاز. وقام الدعاة النزاريون، في الوقت نفسه، بنشر الدعوة في مناطق عديدة، فيما أزاح الفدائيون عدداً قليلاً آخر من أعداء النزاريين البارزين، ومن هؤلاء الخليفة الفاطمي الآمر والخليفة العباسي المسترشد(١٠١). وبوفاة طغرل بن محمد سنة ٥٢٩/ ١١٣٤، تولى شقيقه مسعود سلطنة السلاجقة في غرب فارس وأذربيجان والعراق. وقد حكم مسعود دون تحدٍ نسبياً، وبتأييد من

سنجر، لمدة ثماني عشرة سنة (٥٢٩-٥٤٧/ ١١٣٤-١١٢٥). غير أن الخليفة العباسي المسترشد منذ البدايات الأولى لفترة حكمه، وكان يهدف إلى تأكيد استقلاله عن السلاجقة، رفض الاعتراف بسلطة مسعود وأبى ذكر اسمه في خطبة الجمعة على منابر بغداد. وسرعان ما أدى ذلك إلى وقوع اشتباك بين المسترشد ومسعود في معركة قرب همدان. وحاقت الهزيمة بالخليفة العباسي الذي أُخِذَ أسيراً إلى مراغة، حيث عامله السلطان مسعود بكل احترام بتدخل من سنجر. وفي مراغة، وجدت عصبة من الفدائيين النزاريين، ربما بتواطؤ من جانب السلاجقة، الفرصة سانحة للدخول إلى سرادق المسترشد وطعنه حتى الموت في ذي القعدة من عام ٥٢٩/ آب ١١٣٥.

نشاطات نزارية إضافية في سورية

أما في سورية، فقد نجح النزاريون، في غضون ذلك، في تجاوز نكبتهم عام ٥٠٧/ ١١١٣. وتخلى النزاريون السوريون في الطور الثاني من جهودهم الأولية لتأسيس أنفسهم، عن استخدام حلب قاعدة لعملياتهم، وسرعان ما راحوا يركزون نشاطاتهم في جنوب سورية[١٠٢]. لكنهم، مع ذلك، احتفظوا لأنفسهم بموطئ قدم لهم هناك لفترة من الوقت، وأقاموا علاقات صداقة مع إيلغازي، الحاكم الأرتقي لماردين وميافارقين الذي تملك حلب سنة ٥١٢/ ١١١٨. وفي عام ٥١٢هـ، قتل الفدائيون النزاريون عدوهم ابن بديع أثناء فراره من حلب[١٠٣]. ويلغت قوة نزاريي حلب سنة ٥١٤/ ١١٢٠ درجة كافية شجعتهم على الطلب من إيلغازي منحهم قلعة صغيرة تدعى قلعة الشريف. وعوضاً عن رفض الطلب أو التخلي عن القلعة للنزاريين، فإن إيلغازي أمر بهدمها على عجل، متظاهراً بأنه كان قد أمر بذلك في وقت سابق. وقد تعرض القاضي ابن الخشاب، الذي نفّذ عملية الهدم وكان متورطاً في مذبحة للنزاريين في حلب، تعرض للاغتيال سنة ٥١٩/ ١١٢٥، غير أن نهاية القوة النزارية في حلب جاءت عام ٥١٧/ ١١٢٤، عندما قام بذلك، ابن أخي إيلغازي والحاكم الجديد للمدينة، باعتقال الممثل المحلي لبهرام، داعي دعاة النزاريين السوريين، وأمر بطرد النزاريين الذين باعوا

ممتلكاتهم وغادروا حلب[١٠٤]. وفي السنة التالية، نفّذ سكان آمد مذبحة بعدد كبير من النزاريين المحليين. ويبدو أن بهرام كان قد تولى زعامة النزاريين السوريين بعد وقت قصير من إعدام أبي طاهر سنة ٥٠٧هـ. وكان بهرام فارسياً، مثل أسلافه، وابن أخي الأسدابادي، أحد المسؤولين السلاجقة الكبار، الذي أمر بركياروق بإعدامه في بغداد سنة ٤٩٤/ ١١٠١ للاشتباه بأنه كان نزارياً. وقد فرّ بهرام عقب ذلك من العراق إلى سورية حيث أصبح داعياً نشيطاً فيها. وبعد مذبحة النزاريين في حلب بوقت قصير، حوّل بهرام، وكان داعياً للدعاة آنئذ، مركز نشاطات الدعوة إلى جنوب سورية، وعاش متخفياً بأشكال مختلفة لبعض الوقت، ودعا إلى مذهبه سراً في أماكن عديدة وفقاً لما ورد عن ابن القلانسي، مؤرخ أخبار دمشق المعاصر لبهرام[١٠٥].

وبحلول عام ١١٢٦/٥٢٠، كانت الحركة النزارية قد انتعشت في جنوب سورية، وكان نفوذ بهرام ملحوظاً في دمشق وفي مواضع أخرى. وفي السنة ذاتها، كان لبهرام يد في مقتل أمير الموصل آق سنقر البورسُقي، عدو الإسماعيليين اللدود[١٠٦]. وسبق في عام ٥١٩/ ١١٢٥ أن كان النزاريون في وضع يمكنهم عندما هدد الفرنجة دمشق، من إرسال مجموعات مسلحة اشتهرت بشجاعتها وبسالتها من حمص ومن مناطق أخرى لتنضم إلى قوات طغتكين في هجوم فاشل على الصليبيين[١٠٧]. وظهر بهرام علناً في دمشق سنة ١١٢٦/٥٢٠، ومعه رسالة توصية من إيلغازي. وكان بهرام حينما كان في حلب قد أقام علاقات ودية مع إيلغازي الذي هو نفسه كان في حالة تفاهم مع طغتكين. واستقبل أتابك دمشق التركي بهرام بمظاهر الشرف ومنحه حماية رسمية، الأمر الذي عزّز مركز النزاريين هناك أكثر. ووجد بهرام، في الوقت ذاته، حليفاً متنفذاً يُعتمد عليه في شخص وزير طغتكين، أبي علي طاهر بن سعد المزدقاني، الذي لم يكن إسماعيلياً هو نفسه. وجرياً على استراتيجية النزاريين الموضوعة، فقد طلب بهرام على الفور منحه قلعة يمكنه استخدامها قاعدة لعملياته. وفي ذي القعدة من عام ٥٢٠هـ تنازل طغتكين عن قلعة بانياس الحدودية للنزاريين، وهي التي كانت على الحدود مع مملكة القدس اللاتينية وتتعرض آنئذ لتهديدات الفرنجة[١٠٨]. وحصل

بهرام، بفضل تأييد المزدقاني له، على دار في دمشق أيضاً استخدمها داراً للدعوة ومركز قيادة محلياً. ومنذ ذلك الوقت، صار بهرام ينشر العقائد النزارية علناً. فبعث بالدعاة إلى جميع الجهات وكسب عدداً متزايداً من المستجيبين بين السكان الحضر والفلاحين على السواء. وكان يعمل في غضون ذلك، على تحصين بانياس، مقر إقامته، وجمع فيها جماعة كبيرة من الأتباع. ومن بانياس، شرع النزاريون في نشاطات عسكرية ودعائية على نطاق واسع، محاولين مد نفوذهم إلى المناطق المجاورة. ويبدو أن النزاريين قد استولوا من خلال غاراتهم المنتظمة على عدد من الأمكنة. غير أن نجاحهم في سورية كان قصير الأجل أيضاً.

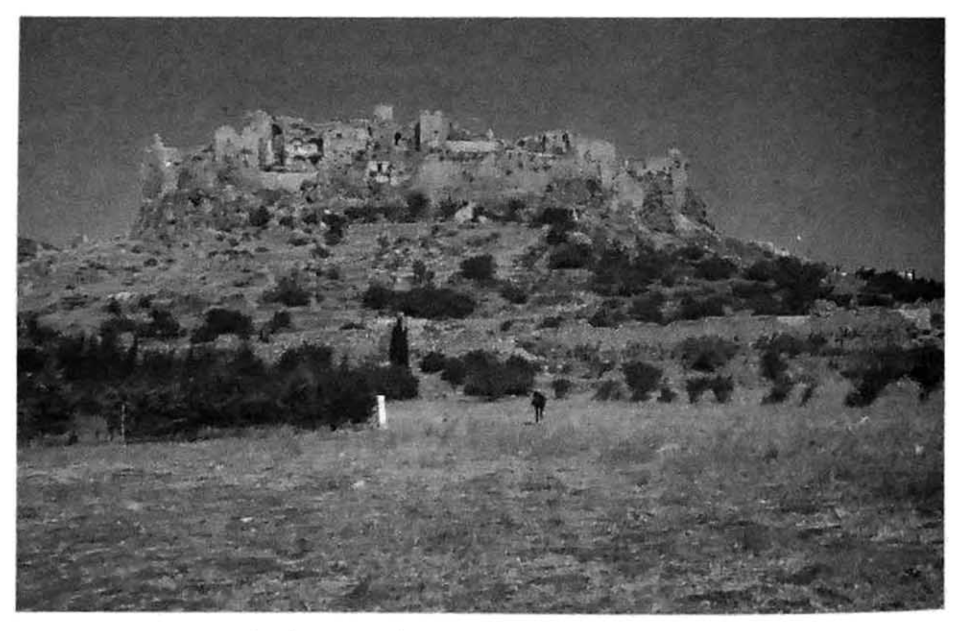
لقد وفّر وادي التيم الواقع في منطقة حاصبيا إلى الشمال من بانياس، وعلى الجانب الغربي من جبل حرمون، فرصاً مؤاتية لنشر الدعوة النزارية. وكان هذا الوادي الذي تقطنه أكثرية درزية ونصيرية وقبائل بدوية، قد اجتذب انتباه بهرام، الذي أصبح موضع شبهة بأن له ضلعاً في مقتل برق بن جندل، أحد زعماء القبائل المحليين. وانطلق بهرام سنة ٥٢٢/١١٢٨ على رأس قوة نزارية من بانياس لاحتلال وادي التيم. لكن الضحاك بن جندل، شقيق برق الذي أقسم على الانتقام لشقيقه، كان قد قام باستعدادات كافية لمواجهة النزاريين. ونشبت معركة شرسة انهزم فيها النزاريون وقتل بهرام وحُمل رأسه ويداه إلى القاهرة حيث تلقى حاملها جائزة سخية[١٠٩]. بهذه الهزيمة من جهة، وبوفاة طغتكين في وقت سابق من السنة ذاتها ٥٢٢هـ من جهة أخرى، بدأ نجم النزاريين بالأفول في جنوب سورية.

وخلف بهرام في منصب داعي الدعاة في سورية فارسي آخر هو إسماعيل العجمي. وأقام في بانياس معلناً تمسكه بسياسات سلفه. واستمر المزدقاني، الذي أبقاه ابن طغتكين وخليفته تاج الملوك بوري (٥٢٢-٥٢٦/١١٢٨-١١٣٢) في منصب الوزارة، استمر في تأييده للداعي اسماعيل العجمي وللنزاريين، لكن بوري كان ينتظر فرصة مناسبة ليتخلص من المزدقاني ومن النزاريين على السواء، حيث كان يحثه باتجاه هذا الهدف مفرّج بن الحسن بن الصوفي، عامل دمشق، ويوسف بن فيروز، صاحب الشرطة في المدينة. وقد قتل المزدقاني في رمضان

من عام ٥٢٣/أيلول ١١٢٩، وتلت ذلك مذبحة للنزاريين في دمشق مشابهة لتلك التي تعرض لها النزاريون الحلبيون عقب وفاة رضوان. فقد انقلبت ميليشيا المدينة (أو الأحداث) والرعاع، بدعم من سكان دمشق ذوي الأكثرية السنية على النزاريين في تلك الفترة وقتلت أكثر من ٦٠٠٠ نزاري ونهبت ممتلكاتهم. ودُمرت دار دعوتهم وصُلب بعض النزاريين على أسوار دمشق، ومنهم عبد معتق يدعى شادي الخادم، أحد تلامذة أبي طاهر في حلب وأصل المشاكل كلها طبقاً لابن القلانسي[١١٠]. وفي أعقاب هذه المذبحة سلّم إسماعيل، الذي أدرك صعوبة الدفاع عن مركزه في بانياس، القلعة للفرنجة الذين كانوا يتقدمون باتجاه دمشق، وفرَّ مع بعض مساعديه إلى أراضيهم. وتوفي الداعي إسماعيل بين الفرنجة في المنفى بعد ذلك بفترة قصيرة، أي في بداية عام ٥٢٤/ ١١٣٠.

كانت هذه التطورات مؤشراً على أن فترة مؤقتة أخرى من الفوضى بدأت تخيّم على الدعوة النزارية ونشاطاتها في سورية، حيث وصلت المرحلة الثانية في التاريخ المبكر للنزاريين السوريين إلى نهايتها. في غضون ذلك، كان بوري وكبار قواده قد اتخذوا احتياطات صارمة لتفادي انتقام النزاريين. ومع ذلك، فقد سقط بوري صريعاً في جمادى الثانية ٥٢٥/أيار ١١٣١ على أيدي اثنين من الفدائيين الفرس أرسلا من ألموت وتنكرا في زي جنود أتراك[١١١]. وقد توفي بوري متأثراً بجراحه بعد ذلك بعام واحد، لكن النزاريين لم يستعيدوا مركزهم في دمشق البتة. وخلال الفترة ذاتها، اشتدت المنافسة بين الإسماعيليين النزاريين السوريين والمستعليين في سورية، الأمر الذي أدى إلى عقد اجتماع عام في القاهرة سنة ١١٢٦/٥١٦ للدفاع عن حقوق المستعلي والآمر في الإمامة. وكان النزاريون قد اتُهموا بقتل عدوهم الأكبر، الوزير الأفضل في القاهرة عام ٥١٥/ ١١٢١، فيما احتفل النظام الفاطمي باستقبال رأس بهرام في القاهرة بعد ذلك بسبع سنوات. ومن ذلك الحين، راحت الإسماعيلية تضعف في مصر، بينما التف جلّ الإسماعيليين السوريين على وجه السرعة إلى جانب الدعوة النزارية. ولا يبدو أن مواجهات هامة قد وقعت بين النزاريين المتحصنين في حصونهم الجبلية في فارس وسورية، والحافظية والطيبية اللتين اقتصرتا على مصر ثم اليمن على التوالي.

ونجح النزاريون السوريون إبان الفترة الثالثة من تاريخهم المبكر، وهي التي دامت بعضاً من عقدين من الزمن بعد نكبتهم في دمشق عام ٥٢٣/ ١١٢٩، وبالمقابلة مع الفترتين الأوليَين، نجحوا أخيراً في الحصول على عدد من الحصون الدائمة وتملكها. فقد وجهوا جهودهم إبان تلك الفترة باتجاه جبل البهراء، وهو منطقة جبلية تقع بين حماه والشريط الساحلي إلى الجنوب الغربي من جبل السماق، وكان مأهولاً بالنصيريين ويضم عدداً من القلاع المناسبة لتكون دور هجرة للنزاريين. ولا نعرف سوى تفاصيل قليلة عن النزاريين السوريين ودعاتهم إبان الفترة الثالثة تلك، أي عندما حوّلوا نشاطهم إلى خارج المدن باتجاه الأرياف. ويبدو أن النزاريين، ومنهم أولئك الذين كانوا قد التجأوا إلى أراضي الفرنجة، قد تعافوا بسرعة من انتكاستهم في دمشق. وسرعان ما أعيد تنظيمهم تحت إمرة خليفة إسماعيل العجمي، أبي الفتح، وتغلغلوا في جبل البهراء بنحو مجدٍ في أعقاب فشل الصليبيين في تأسيس موطئ قدم لهم هناك. وفي عام ٥٢٧/ ١١٣٢، تمكن النزاريون من تملك أول قلعة لهم في جبل البهراء عن طريق



١٠ . قلعة مصياف في سورية، منظر عام من الشرق



١١. قلعة الخوابي في سورية، ويظهر السور الشمالي



١٢. قلعة الكهف في سورية

شراء القدموس من صاحب قلعة الكهف المسلم سيف الملك بن عمرون، الذي كان قد استعاد المكان من الفرنجة بمساعدة النصيريين في السنة السابقة[١١٢]. ومن القدموس، التي أصبحت واحداً من حصونهم الرئيسية وكثيراً ما كانت مقراً لإقامة زعيمهم، راح النزاريون السوريون يوسّعون دائرة سيطرتهم في المنطقة[١١٣]. ثم أقدم شخص آخر من أسرة بني عمرون هو موسى بن سيف الملك، على بيع قلعة الكهف نفسها إلى النزاريين بعد ذلك بفترة قصيرة وذلك كي يمنع سقوطها بأيدي أبناء عمومته أثناء نزاع على الوراثة. وفي عام ٥٣١/ ١١٣٦، طرد النزاريون المحليون الفرنجة من قلعة الخريبة المحتلة وسيطروا عليها. ثم عادوا إليها مرة ثانية في ما بعد، بعد أن أزالهم عنها لفترة مؤقتة ابن صلاح، أمير حماه الزنكي. وفي عام ٥٣٥/ ١١٤٠، استولى النزاريون على مصياف، أكثر حصونهم أهمية في سورية، عندما قتلوا سنقر الذي كان يتولاها باسم بني منقذ أصحاب شيزر[١١٤]. وأصبحت مصياف عقب ذلك، وهي التي تقع على مسافة أربعين كيلومتراً إلى الغرب من حماه، مقر القيادة الفعلي لداعي دعاة النزاريين السوريين. في هذه الفترة أيضاً، استولى النزاريون على عدة قلاع أخرى في جبل البهراء، ومنها الخوابي والرصافة والمنيقة والقليعة، وهي التي أطلق عليها مجتمعة اسم «قلاع الدعوة»[١١٥]. وكما سلفت الإشارة، فإن وليم الصوري الذي كتب بعد ذلك بعقود قليلة، قد حدد عدد قلاع الدعوة بعشرة وعدد السكان النزاريين في المنطقة بستين ألفاً.

وهكذا نجح النزاريون السوريون في أقل من عشرين عاماً بعد نكبتهم في دمشق في إقامة شبكة من القلاع الجبلية وتوطيد مركزهم على الرغم من الأعمال العدائية للحكام المحليين السنة، والتهديدات التي فرضها الصليبيون الناشطون في المناطق المجاورة والعائدة إلى دولتي طرابلس وأنطاكية اللاتينيّتين. غير أن النزاريين السوريين كانوا راضين، كما كانت الحال في فارس، عن كونهم قوة محلية تسيطر على أراضٍ خاصة وتتمتع بوضعية مستقلة لبعض الوقت. ولا تروي المصادر سوى تفاصيل ضئيلة بخصوص علاقات النزاريين السوريين بالعالم الخارجي إبان تلك الفترة، أي عندما كان أتباع المذهب مشغولين بتوطيد أنفسهم

في جبل البهراء بشكل رئيسي.

وكان النزاريون السوريون يتوجسون دائماً خيفةً من أمراء الموصل الأتراك، الذين سيطروا على منطقة استراتيجية محاذية لطريق الاتصال بين مراكز جماعتهم ودولتهم في سورية وفارس. وعندما استولى زنكي بن آق سنقر (٥٢١-٥٤١/ ١١٢٧-١١٤٦)، أمير الموصل السلجوقي، على حلب سنة ٥٢٢/١١٢٨، أصبح النزاريون السوريون مهددين بالخطر أكثر فأكثر. وفي عام ٥٤٣/١١٤٨، ألغى ابن زنكي وخليفته نور الدين محمود (٥٤١-٥٦٩/ ١١٤٦-١١٧٤) الصيغة الشيعية للصلاة المستعملة في حلب حتى تلك الفترة، وهو ما بلغ مبلغ إعلان الحرب العلنية على الإسماعيليين والشيعة الحلبيين عموماً[١١٦]. ولذلك، ليس من المستغرب أن تساعد ثلة من النزاريين ريموند من أنطاكية في حملته على نور الدين. غير أن القائد الإسماعيلي علي بن وفاء وريموند كانا من بين الذين هلكوا في القتال الذي نشب في عنّاب في صفر من عام ٥٤٤/ حزيران ١١٤٩[١١٧].

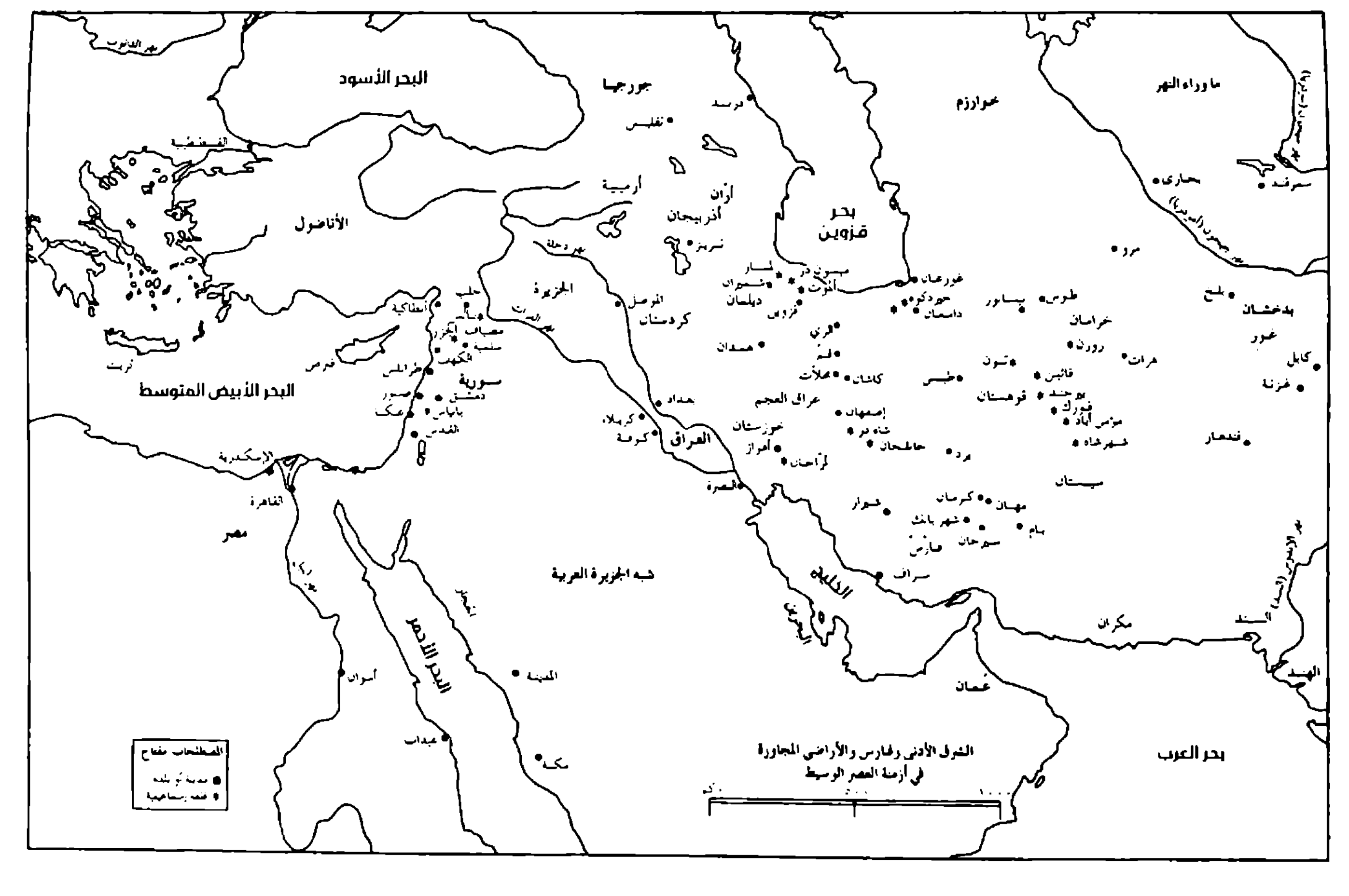
ولم يُسجل للنزاريين السوريين خلال هذه الفترة سوى حادثتي اغتيال فقط. ففي ٥٤٣/ ١١٤٩، قتل فدائيان الضحّاك بن جندل، الزعيم القبلي من وادي التيم، وهو الذي كان قد أوقع هزيمة قاسية بالنزاريين وقتل داعيهم بهرام[١١٨]. وهاجمت عصبة من الفدائيين سنة ٥٤٧/ ١١٥٢ ريموند الثاني من طرابلس وقتلته ورالف من ميرل وفارساً آخر كانا يرافقان الكونت إلى أبواب طرابلس[١١٩]. ولم يُكشف البتة عن دوافع اغتيال ريموند، الضحية الإفرنجية الأولى التي يستهدفها النزاريون. لكن نصارى طرابلس ردّوا في حمى جنونهم للانتقام بمهاجمة السوريين، كما أغار فرسان المعبد على النزاريين أيضاً. وربما منذ ذلك الوقت أصبح النزاريون السوريون مرغمين على دفع إتاوة سنوية لتنظيم فرسان المعبد العسكري. وكان فرسان المعبد والاسبتارية تنظيمين عسكريين من الفرسان تأسّسا على التوالي في عامي ١١١٣ و١١١٩. ولم يكن هذان التنظيمان مسؤولين، وهما اللذان كانا شبه مستقلين، أمام أحد سوى البابا، وقد وفّرا المساعدة العسكرية للصليبيين في الدول الإفرنجية وقاما بحراسة طرق الحج إلى الأراضي المقدسة. وكانت لهذين التنظيمين العسكريين قوات عسكرية ضخمة وجيدة التدريب تأتمر

بأمرهما إضافة إلى امتلاكهما للكثير من القلاع الواقعة في جوار القلاع النزارية في جبل البهراء.

وبحلول نهاية حكم بزرك - أميد، كان النزاريون قد أقاموا بنحو واضح دولة مستقلة خاصة بهم. وقد تألفت الأراضي المنتشرة لهذه الدولة أساساً من منطقتين في فارس، هما تحديداً رودبار وصقع واسع من قوهستان بالإضافة إلى الجزء الجنوبي من جبل البهراء في سورية. أما عاصمة هذه الدولة، حيث كان يقيم رئيس الدولة النزارية الفارسي، فكانت في الأحوال العادية ألموت وفي قلاع أخرى من رودبار في مرات أقل تكراراً. وكانت أراضي النزاريين في قوهستان شاسعة، مع أنها متقطعة، وضمت العديد من المدن والقلاع. وقد خضع نزاريو قوهستان لسلطة زعيم وحيد أطلقوا عليه اسم المحتشم أحياناً. وكان يُعيّن من ألموت ويقيم عادة في تون أوقائين أو حتى في قلعة مؤمن آباد في ضواحي بيرجند. وسرعان ما فقد النزاريون حصونهم في جبال البورز الشرقية، إلا أنهم احتفظوا بصقعين منتشرين آخرين في فارس. وفي قوميس تشبثوا بقلعة كردكوه وبعدد قليل آخر من القلاع قرب دامغان. كما تشبث النزاريون الفرس ببعض القلاع في زاغروس الوسطى، وفي منطقة لورستان، التي ربما كانوا قد حصلوا عليها بعد خسارتهم لأرّاجان وقلاع أخرى في زاغروس الجنوبية. أما في سورية فقد سيطروا على قلاع في المنطقة الجنوبية من جبل البهراء. وكان زعيمهم يعيّن عادة من قبل ألموت ويقيم في مصياف أو الكهف. ولم تضمّ الجماعة النزارية لبعض الوقت أولئك الذين عاشوا على أراضٍ نزارية فحسب، بل وعدداً هاماً من النزاريين في مدن وقرى أخرى فارسية وسورية. غير أن النزاريين صاروا يتوضعون تدريجاً في أراضيهم الخاصة بهم بشكل أساسي، مع أنه استمر وجود بعضهم في منطقة الجزر في سورية وفي أجزاء من قوهستان وسيستان لم تخضع للحكم النزاري. وكان هناك، في الوقت ذاته، سكان من غير الإسماعيليين، ومنهم السنة والإماميون والزيديون والنصيريون، عاشوا في مناطق خاضعة للنزاريين. وكان للدولة النزارية دارها الخاصة لسك النقود ورئيس أعلى تصرّف كحاكم إقليمي مستقل اعترف به الآخرون عموماً بهذه الصفة. وقد سبق أن ظهر دليل على ذلك بكل وضوح سنة ٥٣٠/

١١٣٦، عندما التجأ إلى ألموت أمير سلجوقي يقرب اسمه من يَرَنْقُشْ (أو يَرَنْقَشْ) نحّاه الخوارزميون عن إقطاعه. ومع أن ذلك الأمير كان عدواً للنزاريين، إلا ان بزرك - أميد رفض تسليمه إلى خوارزمشاه، النائب السلجوقي الذي كان هو نفسه على علاقة ودية بالنزاريين، وأعلن أنه لن يخون رجلاً التجأ إليه.

كانت أراضي النزاريين منفصلة الواحدة عن الأخرى بمسافات شاسعة، ومع ذلك فقد حافظت الدولة النزارية على ترابط رائع وحسٍّ بالوحدة داخلياً وضد العالم الخارجي معاً، وهو ما لم يكن بالإمكان فرضه بالقوة العسكرية أو بمركزية السلطة وحدهما. وبالفعل، فقد تمتعت كل أرض لهم بدرجة معينة من الاستقلال والمبادرة في تصريف شؤونها المحلية، واشتركوا جميعاً في غاية مشتركة وتصرفوا بانسجام تجاه العالم الخارجي. وعلى الرغم من اختلاف المجموعات النزارية في أوضاعها ومشكلاتها المحلية، فقد اشتركت في تراث واحد وحس مشترك بالمهمة. وقد استمرت الجماعة النزارية، التي أظهرت أقصى درجات الانضباط والإخلاص لدعوتها، تظهر إحساساً قوياً من التضامن في المحافظة على استقلالها عن الحكام الأتراك المحيطين بها. ولذلك، كانت تلك الجماعة بكاملها تقبل بأشد التبدلات في السياسة المركزية لألموت. وبالمثل فقد كانت أراضي النزاريين تعترف على الفور بالقيادة العليا للرأس المركزي للمذهب، فيما كان نزاريو قوهستان وسورية يقبلون بسلطة زعمائهم المحليين الذين تسمّيهم ألموت. وواضح أن تقليد مركزية السلطة في الحركة الإسماعيلية وهرمية تنظيم الدعوة كانت من السوابق الفعالة التي ساهمت في تماسك الجماعة النزارية. لكن مما لا شك فيه أنه كان للرؤية المشتركة للجماعة دور هام أيضاً. وقد حافظ النزاريون على إحساسٍ قوي بدعوتهم، وواصلوا تكريس أنفسهم لتمهيد السبيل أمام الحكم العام للإمام الإسماعيلي النزاري حتى بعد فشل ثورتهم الأولى ضد السلاجقة. ولذلك، فقد أظهرت الدولة النزارية استقراراً نادراً ما تجده في إمارات صغيرة ذات وضع مشابه في العالم الإسلامي في ذلك الوقت. وكان لمعظم سادة ألموت عهود من الحكم طويلة، ويبدو أنه لم تحدث نزاعات على الوراثة في الدولة سواء عندما كان الداعي يقود الجماعة أو في زمن الإمام في ما بعد.



٢. الشرق الأدنى وفارس والأراضي المجاورة في أزمنة العصر الوسيط

وتمسّكت الجماعة النزارية في فترة ألموت، وهي التي ضمّت سكان المرتفعات والجبال والقرويين والمجموعات الحضرية التي كانت تعيش في المدن الصغيرة، بنظرة معقدة ووضعت قيمة عالية للنشاطات الفكرية، وشجعها في ذلك إحساس شعبي بالمبادرة في الأراضي النزارية الرئيسية. وأنشأ النزاريون في ألموت وقوهستان وسورية مكتبات رائعة ضمت أدباً دينياً من كل الأصناف، ومنها الأعمال الإسماعيلية وكراسات ومعدات علمية أيضاً. ويبدو أنه كان للنزاريين اهتمام بمختلف فروع المعرفة، وأن حيوية جماعتهم كانت تتجدد دائماً بوصول الغرباء إلى مراكزهم والإقامة فيها. وقد انتفع عدد من علماء المسلمين من أصحاب الشأن الرفيع من مكتبات النزاريين ومن رعايتهم للعلم والمعرفة، بل إن بعضهم اعتنق الإسماعيلية ولو بصفة مؤقتة على الأقل. وبالجملة، وكما لاحظ هدجسون، فإن استقرار الدولة النزارية وزخمها يمكن أن يُنسب في جزء منه إلى طرائق الصراع الخاصة التي استخدموها أو إلى عبقرية القادة النزاريين الأوائل في فارس. ولا شك في أن تضامن النزاريين في ظل الضغط الخارجي وإخلاصهم الكامل لدعوتهم وحسّ المبادرة القوي بين المجموعات النزارية المحلية وجاذبية الحركة الخاصة للأفراد البارزين في المجتمع الإسلامي، قد أدّت جميعها دوراً هاماً أيضاً[١٢٠].

محمد بن بزرك - أميد

توفي كيا بزرك - أميد في جمادى الأولى سنة ٥٣٢/شباط ١١٣٨، ودفن بجوار حسن الصباح حيث صار ضريحه يُزار إيماناً وتبركاً حتى نهاية فترة ألموت. وخلف بزرك - أميد في ألموت ولده محمد، الذي كان قد نصَّ عليه ولياً لعهده قبل وفاته بثلاثة أيام فقط[١٢١]. وتلقى محمد بن بزرك - أميد على الفور بيعة جميع الأراضي النزارية، وأصبحت القيادة المركزية الوراثية، منذ ذلك الوقت، أمراً قائماً في الدولة النزارية.

وتواصل الجمود المستحكم في العلاقات النزارية - السلجوقية خلال عهد محمد الطويل (٥٣٢-٥٥٧/١١٣٨-١١٦٢). وإبان السنوات المبكرة من عهده

اتسعت رقعة المنطقة الخاضعة لألموت بصورة فعلية في الديلمان وجيلان، حيث تم الحصول على العديد من القلاع الجديدة أو تشييدها. وكان من بين مثل هذه القلاع الجبلية، وفقاً لما ذكره المؤرخون النزاريون، ولا سيما الرئيس حسن بن صلاح مُنشي بيرجندي، واقتبسه مؤرخونا من الفرس، تجدر الإشارة إلى قلعة سعادتكوه ومباركوه وفيروزكوه. وقد تحققت السيطرة على هذه القلاع من خلال جهود قائد نزاري يدعى كيا محمد بن علي خسرو فيروز بشكل أساسي، وهو الذي قاد حملاته من ألموت ثمّ عُيّن في ما بعد قائداً لبعض القلاع الجديدة. وخلال تلك السنوات، قاد كيا علي (ت. ٥٣٨/ ١١٤٤) شقيق محمد بن بزرك - أُميد، عمليات نزارية أخرى. ويروى أن النزاريين قد مدوا نشاطهم ونفوذهم إلى جورجيا (جورجستان)، حيث كانوا يشنون غاراتهم وينشرون دعوتهم. كما بذلوا جهوداً رئيسية للتغلغل في منطقة جديدة لم يسبق لهم النفوذ إليها هي غور الواقعة إلى الشرق من قوهستان، وسط أفغانستان اليوم. ويبدو أن الدعوة النزارية قد أقيمت في تلك المنطقة حوالى عام ٥٥٠/ ١١٥٥ بناءً على طلب من الحاكم الغوري علاء الدين حسين جهانسوز (٥٤٤-٥٥٦/ ١١٤٩-١١٦١). غير أن سيف الدين محمد بن علاء الدين وخليفته (ت. ٥٥٨/ ١١٦٣) قام بعد وفاة والده بفترة وجيزة بمذبحة للدعاة النزاريين المبعوثين من ألموت ولمن استجاب لهم من سكان غور[١٢٢].

وباعتبارهم قوة إقليمية محلية قائمة، فقد تورط النزاريون في تلك الفترة في خصومات صغيرة مع جيرانهم. وقد خصّص مؤرخو عهد محمد من النزاريين اهتماماً خاصاً لتلك النزاعات ولا سيما تلك السلسلة المتواصلة من الغارات والغارات المضادة بين رودبار وقزوين، حيث توفرت لدينا تفاصيل تتعلق بعدد المواشي والأبقار والغنائم الأخرى التي غنموها في كل مرة. ومع أن النزاريين واصلوا تشبثهم بإحساس قوي بدعوتهم حتى إبان تلك الفترة من الجمود، من الواضح أن أيام الثورة النزارية العظيمة كانت قد انتهت، وأن حملات السنوات المبكرة في تاريخ النزاريين ذات الطابع العنيف والشمولي قد تحولت في تلك الفترة إلى اشتباكات محلية صغيرة.

ونتيجةً لهذه الظروف المتغيرة، فإن عدد الأعداء البارزين الذين استهدفهم النزاريون في تلك الفترة كان أقل بالمقارنة مع الفترات السابقة[١٢٣]. وكانت الشخصية الأولى في هذه الفترة خليفة عباسياً آخر هو ابن المسترشد وخليفته، الراشد (٥٢٩-٥٣٠/ ١١٣٥-١١٣٦). وكان الراشد، مثل والده قد تورط في نزاعات السلاجقة عندما رفض منح ولائه للسلطان السلجوقي مسعود، فعزل بعد خلافة قصيرة لمصلحة عمه المقتفي (٥٣٠-٥٥٥/ ١١٣٦-١١٦٠). ونُفي الراشد في ما بعد من العراق إلى فارس حيث قتل في أصفهان على أيدي أربعة فدائيين نزاريين في رمضان ٥٣٢/ حزيران ١١٣٨، أي بعد تولي محمد بن بزرك - أُميد بأشهر قليلة. ويروي كتّاب الأخبار النزاريون أن الراشد كان قد انطلق إلى فارس للانتقام لوالده. وقد رد سكان أصفهان على عملية الاغتيال بتنفيذ مذبحة بالنزاريين، بينما ابتهجت ألموت بموت الراشد وأقامت أسبوعاً من الاحتفالات[١٢٤]. أما الضحية الأكثر شهرة من هذه الفترة، إلى جانب الراشد، فقد كانت السلطان السلجوقي داوود، الذي اضطهد النزاريين بقسوة في أذربيجان الخاضعة لحكمه آنذاك. ومما يثير الاستغراب أنه قتل في تبريز سنة ٥٣٨/ ١١٤٣ على أيدي أربعة فدائيين سوريين. ومن بين الضحايا المشهورين الآخرين الذين احتفظت بأسمائهم لوائح الشرف في ألموت، هنالك قضاة تفليس وهمدان وقوهستان، الذين كانوا قد أفتوا بإعدام النزاريين وقتلهم.

جابه النزاريون في شمال فارس عدوين لدودين اثنين في شخصي شاه غازي رستم بن علاء الدولة علي، الحاكم الباوندي على مازندران وجيلان، وعباس، الحاكم السلجوقي على الري. فبعد اغتيال الفدائيين لولده جيردبازو عام ٥٣٧/ ١١٤٢، قام شاه غازي بهجمات متواصلة على نزاريي رودبار، وقتل أعداداً كبيرة منهم، وبنى بروجاً من جماجمهم. وبالمثل فإن عباساً أقام مذبحة للنزاريين في الري فور سماعه نبأ اغتيال سيده جوهر في معسكر سنجر سنة ٥٣٥/ ١١٤١، وهاجم النزاريين بعد ذلك في ألموت وقتل العديد منهم. وفي عام ٥٤١/ ١١٤٦ كان النزاريون مرغمين على إرسال مبعوث إلى سنجر يسألونه التدخل لوضع حد للتهديد الذي فرضه عباس. وقد قُتل عباس بعد ذلك بأشهر قليلة بينما كان في

زيارة إلى بغداد، بناءً على أمر من السلطان مسعود وبطلب من سنجر كما هو واضح، وأُرسل رأسه إلى ألموت[١٢٥]. والظاهر أن تلك كانت فترة أخرى من الهدنة بين سنجر وقيادة النزاريين. وكان النزاريون قد صدوا في وقت مبكر من عام ٥٣٨/ ١١٤٣ هجوماً شاملاً لجيش مسعود على لامسار ومواضع أخرى في رودبار. ولم يلبث سنجر أن راح يؤيد أعداء النزاريين في قوهستان. ويعود السبب في ذلك إلى أن العميد بن منصور (أو مسعود)، حاكم طُريثيث، كان قد خضع بطريقة ما للنزاريين في قوهستان، لكن ولده وخليفته علاء الدين محمود حاول استعادة السنية إلى المنطقة سنة ٥٤٥/ ١١٥٠، فطرد منها. فاستغاث بسنجر طالباً المساعدة، لكن جيشاً سلجوقياً أُرسل في السنة التالية بقيادة أمير قجق فشل في إعادة تنصيب محمود[١٢٦]. وبعد ذلك بفترة قصيرة، بدأ أحد أمراء سنجر ويدعى محمد بن أَنَزْ، ربما بموافقة سيده، بشن سلسلة من الغارات، بدافع شخصي تقريباً، على النزاريين في قوهستان، الذين كانوا يقومون بأنشطتهم الخاصة بهم في المنطقة[١٢٧]. واستمرت نشاطات ابن أَنَزْ المناوئة للنزاريين ست سنوات على الأقل حتى سنة ٥٥٤/ ١١٥٩، أي حتى ما بعد وفاة سنجر عام ٥٥٢/ ١١٥٧ بسنتين.

ولا بد أن حالة الجمود المستحكم بين النزاريين والسلاجقة وانتكاسة الكفاح النزاري عموماً قد سببت خيبة أمل للجماعة النزارية. ولا شك في أن العديد من النزاريين، بحلول زمن محمد بن بزرك - أُميد، قد عادوا بذاكرتهم إلى الماضي المجيد وإلى أيام حملات حسن الصباح. وكان النزاريون، في الوقت ذاته، لا يزالون، منذ وفاة الإمام نزار، ينتظرون الظهور العلني لإمامهم المستور. ويبدو أن مجموعة من النزاريين الشباب بدأت، بحلول السنوات المتأخرة من عهد محمد بن بزرك - أميد، تمالئ تعاليم إسماعيلية بعينها من أزمنة أقدم. وقد ثبّت أولئك النزاريون أفكارهم على عودة إمامهم ومجيء القيامة، عندما يقام العدل في العالم. ووجد النزاريون الشباب الميالون إلى مثل هذه الأفكار قائداً لهم في شخص ولي عهد محمد بن بزرك - أميد المعلن، حسن، الذي شارك في مثل هذه الأفكار وشجعها.

وطبقاً لمؤرخينا الفرس، فإن حسن، المولود سنة ٥٢٠/١١٢٦، قد اهتمّ مبكراً بدراسة التاريخ القديم للدعوة الإسماعيلية وعقائدها. كما تفحص تعاليم حسن الصباح وقرأ كتابات صوفية وفلسفية. وأصبح من خلال امتلاكه لمؤهلات ثقافية كثيرة وقراءاته الواسعة، رجلاً عالماً التف حوله العديد من الاتباع في ألموت. واشتهر على وجه الخصوص بتضلعه في التأويل الإسماعيلي، وشاعت تفسيراته التأويلية بين أتباعه. وبالفعل، فإن الكثير من النزاريين الشباب سرعان ما راحوا ينظرون إلى حسن على أنه الإمام الموعود الذي بشّر به حسن الصباح. وقد أدّت شخصيته القيادية وفصاحته دورها في تزايد شعبيته بسرعة في رودبار. كما سبق له أن كسب محبة العديد من النزاريين وطاعتهم وهم الذين نظروا إليه زعيماً لهم حتى في زمن محمد بن بزرك - أميد.

وبالنتيجة، فإن محمد بن بزرك - أميد، وهو الذي عُرف بتزمّته، مثل أسلافه، في تطبيق الشريعة والقيام بالدعوة باسم الإمام كان مضطراً إلى اتخاذ إجراء قاس بحق النزاريين الذين اتبعوا حسناً وآمنوا بإمامته. وقد أمر في إحدى المناسبات، بقتل ٢٥٠ منهم في ألموت ونفي عدد مماثل خارج القلعة. ومنذ ذلك الوقت وحتى وفاة محمد، بذل حسن كل جهد ممكن، شفوياً وكتابياً، للتملص من الأفكار التي سبق له أن بشّر بها هو نفسه والمتشيّعون له. لكن حسن إنما كان ينتظر الوقت المناسب للدعوة إلى تعاليمه. وفي ربيع الأول سنة ٥٥٧/ آذار ١١٦٢ توفي محمد بن بزرك - أميد ودفن بجوار كل من حسن الصباح وكيا بزرك - أميد وأبي علي الأردستاني.

إعلان القيامة

وتولى الأمر بعد محمد بن بزرك - أميد حسن الذي كان في الخامسة والثلاثين في ذلك الوقت وسبق أن نُصَّ عليه وليّاً للعهد[١٢٨] والذي كان يعتبر آنئذ ابناً لمحمد بن بزرك - أميد. وتقدم بحذر شديد لتمهيد السبيل أمام ثورة دينية كانت ستفتتح طوراً جديداً في تاريخ الإسماعيلية النزارية الديني. فبعد حوالى سنتين ونصف من توليه زمام الأمور، جمع في ألموت ممثلين عن مختلف الأصقاع

النزارية، أو أولئك الذين كانوا في فارس على الأقل، كي يعلن عليهم أمراً هاماً. وقد حفظ لنا مؤرخونا الفرس وعدد قليل من المؤلفين النزاريين المتأخرين قصة هذا الحدث المدهش(١٢٩).

ففي رمضان من عام ٥٥٩هـ. أمر حسن بنصب منبر في مواجهة الجهة الغربية من ميدان للصلاة العامة على سفح ألموت. ورفعت أربعة أعلام ضخمة من ألوان أربعة هي الأبيض والأحمر والأصفر والأخضر على أعمدة المنبر الأربعة. وفي ١٧ رمضان ٥٥٩/٨ آب ١١٦٤، أمر الناس الذين سبق أن استدعاهم إلى ألموت ممثلين للأصقاع التي تتبعه، بالتجمع في ذلك الميدان. فاصطف النزاريون القادمون من رودبار والديلم أمام المنبر، ووقف القادمون من خراسان وقوهستان إلى الجهة اليمنى، بينما اصطف الرفاق القادمون من الأجزاء الوسطى والغربية لفارس إلى الجهة اليسرى من المنبر. وبحدود ظهيرة ذلك اليوم، نزل حسن من القلعة وكان يرتدي ثوباً أبيض ويضع على رأسه عمامة بيضاء، واعتلى المنبر. وتربع لحظة بعد أن سلم على المجتمعين ثم قام رافعاً سيفه وقرأ بصوت عالٍ رسالة قال إنها كانت قد أُرسلت إليه من الإمام النزاري الذي كانت لديه تعليمات جديدة لأتباعه في تلك الفترة. وأعلن حسن أن إمام الزمان قد أرسل إليكم بركاته وشملكم برحمته، وقد سمّاكم خدمه المصطفين، ورفع عنكم أعباء الشريعة وفروضها وأوصلكم إلى القيامة. ثم ألقى حسن خطبة بالعربية زاعماً أن خطابه إنما يمثل كلمات الإمام بالضبط. وكان الفقيه محمد، الذي كان يعرف العربية، قد وقف عند المنبر وترجم هذه الخطبة إلى الفارسية لأولئك الحاضرين هناك. ولم تُسمّ الخطبة حسناً داعية الإمام وحجته مثل أسلافه في ألموت فحسب، بل وخليفة الإمام أو نائبه بسلطة مطلقة أيضاً وهي رتبة أعلى لكنها لم تكن محددة في ذلك الوقت. كذلك أوصى الإمام جماعته بإطاعة حسن والسير خلفه في جميع المسائل الدينية والدنيوية، واعتبار كلمته على أنها كلمة الإمام. ونزل حسن عن المنبر بعد الانتهاء من إلقاء الخطبة، وصلى ركعتين، كما هو الأمر في الأعياد. ثم دعا الناس إلى مشاركته في مأدبة إفطار أُعِدت لهذه المناسبة. وأعلن حسن أن ذلك اليوم هو عيد القيامة فاحتفل به الناس وابتهجوا. ومنذ ذلك الوقت، جرى

الاحتفال بيوم السابع عشر من رمضان سنوياً على أنه عيد للقيامة لدى النزاريين الذين كانوا يبتهجون به ويفرحون.

وبعد حوالى شهرين، أي قبل حلول وقت الحج بفترة قصيرة، أقيم احتفال مماثل في قلعة مؤمن آباد، إلى الشرق من بير جند في قوهستان. وكان حسن قد بعث بالخطبة والسجل والرسالة التي أُلقيت في ألموت إلى الرئيس مظفر، نائبه على النزاريين القوهستانيين منذ ٥٥٥/ ١١٦٠، حملها إليه شخص يدعى محمد خاقان. ومن على منبر خاص أقيم لهذه المناسبة، تلا الرئيس مظفر محتويات هذه الوثائق التي تعلن القيامة وتشير إلى مركز حسن، على ممثلي النزاريين القوهستانيين في ذي الحجة من عام ٥٥٩/ أيلول ١١٦٤. وقرأ محمد خاقان رسالة شفوية من حسن أعلن فيها سيد ألموت أنه كما أن المستنصر كان في السابق خليفة الله على الأرض وأن حسن الصباح كان خليفة المستنصر، كذلك كان الأمر في تلك الفترة حيث إن حسن الثاني نفسه كان خليفة الله، أو ممثله، على الأرض، وأن الرئيس مظفر هو خليفة حسن في قوهستان، ولهذا فقد وجبت طاعة أمره. وعند اختتام الاحتفال ابتهج النزاريون المجتمعون عند المنبر في مؤمن آباد وفرحوا. وأُعلنت القيامة في سورية أيضاً، لكن في وقت متأخر قليلاً كما هو واضح، وقد احتفل النزاريون السوريون ببداية الدور الجديد بطريقة مشابهة.

إن ما أُعلن في ألموت ومؤمن آباد على الملأ وصل بالفعل إلى درجة الثورة الدينية الحقيقية. وما قدّمه حسن الثاني، الذي يطلق عليه النزاريون اسم (على ذكره السلام)، من إعلان القيامة (قيامت بالفارسية)، إنما هو إعلان بمقدم اليوم الآخر الذي طال انتظاره عندما تجري محاسبة البشر فيقيدون للأبد إما في الجنة (بهشت) أو في جهنم (دوزَخ). غير أن تفسير القيامة كان يتم بطريقة رمزية وروحية لأولئك النزاريين الأحياء اعتماداً على التأويل الإسماعيلي، وبناءً على التعاليم الإسماعيلية الأقدم عهداً[١٣٠]. لقد فُسِّرت القيامة لتعني إظهار الحقيقة الظاهرة في شخص الإمام الإسماعيلي النزاري. وطبقاً لذلك، كان بإمكان المؤمنين في تلك الفترة، وهم الذين اعترفوا بالإمام النزاري، استيعاب الحقيقة أو الحقيقة الروحانية، أي باطن وجوهر الشريعة الدينية وفهمها، وتكون الجنة بهذا

الشكل قد تحققت لهم في هذا العالم. من جهة أخرى، فإن «الغرباء»، أو كل من رفض الاعتراف بالإمام النزاري ولم يعودوا قادرين على استيعاب الحقيقة وتمييزها، هم من صار مصيرهم، منذ تلك الفترة، في العدم الروحاني. وانسجاماً مع التعاليم الإسماعيلية الأقدم، فإن الإمام الذي يأتي بالقيامة سيكون هو «قائم القيامة»، وهي رتبة كانت في الفكر الإسماعيلي أعلى من رتبة الأئمة العاديين، وأن دعوته كانت «دعوة القيامة». وطبقاً لمصادر نزارية متأخرة، فإن تسمية حسن الصباح «حجة قائم القيامة» كانت بمثابة النفخة الأولى في البوق التي مهدت السبيل للقيامة، وأن حسن الثاني على ذكره السلام كان بمثابة النفخة الثانية التي جاءت بالقيامة فعلا[١٣١].

ويروي مؤرخونا الفرس أن حسن الثاني، انسجاماً مع توقعات الإسماعيليين الأوائل بخصوص القيامة، كان قد أعلن رفع حدود الشريعة عن المؤمنين، وهي التي عمل حسن الصباح وبزرك - أُميد ومحمد بن بزرك - أُميد على تطبيقها بشدّة. وصار بإمكان المؤمنين منذ تلك الفترة، نتيجةً لهذه القيامة وبنحو يلائم ما كان في الجنة، صار بإمكانهم التحرر من قيود الشريعة وفروضها لأن كل ما نقوم به في هذا العالم هو عمل، وأن ليس هناك من حساب. أما في عالم القيامة، فكل شيء فيها هو حساب وليس هناك من عمل. وطبقاً لذات المصادر، فإن تلك العقيدة قد أوضحت أن على الناس في دور القيامة التوجه إلى الله بكل أحاسيسهم والتخلي عن عادة العبادة القائمة. وعلى سبيل المثال، بدلاً من الصلاة خمس مرات يومياً، كما هو مفروض في الشريعة، فإنه يتحتم عليهم البقاء الدائم مع الله بقلوبهم في زمن القيامة، لأن ذلك هو الصلاة الحقيقية. وتضيف مصادرنا أن النزاريين قد فسروا، بطريقة مماثلة ومن خلال التأويل، جميع أركان الشريعة والممارسات الإسلامية الأخرى. وطبقاً لرشيد الدين والكاشاني، فإنه بسبب رفعهم للحدود والممارسات التي فرضتها الشريعة أصبح يُطلق على النزاريين تسمية الملاحدة[١٣٢].

إن إعلان القيامة كان في الحقيقة إعلاناً بالاستقلال عن المجتمع الإسلامي الأكبر، واعترافاً، في الوقت نفسه، بفشل النضال النزاري للسيطرة على هذا

المجتمع، وذلك لأن القيامة أعلنت أن العالم الخارجي أصبح خارجاً عن الصدد ولا يطابق المقام. ورأى النزاريون أنفسهم في جنة روحانية، وحكموا على من سواهم بحالة من العدم الروحاني. وكانت لدى النزاريين في تلك الفترة فرصة الدخول مجتمعين إلى جنة على الأرض، وهي الجنة التي كانت تعني معرفة الحقيقة الظاهرة، وأن الإمام النزاري كان مظهراً لتلك الحقيقة الثابتة. وبهذا المعنى كما يُشاع، كان احتفال النزاريين بنهاية دور الشريعة والحياة الأرضية، التي تمثلت بظاهر الحقيقة، وكان على النزاريين، منذ تلك الفترة، التركيز على باطن تلك الحقيقة وأن يحيوا حياة روحانية صرفة. وكان عليهم في تلك الفترة، وكما كانت الحال مع الصوفيين، أن يتركوا وراءهم جميع المساومات المادية والارتقاء إلى مستوى الوجود الروحاني الأعلى. إن الإسماعيليين النزاريين من فترة ألموت قد دخلوا في عام ٥٥٩/ ١١٦٤ طور تاريخهم الثاني، أي طور القيامة الذي كان سيستمر ستة وأربعين عاماً، أي حتى عام ٦٠٧/ ١٢١٠. لقد أدخل إعلان القيامة تغييراً هاماً، كما أسلفنا، على مركز سيد ألموت ووظيفته. وكان حسن الثاني، في بلاغه الأولي في ألموت، قد أعلن نفسه داعية الإمام وحجته، مثل أسلافه، وخليفته. ومن خلال إشارته إلى المصطلح الأخير، الذي استعمله لأول مرة سيد ألموت في تلك الفترة، كان حسن الثاني يزعم منصباً محدداً، ومن الواضح أنه كان أرقى من رتبتي الداعي والحجة. وأوضح مؤرخونا الفرس أن حسن الثاني زعم أنه قائم مقام الإمام ونائبه المنفرد[١٣٣]. أما في مؤمن آباد، فإن منصب حسن كخليفة قد اقترن بكل وضوح بمنصب الخليفة الفاطمي المستنصر، الذي كان الإمام. وبكلمات أخرى، فإن حسن الثاني قد زعم أنه الإمام، بل والإمام القائم بالفعل من خلال مرحلتين. والظاهر أن حسن قد لمّح في الفصول، أو الرسائل التي كتبها، وفي خطبه إلى أنه هو نفسه كان الإمام وقائم القيامة، وابناً لإمام من ذرية نزار بن المستنصر، مع أنه كان يعتبر ظاهرياً، ابناً لمحمد بن بزرك - أميد[١٣٤].

إن الرواية الخاصة بإعلان القيامة التي نقدّمها هنا تستند إلى ما ورد عند مؤرخينا الفرس وبعض الأعمال النزارية من فترة متأخرة وإلى التفسير النموذجي

لباحثين عصريين من أمثال هدجسون وكوربان ومادلونغ. وقد مثّل إعلان القيامة بمضامينه المحددة بالنسبة للنزاريين من فترة ألموت، حدثاً مثيراً للجدل إلى حد كبير في تاريخ الإسماعيلية النزارية. وبالفعل فإن العديد من نزاريي يومنا هذا يتساءلون بخصوص صحة جوانب معينة من الروايات التي تتناوب هذه الحادثة. وطبقاً لهم، فإن إحدى الوظائف الأساسية للإمام النزاري الحالي كانت على الدوام وضع تفسير الشريعة وممارسة الدين ضمن السياق العام لزمنه. ونتيجة لذلك، فإنهم من الرأي القائل بأن إعلان القيامة مثل محاولة من جانب الإمام لإعطاء تفسير للشريعة يناسب زمانه وظروفه السائدة. وقد أطلق العدد القليل من الباحثين النزاريين العصريين ممن أشاروا عرضياً إلى إعلان القيامة في عصر ألموت تصريحات كتلك التي تقول إن «الممارسة للطقوس التي فصّلتها الشريعة لم تُلْغَ كما يظن عموماً»(١٣٥). وإن من الصعب جداً، في ضوء حقيقة أنه لم تصلنا أية مصادر نزارية معاصرة من فترة القيامة، معرفة كيف تم على وجه الدقة استيعاب القيامة حقيقة لدى عامة الجماعة النزارية، التي كانت منتشرة في مناطق نائية ولها خصائص اقتصادية - اجتماعية وثقافية وريفية - حضرية متباينة.

لقد وفر إعلان القيامة فرصة مثالية بحسب المقتضى لجميع أعداء النزاريين من المسلمين للتركيز على هذا الحدث ومضامينه. فالمؤسسة العباسية - السنية قد دأبت على اتهام الإسماعيليين بصورة تقليدية بالتخلي عن تطبيق فرائض الشريعة وتحريماتها. وحانت في تلك الآونة فرصة فريدة لإعادة تأكيد هذه التهمة. لكن من الواضح أن إعلان القيامة في ألموت ومؤمن آباد قد مرَّ دون أن يلاحظه العالم الخارجي حتى وقت لاحق. حتى إن مؤرخين معاصرين من أهل السنة كابن الأثير لا يذكرون حادثة القيامة النزارية. إن ذلك كله يعني ضمناً أن النزاريين الفرس من أزمنة القيامة لم يجتذبوا انتباه المسلمين الآخرين عبر أي من التغييرات الحادة في أسلوب حياتهم. ولم يكن في الحقيقة، إلا بعد سقوط ألموت أن أصبح المؤرخون الفرس والعالم الخارجي عموماً على معرفة بالإعلان النزاري للقيامة الذي حدث قبل ذلك الوقت بقرن من الزمن تقريباً. ولا شك في أن النزاريين، الذين كانوا يثمّنون عالياً أمر المحافظة على هويتهم، قد واصلوا النظر إلى أنفسهم

على أنهم مسلمون شيعة، وأنهم بهذا لم يتحوّلوا، عندما صارت الجماعة بإمرة إمام ظاهر بعد إعلان القيامة بفترة قصيرة على وجه الخصوص، إلى مجتمع بلا قانون ومنغمس في ممارسة الخلاعة والفجور. وبالفعل، فإن المؤرخين الفرس والمؤرخين المسلمين المعاصرين لم يوردوا أية شواهد على ارتكاب المحرمات مرتبطة بالجماعة النزارية الفارسية من أزمنة القيامة. حتى الجويني، المؤرخ الذي كان مستعداً دائماً للتعبير عن مشاعره المعادية للإسماعيليين، لم يروِ أية حالة من حالات الفجور ارتكبتها الجماعة النزارية من فترة ألموت.

ومهما كان الأمر، فإن القيادة النزارية قد شددت في تلك الفترة على المعنى الباطني للفروض الدينية وروحانيتها بالمقابلة مع مجرد ممارستها الظاهرية ومعناها الحرفي. وبكلمات أخرى، فقد كان متوقعاً من المؤمنين في زمن القيامة، وهم الذين صاروا تحت قيادة مباشرة لإمام معصوم في تلك الفترة، التركيز منذ تلك الفترة، على الحقيقة الروحانية الكامنة وراء الشريعة الإيجابية. ومع ذلك، فإن النزاريين واصلوا النظر إلى أنفسهم، وكما تشير أحداث تاريخ الجماعة اللاحقة، على أنهم مسلمون شيعة إسماعيليون تحديداً، وبالصورة التي فهموا فيها هذه الهوية إبان الأزمنة الوسيطة. لقد أمضى النزاريون قرابة سبعة عقود في طاعة ممثل الإمام الرئيسي أو الحجة، بينما كانوا يتطلعون إلى ظهور الإمام نفسه. وكان ذلك التوقع قد تحقق في تلك الفترة من خلال إعلان القيامة. إن المعلم الصادق الذي وعد به حسن الصباح لفترة طويلة، ظهر أخيراً وعرف وأصبح لزاماً على المؤمن طاعة أوامره واتباع تعاليمه. إن خلاص النزاريين اعتمد في تلك الآونة على اعترافهم بالحقيقة الروحانية للإمام الإسماعيلي أكثر منه على الطاعة العمياء للطقوس التي حددتها الشريعة وتطبيقها. وهكذا، فقد افتتحت القيامة دوراً جديداً في التاريخ الديني للإسماعيليين النزاريين من فترة ألموت، حيث أصبح لهم، منذ تلك الفترة، وصول مباشر إلى إمامهم.

وبعد عام ونصف من إعلان القيامة، أي في ٦ ربيع الأول ٥٦١/٩ كانون الثاني ١١٦٦، أقدم حسن بن ناماور، صهر حسن الثاني، وكان ينتمي إلى فرع ديلمي محلي للأسرة البويهية الشيعية الإمامية ويعارض سياسات حسن الثاني،

أقدم على طعن حسن الثاني في قلعة لامسار. وتوفي حسن على ذكره السلام متأثراً بجراحه وخلفه ابنه محمد، ابن التاسعة عشرة، الذي كان قد ولد في شوال من عام ٥٤٢/آذار ١١٤٨. وحكم نور الدين محمد الثاني لأربعة وأربعين عاماً، وهي فترة أطول من فترة أي خداوند (أوسيد) آخر لألموت[١٣٦]. وقام محمد الثاني فور توليه زمام الأمر بإعدام حسن بن ناماور، هو وجميع أقاربه. وأعاد محمد الثاني، الذي قيل إنه كان كاتباً غزير الإنتاج، تأكيد سياسات سلفه وكرّس حياته لصياغة عقيدة القيامة وتهذيب تعاليمها بطريقة منظمة. ويبدو أن محمد الثاني قد قدم، إضافة إلى ذلك، مساهماته الخاصة من خلال تعديل تعاليم والده في ناحيتين. فقد زعم الإمامة في أكمل معانيها لوالده، ولنفسه بالتالي، كما وضع الإمام أيضاً، والإمام النزاري الحاضر بشكل أكثر تحديداً، في مركز عقيدة القيامة ذاته.

لقد كان على الإمام، انسجاماً مع التوقعات الأقدم للإسماعيليين، أن يكون حاضراً بشخصه في زمن القيامة، لأن الدور الإيسكاتولوجي للإمام الخاتمة، أي القائم، كان يعني افتتاح القيامة بالضبط. وهكذا، فإن نزاريّي زمن القيامة قد توقعوا معرفة هوية الإمام الذي كان قد أذِنَ لجماعته بالقيامة. وكان حسن الثاني، كما أسلفنا، قد لمّح إلى أنه لم يكن مجرد ممثل للإمام، بل الإمام نفسه. أما محمد الثاني، فقد أعلن بكل وضوح أن والده كان إماماً بتسلسل جسماني أيضاً. وطبقاً لمؤرخينا الفرس وللتراث النزاري، فقد قال إن حسن الثاني لم يكن ابناً لمحمد بن بزرك - أميد، كما ساد الاعتقاد سابقاً، بل ولداً لأحد أعقاب نزار، الذي وجد ملجأً له سراً في قرية قرب ألموت. لقد زعم بالنتيجة نسباً نزارياً فاطمياً لوالده ولنفسه. وهكذا، وبعد فترة دامت بعضاً من سبعين عاماً تلت وفاة نزار، ظهرت سلسلة الأئمة النزاريين إلى العلن وصار النزاريون منذ تلك الفترة، يعترفون بأسياد ألموت، بدءاً من حسن الثاني، أئمة لهم.

لقد وُجدت روايات مغايرة حول النسب الفاطمي لحسن الثاني وردت عند الجويني وعند مؤرخين فرس آخرين[١٣٧]. بعض النزاريين تمسك بالاعتقاد بأن قاضياً يقرب اسمه من أبي الحسن الصعيدي ذهب سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥، أي بعد

وفاة المستنصر بعام واحد، من مصر إلى ألموت، ويحمل معه سراً حفيداً لنزار عُرِف باسم المهتدي. ولم يكشف القاضي السر إلا لحسن الصباح وحده، وهو الذي تولى حماية ورعاية حفيد نزار الذي عاش متخفياً في مكان يقع على أعتاب ألموت. وطبقاً لأكثر الروايات شهرة، فإن صبياً ولد لحفيد نزار، أو لحفيد أكبر له، وهو الذي حكم في ما بعد باسم حسن الثاني، جرت مبادلته مع صبي وُلد في الوقت ذاته لمحمد بن بزرك - أميد، دون علم الأخير بذلك. وطبقاً لرواية أخرى بعد، فإن زوجة حاملاً لأحد أعقاب نزار في ألموت قد وضعت تحت رعاية محمد، وأنها أنجبت، بمرور الوقت، ولداً ذكراً هو حسن الثاني. وبناءً على سلسلة النسب التي تداولها النزاريون في ما بعد، فقد وجدت أجيال ثلاثة تفصل بين حسن الثاني ونزار، حيث كان حسن يمثل ابناً للقاهر بن المهتدي بن الهادي بن نزار[١٣٨]. وما إن تم الاعتراف بحسن الثاني وولده محمد الثاني على أنهما نزاريان فاطميان وإمامان، حتى اكتمل الصدع مع فترة الستر السابقة في التاريخ النزاري المبكر، عندما كان الإمام مستوراً عن أتباعه ولم يكن هناك سوى الحجج والدعاة في ألموت.

في معالجته المحكمة لعقيدة القيامة، أناط محمد الثاني دوراً مركزياً بالإمام عموماً، وبالإمام الحاضر بنحو أكثر تحديداً[١٣٩]. وأصبح إعلاء شأن السلطة التعليمية المستقلة للإمام الحاضر على تلك التي للأئمة السابقين، وهي التي كان حسن الصباح قد سبق أن علمها، وعلى تلك التي للأنبياء، أصبح في الحقيقة من الملامح المميزة والبارزة للفكر النزاري وتضمّنت القيامة ما هو أكثر بكثير من الاستقلال السيكولوجي للمؤمنين عن العالم الخارجي. لقد تضمّنت تحوّلاً شخصياً تاماً للنزاريين الذين كان من المتوقع منهم منذ تلك الفترة، مشاهدة الإمام في حقيقته الروحانية الصادقة. وصار الإمام في جوهره الخالد يُعرّف على أنه مظهر كلمة أو أمر الإله[١٤٠]. وكان الإمام يعتبر في الفكر الشيعي دائماً حجة الله. أما في ظل جنة القيامة، فإن الإمام النزاري الحاضر أصبح مظهراً للكلمة الإلهية أو الأمر بالخلق، أي علة العالم الروحاني. ومن خلال هذه الرؤية الجوهرية للإمام، أصبح المجال مفتوحاً أمام النزاريين ليجدوا أنفسهم في الجنة،

وليس من خلال وجودهم في قوهستان أو رودبار أو أي مكان محدد آخر. غير أن هذه الرؤية لم تكن لتتألف، على وجه الدقة، من مجرد معرفة هوية إمام الزمان صاحب الحق، ولا من مشاهدة جسد ذلك الإمام. إنها تتطلّب تجاوزاً ميتافيزيقياً لشخص الإمام، بحيث يتمكن المؤمن من رؤية الحقيقة المكشوفة. وسيتمكن المؤمن بالنتيجة، من رؤية العالم من خلال رؤية الإمام، ويحيا حياة روحانية كاملة هي الحياة الآخرة التي توقعها الإسماعيليون[١٤١]. إن هذه النظرة إلى العالم، وإلى الإمام تحديداً، تؤدي بالفرد إلى مستوى ثالث من الكينونة، هو بالنتيجة عالم من الباطن خلف الباطن، أو الحقيقة بالمقارنة مع عالمي الشريعة وباطنها كما يفسّرهما التأويل الإسماعيلي العادي. وسيتحول المؤمنون في المجال الخاص بالحقيقة من العالم الظاهري للمظاهر إلى المجال الخاص بالحقيقة والحقائق الثابتة. وهكذا، فقد اقترنت القيامة بالحقيقة، أو المجال الخاص بالحياة الروحانية والإدراك.

لقد أدخلت عقيدة القيامة، التي بنت على تقاليد دينية متنوعة أقدم، عنصراً آخر بعد إلى التاريخ الدوري للإسماعيليين تمثل في شخص الإمام - القائم، أي الإمام الذي يفتتح دور القيامة. وسبق أن وجد أئمة - قائمون في الأدوار النبوية الماضية. وكان الإمام - القائم في كل دور معاصراً لنبي ذلك الدور، لكنه أعظم شأناً من وصي ذلك النبي. وطبقاً للسلسلة التي وردت في كتاب **الفصول السبعة** (هفت باب)[١٤٢]، فإن الأئمة - القائمين لأدوار آدم ونوح وإبراهيم كانوا على التوالي، ملك شوليم وملك يزداق وملك السلام، وهم الذين طابقوا مجتمعين ملك صادق في العهد القديم (انظر سفر التكوين ١٨:١٤١)، أو الكاهن الذي كرّمه إبراهيم[١٤٣]. أما في أدوار موسى وعيسى ومحمد، فإن الأئمة - القائمين هم ذو القرنين، الذي يقرن بالشخصية القرآنية، الخضر، الذي كان قد شرب من ماء الحياة ولذلك فإنه سيحيا إلى الأبد، ومحمد وعلي. وكان نور الدين محمد الثاني قد سوّى في تلك الفترة بين الإمام الحاضر، أو الإمام صاحب القيامة، وبين شخص الإمام - القائم، ورفع بوضوح من مقام وسلطة الإمام الحاضر بنحو مستقل عن الأئمة السابقين. يضاف إلى ذلك أن كل إمام أصبح عندما ينظر إليه

بطريقة صحيحة، يُرى وكأنه علي، الذي جرت مساواته بالأئمة - القائمين، ملك صادق وذي القرنين والخضر، وأن كل مؤمن كان سلماناً، التلميذ المخلص للنبي محمد، وأحد الأتباع الأوائل لعلي. وهكذا، فإن الإمام - القائم، أو الإمام الحاضر الذي كان مساوياً لعلي، قد ظهر على الملأ في زمن القيامة في حقيقته الروحانية للمؤمنين الذين كانوا في علاقتهم الروحية معه، مساوين لسلمان.

لم يكن للجماعة النزارية الصغيرة والمنتشرة في فترة ألموت نظام معقد للدعوة كالنظام الذي طوّره الإسماعيليون الفاطميون، إذ حتى في زمن إعلان القيامة وظهور الأئمة إلى العيان، كانت القيادة المركزية للنزاريين، الذين كانوا يشيرون إلى أنفسهم بالرفاق، تتمثل في شخص داعي ألموت الملقب بداعي الديلم أو حجة الإمام. والظاهر أن داعي الدعاة هذا هو من كان يختار الدعاة المحليين لقوهستان وغيرها من المناطق النزارية. ويبدو أن النزاريين السوريين هم وحدهم من تمتع من حين لآخر بدرجة معينة من الاستقلال عن ألموت. ولا شك في أنه كان لداعي الدعاة، وللدعاة المحليين، الذين غالباً ما كانوا قادة عسكريين أيضاً، هرمية من المعاونين أو الدعاة المساعدين، الذين لا تتوفر لدينا عنهم أية تفاصيل خاصة. أما في فترة القيامة، عندما كان القائم حاضراً على رأس الجماعة، ووفقاً للتنبؤات الأقدم عن قدوم القائم وحدوث القيامة، فإن تنظيم الدعوة ومراتبها الهرمية التي كانت تتوسط بين الإمام وأتباعه، بغض النظر عن الشكل الذي وجدت فيه، قد تلاشت واختفت. فلم يبق في زمن القيامة، كما علمنا، سوى ثلاثة أصناف مكتملة الصفات من الرجال.

وتحدد المصادر النزارية هذه الأصناف، التي تمثل ثلاثة مستويات مختلفة من الوجود، وفقاً للعلاقة بين الفرد والإمام النزاري[١٤٤]. فهناك أولاً، المعارضون للإمام، أو أهل التضاد، وهم كل شخص من خارج الجماعة النزارية، بما في ذلك المسلمون وغير المسلمين. ولا يوجد هؤلاء المعارضون، أو العامة، الذين لا يعترفون بالإمام، إلا في مجال الظاهر، وليس لهم وجود روحي في زمن القيامة، وهم خارج إطارها. ثانياً، هناك الأتباع العاديون للإمام، الذين تطلق عليهم تسمية أهل الترتّب، ويمثلون الخاصة أو النخبة من البشرية. إن هؤلاء

النزاريين العاديين قد ذهبوا أبعد من الشريعة والظاهر، أي إلى الباطن أو المعنى الباطني للدين. إلا انهم لم يصلوا إلا إلى حقيقة جزئية، باعتبار أنهم ما زالوا مقصرين في الوصول إلى فهم كامل للباطن. ولذلك، فإنهم لن يجدوا سوى خلاص جزئي في القيامة. ثالثاً، هناك «أهل الوحدة» أو خاصة الخاصة من بين النزاريين الذين لا يرون سوى الإمام في حقيقته الروحانية الصحيحة. وبطرحهم لكل الظواهر، وصل أهل الوحدة إلى المجال الخاص بالحقيقة، بمعنى الباطن خلف الباطن، حيث يجدون الحقيقة الكلية بالمقابلة مع الحقيقة الجزئية. إن أهل الوحدة هم وحدهم من تقوم قيامتهم بنحو صحيح، وهم موجودون روحانياً في القيامة. إنهم وحدهم من يتمتع بخلاص كامل في حالة من النعيم الذي يتحقق لهم في هذا العالم. ويبدو أن حالة «أهل الوحدة» الصعبة لم تتحقق إلا لعدد قليل، إذا ما كانت تحققت لأحد. وكان على الإسماعيليين النزاريين العاديين أن يقنعوا بفهم الشريعة وأهميتها الباطنة، أو ما يسمّى القانون الإيجابي وروحانيته، كما يفسّرها التأويل الإسماعيلي. إن الشروط القاسية للحصول على حالة «أهل الوحدة» تخدم كأساس يعزز تعقيدات عقيدة القيامة والظروف الصعبة التي جابهت النزاريين المعاصرين. وعلى الرغم من هذه التعقيدات، فإن المصادر اللاحقة المناوئة للنزاريين ساوت بصورة جاهزة الإعلان النزاري للقيامة الروحية بالإلغاء الحرفي والصريح للشريعة.

ثمة مشابهة وثيقة بين عقيدة القيامة وبين أفكار ومصطلحات صوفية معينة. فقد كان على الإمام أن يكون بالنسبة لأتباعه، كما الشيخ أو البير الصوفي بالنسبة لتلاميذه ومريديه. وعن طريق تركيز انتباههم عليه يمكنهم نسيان ذواتهم المنفصلة، ومن خلاله يصلون إلى حالة الولادة الروحانية. ومع ذلك، فقد كان الإمام النزاري أكثر من مجرد شيخ صوفي، أي واحد من بين عديدين من مثل أولئك المرشدين. لقد كان فرداً كونياً منفرداً، جمع في مركزه حقيقة الوجود بكاملها، إنه عالم صغير كامل لا يمكن لأي شيخ أدنى مرتبة أن يحل محله. كما أن المركز الكوني للإمام النزاري، من حيث هو ممثل للحقيقة الكونية، شابه أيضاً مركز «الإنسان الكامل» بالنسبة للمتصوفة، على الرغم، مرة أخرى، من أن

مثل هذا الشخص المجرد لا يمكن أن يكون معادلاً كاملاً للإمام النزاري الحاضر والمنظور، الذي به اشترك النزاريون في تجربة روحانية مشتركة. وثمة مشابهات أخرى عديدة، مثل مساوهة حقيقة التجربة الصوفية الباطنية بالآخرة الروحانية للنزاريين في زمن القيامة. ومن المؤكد أن عقيدة القيامة قد أرست القاعدة للاندماج والاتحاد بين الإسماعيلية النزارية والصوفية في فارس إبان فترة ما بعد ألموت. لكن لم يكن لعقيدة القيامة، خلافاً لعقيدة التعليم، أي أثر على العالم الخارجي. فالمؤرخون وعلماء الدين السنة المعاصرون الآخرون لتلك الفترة، الذين كانوا مدركين تماماً لعقيدة التعليم النزارية الأقدم، لا يشيرون إلى تعاليم حسن الثاني ومحمد الثاني. ولم يكن إلا بعد سقوط ألموت، كما سلفت الإشارة، عندما أصبحت المصادر النزارية في متناول الغرباء من الكتاب والمؤلفين السنة، بدءاً بالجويني، أن أخذوا علماً بحوادث القيامة في الجماعة النزارية.

ومن ناحية سياسية، فإن العقود الثلاثة الأولى من عهد محمد الثاني كانت خالية أيضاً من الحوادث الهامة إلى حد ما. ومن الواضح أن نزاريي زمن القيامة خارج سورية تجاهلوا العالم السني ولم يقوموا بأية حملة ذات أثر ضد أعدائهم. ونعثر خلال تلك الفترة على حالة وحيدة لجأ فيها رجل غريب إلى قلعة ألموت هو أُستندار هزارسف بن شهرنوش (٥٦٠-٥٨٦/ ١١٦٤-١١٩٠)، الحاكم البادوسباني على رستمدار ورويان[١٤٥]. وكان الأخير، خلافاً لسلفه كايكاؤس، قد رعى علاقات حميمة مع النزاريين في رودبار ومنحهم عدداً من القلاع في الأراضي التابعة له. غير أن هزارسف لم يلبث أن اصطدم بمشاكل مع رئيسه حسام الدولة أردشير (٥٦٧-٦٠٢/ ١١٧٢-١٢٠٦)، الإسبهباد الباوندي على مازندران، ولجأ إلى ألموت. وشنّ هزارسف، عقب ذلك، غارة على أراضي الأخير بمساعدة من النزاريين، وقتل علوياً زيدياً كان يحكم منطقة الديلمان. وتمكن أردشير، في نهاية الأمر، من إلقاء القبض على هزارسف وقتله سنة ٥٨٦/ ١١٩٠. ويروي رشيد الدين ومؤرخون فرس آخرون حكاية عن كيفية إقناع النزاريين لعالم الدين السني الشهير، فخر الدين محمد بن عمر الرازي

(ت. ٦٠٦/١٢٠٩)، أولاً من خلال فدائي ثم باستعمال أسلوب الإغراءات المالية، بالامتناع عن التحدث ضدهم علناً[١٤٦].

سنان والنزاريون السوريون

في غضون ذلك، كان النزاريون السوريون قد دخلوا في الطور الثاني من تاريخهم، وهو الطور الذي تزامن مع فترة حكم أعظم قادتهم، راشد الدين سنان[١٤٧]. وكان سنان بن سلمان (أو سليمان) بن محمد أبو الحسن البصري، المعروف براشد الدين، وهو إحدى أبرز الشخصيات في تاريخ النزاريين، قد ولد في قرية عقر السودان، قرب البصرة على الطريق إلى واسط، لأسرة شيعية إمامية، وذلك في عشرينيات القرن السادس ٥٢٠/١١٢٦-١١٣٥. ونشأ سنان في البصرة حيث أصبح معلماً وتحول إلى الإسماعيلية النزارية وهو في سن الشباب. ثم ذهب إلى ألموت، عقب ذلك، والتحق بمدرسة هناك هو وحسن، وليّ عهد محمد بن بزرك - أُميد، حسن الثاني على ذكره السلام لاحقاً. وخلال إقامته في ألموت، درس سنان العقائد الإسماعيلية وعقائد الفلاسفة ورسائل إخوان الصفاء، من بين أعمال أخرى، وأصبح صاحباً وثيق الصلة بالشاب حسن الثاني.

وبعد تسلمه للسلطة سنة ٥٥٧/١١٦٢بفترة قصيرة، بعث حسن الثاني بسنان إلى سورية. وسافر سنان متنقلاً بحذر عبر الموصل والرقة وحلب، التي كانت آنئذ تحت حكم نور الدين محمود بن زنكي، حتى وصل إلى قلعة الكهف، إحدى القلاع النزارية الرئيسية والهامة في جبل البهراء. ومكث في الكهف لبعض الوقت حيث جعل من نفسه شخصية شعبية جداً بين النزاريين المحليين، حتى وفاة الشيخ أبي محمد، رئيس الدعوة النزارية السورية في الجبل[١٤٨]. وقد أدت وفاة الشيخ أبي محمد، وهو داعية من أصل غامض، إلى نزاع على الوراثة، الأمر الذي زاد من حدة الشقاق القائم في الجماعة. وخلف أبا محمد، من دون موافقة ألموت، شخص يقرب اسمه من خواجه علي بن مسعود، الذي كان يحظى بتأييد فرقة من الجماعة. غير أن مجموعة أخرى من النزاريين السوريين بقيادة أبي منصور، ابن شقيق أبي محمد، وبالتعاون مع الرئيس فهد، تآمرت على خواجه

علي وقتلته. ولم يلبث أن تولى سنان رئاسة الدعوة السورية بناءً على أوامر من ألموت بعد هذه الأحداث بفترة قصيرة.

وما إن أقام سلطته، حتى بدأ سنان بتوطيد مركز جماعته في الوقت الذي تبنى فيه سياسات ملائمة تجاه جيرانه من الحكام السنة والصليبيين، الذين شكلوا تهديداً دائماً للنزاريين السوريين. فدخل في شبكة من التحالفات المتشابكة والمتحولة مع الحكام والقوى المجاورة الرئيسية، ولا سيما الصليبيين والزنكيين وصلاح الدين. وبنتيجة ذلك، فقد أدّى دوراً بارزاً في السياسات الإقليمية السورية، وتمكن من المحافظة على استقلال جماعته في ظل ظروف صعبة. وقد ركّز جهوده في البداية على تقوية قدراته الدفاعية والهجومية، فأعاد بناء قلعتي الرصافة والخوابي، وشيّد وحصّن مواقع أخرى، واستولى على قلعة العليقة قرب قلعة المرقب الإفرنجية الواقعة تحت سيطرة الاسبتاريين. وفي الوقت ذاته، وبينما كان سنان يتنقل بين القلاع النزارية المتعددة، ولا سيما بين مصياف والكهف والقدموس، تمكن من إنهاء الشقاق الداخلي في الجماعة، وأعاد تنظيم النزاريين، حيث خصص اهتماماً خاصاً لتنظيم جماعة من الفدائيين، وهم الذين يُشار إليهم في سورية عموماً باسم فداوية. وكما سبق أن ناقشنا، فإن التقارير المبالغ فيها بخصوص المهمات الفعلية أو المزعومة للفدائيين هي التي وفرت الأساس لسلسلة من الحكايات المتخيلة، خرافات الحشاشين، كي تنتشر ويجري تداولها في الدوائر الصليبية في الشرق الأدنى وأوروبا معاً. وجرت الإشارة إلى سنان في هذه الحكايات باسم «شيخ الجبل»، وهي تسمية أطلقها ماركو بولو وغيره لاحقاً على أسياد ألموت أيضاً[١٤٩].

أما في ما يتعلق بالشؤون الخارجية، فقد ركّز سنان، الذي كان يهدف إلى حماية جماعته من أعدائها الكُثُر، اهتمامه على الحكام السنة الذين كانوا يبسطون سيطرتهم على سورية. وبالفعل، فقد شكل نور الدين وصلاح الدين في زمانه، اللذان كانا في ذروة قوتهما وكانا يقودان حملات المسلمين ضد الصليبيين، شكلاً خطراً كامناً أعظم على النزاريين من خطر الصليبيين. وتبنّى سنان، القائد الذكي ذو التفكير الاستراتيجي مثل حسن الصباح، والذي أدرك هذه الحقائق، تبنّى

سياسات ملائمة في تعامله مع العالم الخارجي. وبنتيجة ذلك، فقد أقام سنان منذ وقت مبكر، علاقات سلمية مع الصليبيين، الذين كانوا يقاتلون النزاريين من آن لآخر على مدى عدة عقود، حول ملكية حصون متنوعة. وكان النزاريون، في غضون ذلك، قد أثاروا عدواً إفرنجياً جديداً لهم تمثل في جماعة الاسبتارية، وهم الذين كانوا قد حصلوا من أمير طرابلس عام ٥٣٧/ ١١٤٢، على حصن الأكراد الشهير الواقع على الطرف الجنوبي لجبل البهراء. وواصل النزاريون اشتباكاتهم المتفرقة مع جماعتي الاسبتارية وفرسان المعبد، وهما المنظمتان اللتان غالباً ما كانتا تتصرفان بصورة مستقلة الواحدة عن الأخرى، بينما استمروا بدفع إتاوة سنوية لفرسان المعبد بلغت ٢٠٠٠ بيزانت. عقب ذلك، أرسل سنان عام ٥٦٩/ ١١٧٣ سفارة إلى أمرليك الأول، في مسعى منه لإعادة علاقات صداقة رسمية مع مملكة القدس اللاتينية، حيث كان يأمل التخلص من دفع الإتاوة لفرسان المعبد. وكانت المفاوضات ناجحة باعتبار أن أمرليك وعد بإلغاء الإتاوة. وطبيعي أن جماعة فرسان المعبد عارضت السفارة النزارية هذه، بل إن أحد فرسانهم ويدعى وولتر أوف مسنيل، نصب كميناً لمبعوث سنان في طريق عودته وقتله. واغتاظ أمرليك كثيراً من عملية الاغتيال هذه، التي أمر بها أودو أوف سانت - أمَند، السيد الأكبر لفرسان المعبد خلال الفترة ١١٧١-١١٧٩. واتخذ أمرليك إجراءات عقابية ضد فرسان المعبد، وتولى شخصياً قيادة قوة سارت إلى صيدا حيث تمكن من اعتقال وولتر في مقر محفل المعبديين وأرسله إلى السجن. وبعث باعتذاره إلى سنان. لكن، بما أن أمرليك توفي بعد ذلك بفترة قصيرة في عام ٥٧٠/ ١١٧٤، فإن المفاوضات بين سنان والفرنجة من القدس برهنت عن عقمها وعدم جدواها. ويروي وليم الصوري بشكل مثير للدهشة، أنه في زمن هذه السفارة، عرض النزاريون السوريون لاعتناق المسيحية جماعياً[١٥٠]. ولا حاجة للقول إنه يمكن اعتبار هذه القصة، التي تعكس فهماً مغلوطاً لنوايا سنان، سوى أنها خيال محض.

عندما تولى سنان السلطة، كان نور الدين زنكي مشغولاً بسياساته ضد الصليبيين وضد الخلافة الفاطمية المتهاوية. ومع ذلك، فقد بقيت العلاقات بين

سنان ونور الدين متوترة نسبياً بسبب نشاطات النزاريين في شمال سورية. لكن نور الدين الذي نجح أخيراً، عبر صلاح الدين الأيوبي، في إسقاط الفاطميين سنة ٥٦٧/ ١١٧١، لم يقدم على مهاجمة النزاريين، على الرغم من أن الروايات تذكر أنه كان يخطط للقيام بحملة رئيسية ضدهم قبيل وفاته مباشرة، وذلك عندما زُعِمَ أنه تبادل مع سنان رسائل تحمل معنى العداء[١٥١]. وأعطت وفاة نور الدين سنة ٥٦٩/ ١١٧٤، وهي السنة ذاتها التي توفي فيها أمرليك الأول، أعطت صلاح الدين الفرصة أخيراً ليتصرف كبطل للإسلام «الرشدي» وقائد للحرب المقدسة ضد الصليبيين. وبما أنه كان الأقوى من بين حكام المنطقة المسلمين، فقد عمل صلاح الدين على ضم شبه الجزيرة العربية وسورية والعراق إلى أمبراطوريته الأيوبية الوليدة. وكانت النتيجة أن أصبح في تلك الفترة العدو الأخطر بالنسبة للنزاريين السوريين، فيما كان زنكيو حلب والموصل مهددين بالتساوي بسياساته التوسعية. في ظل تلك الظروف، حَدَثْ الرغبة بالنزاريين والزنكيين لإقامة علاقات صداقة للوقوف في وجه عدوهم المشترك صلاح الدين، الذي كان قد دخل دمشق سنة ٥٧٠/ ١١٧٤[١٥٢]. ومن دمشق، سار صلاح الدين شمالاً وألقى الحصار على حلب بعد أن استولى على حمص. وكان في ذلك الوقت أن قام غوموشتكين، حاكم حلب القدير والوصيّ على ابن نور الدين وخليفته الاسمي، الملك الصالح، بإرسال مبعوثين إلى سنان يعرض عليه الأراضي والأموال مقابل اغتيال صلاح الدين. وقبل الزعيم النزاري العرض، وبعث بفدائيين تمكنوا من التسلل داخل معسكر صلاح الدين، لكنهم لم يقتلوه، في جمادى الآخرة سنة ٥٧٠/ كانون الأول ١١٧٤. وفي السنة التالية، وبينما كان صلاح الدين يحاصر إعزاز، شمال حلب، كرر الفدائيون تسللهم إلى معسكر صلاح الدين في ١١ذي القعدة سنة ٥٧١/ ٢٢ أيار ١١٧٦، وأصابوه هذه المرة بجروح بسيطة بسبب الدروع التي كان يرتديها[١٥٣].

أقدم صلاح الدين، بعد هذه الأحداث بوقت قصير، وفي تحرك انتقامي، على غزو أراضي النزاريين وحاصر مصياف. ودام الحصار فترة قصيرة، وانتهى بأن عقد صلاح الدين، بناءً على وساطة خاله شهاب الدين محمود بن تكش، أمير

حماه والجار الذي كانت له مصلحة في إقامة علاقات طيبة مع النزاريين، عقد هدنة مع سنان وسحب قواته من تلك المنطقة. وقد أُعطيت أسباب متنوعة لانسحاب صلاح الدين من جبل البهراء(١٥٤). وسواء أكانت الوساطة بطلب من سنان أم من صلاح الدين نفسه، ولأية أسباب كانت، فقد توقفت الأعمال العدائية بين الرجلين منذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك، بعد أن توصلا إلى نوع من اتفاق الهدنة. في غضون ذلك، كان النزاريون السوريون يتعرضون لخطر يتهددهم هذه المرة من جماعة النبويّة، وهم جماعة سنية محلية اتخذت من العراق مركزاً لها وعقدت العزم على التحرش بشيعة المنطقة. وقد ورد في الروايات التاريخية أن قرابة عشرة آلاف من فرسان النبوية هاجموا النزاريين في الباب وبزاعة، من نواحي حلب، سنة ٥٧٠هـ وقتلوا عدة آلاف من السكان واستولوا على غنائم كثيرة. ويحدد ابن جبير (ت. ٦١٤/ ١٢١٧)، الرحالة الأندلسي والكاتب الذي مرّ في سورية سنة ٥٨٠/ ١١٨٤، يحدد هذه الواقعة بحوالى عام ٥٧٢/ ١١٧٦(١٥٥).

لم يتورط النزاريون بأية أعمال عدائية ضد صلاح الدين في أعقاب انسحاب الأخير من منطقة مصياف. بل يبدو أن سنان وصلاح الدين عملا في الحقيقة، منذ تلك الفترة، بتنسيق تام في ما بينهما. وبالمقابلة، فإن العلاقات بين سنان والزنكيين في حلب أخذت بالتدهور حينئذٍ. وفي سنة ٥٧٣/ ١١٧٧، أقدم الفدائيون النزاريون على اغتيال شهاب الدين بن العجمي، وزير الملك الصالح صاحب النفوذ، في مسجد حلب الكبير. وكان الوزير المذكور في منافسة حادة مع غوموشتكين، الذي قام، طبقاً لبعض المصادر، بالتحريض على عملية الاغتيال تلك(١٥٦). وقد استغل أعداء غوموشتكين الحادثة وطردوه من منصبه وعذبوه حتى الموت. وفي سنة ٥٧٥/ ١١٧٩، انتزع الملك الصالح (ت. ٥٧٧/ ١١٨١) قلعة هجيرة من النزاريين، الذين احتجوا دون جدوى. فبعث سنان بعملاء نزاريين إلى حلب حيث أشعلوا حرائق في مواضع عديدة من أسواق المدينة(١٥٧).

كان سنان، كما سبقت الإشارة، قد تولى رئاسة الدعوة النزارية في سورية قرابة ذات الوقت الذي تولى فيه حسن الثاني رئاسة الدعوة في ألموت. وكان

الرجلان صاحبين وثيقي الصلة في ألموت، المكان الذي من المرجح أن سنان كان ينتمي فيه إلى ذات الحلقة من النزاريين الشباب الذين أيدوا أفكار حسن الثاني الجديدة. وعندما أعلن حسن الثاني القيامة في ألموت سنة ٥٥٩/ ١١٦٤، وبعث بالرسل تحمل البشائر إلى النزاريين في المقاطعات والمناطق الأخرى، كان سنان من بين أولئك الذين وصلتهم تلك الرسائل، وكان عليه بالتالي، إعلان الدور الجديد في سورية. وبالفعل، فقد أعلن سنان القيامة في سورية، وأُدخلت العقيدة الجديدة إلى المنطقة، لكن يبدو أن أثرها على الجماعة النزارية السورية كان محدوداً جداً. ولا يبدو أن مؤلفي الأعمال العقائدية من السوريين، الذين كانت لهم معرفة ضئيلة بأدب إخوتهم في الدين من الفرس، قد عرضوا ودوّنوا إعلان القيامة بوضوح، وأن العقيدة الجديدة لم يجر بسطها في أي من النصوص النزارية السورية التي اكتشفت حتى الآن. من جهة أخرى، فإن هذه الحادثة قد وردت بشكل موجز عند المؤرخين السوريين السنّة، الذين لم يكونوا على علم بحادثة مشابهة كانت تجري في فارس، ولا بالروايات التي أنتجها المؤرخون الفرس[١٥٨].

في ما بعد سنة ٥٥٩/ ١١٦٤، أعلن سنان القيامة في الجماعة النزارية السورية، لكن لا يبدو أن عقيدة القيامة قد أصبحت، بالنحو الذي تطورت به في فارس، عقيدة مركزية عند النزاريين السوريين زمن سنان، الذي حقق استقلالاً متزايداً عن ألموت إبان عهد محمد الثاني. وبالفعل، ثمة تقارير تفُيد أنه نتيجة للنزاع المتنامي بين سنان ومحمد الثاني، حاول الإمام مرات عدة إزاحة سنان لكن دون طائل[١٥٩]. ومع ذلك، تجنّب سنان قطيعة كاملة مع ألموت. ومن الواضح أنه كان يُعلّم نموذجه الخاص من القيامة. وتبقى الميزات الخاصة للنموذج السوري، التي لم تكسب أية جذور عميقة في الجماعة الإسماعيلية أو غير الإسماعيلية المتوفرة، كما أن الكتابات النزارية السورية المتأخرة، مثل الفصل لأبي فراس، أو المجتزأة المنسوبة إلى سنان، لا تقدم سوى إشارت غامضة إلى ما يمكن أن يكون تعاليم سنان[١٦٠]. لكن هذه الكتابات لا تؤكد بوضوح مكانة الإمام الحالي ولا ظهور الحقيقة المكشوفة في شخصه، وهي الأفكار التي جرى

التأكيد عليها في ألموت. بل على النقيض من ذلك، فإن تأكيد التعليم النزاري المطروح في سورية قد تركز على العلم الذاتي والكشف الذاتي باعتبارهما خطوتين هامتين في الطريق إلى معرفة الله وحقائق الدين الخالدة.

لقد تمتع سنان بشعبية واسعة لدى الجماعة الإسماعيلية النزارية السورية لم يسبق لها مثيل، الأمر الذي ساعده في الانجراف بعيداً عن مقر قيادة الدولة والدعوة النزارية المركزية في ألموت. لكن من غير المعلوم الدور الذي زعمه لنفسه بالضبط، عدا عن كونه داعي دعاة النزاريين السوريين. وتروي بعض المصادر أن النزاريين كانوا يجلونه كإمام، على الأقل لدى بعض أتباعه الذين أُطلق عليهم لقب السنانيين، نسبة إليه[١٦١]. ونجد أن الأدب النزاري السوري الشعبي المتأخر زمنياً قد عظمّهُ كبطل تقي تمتّع برتبة كونية تعطى للإمام نفسه. وبالفعل، فإن أبا فراس ينسب عظمة إنجازات سنان إلى الله تعالى مباشرة، وكأنه قد تلقى هداية وحماية إلهيتين. وإنها لحقيقة أن النزاريين السوريين كانوا عرضة للاتصال بتشكيلة أوسع من الأفكار الشيعية فاقت ما تعرّض له النزاريون في رودبار وقوهستان. ومن الممكن أن يكون سنان قد جعل نموذجه من العقيدة الجديدة يحمل طابعاً سورياً مميزاً، وأدخل فيه انطباعات شائعة توفرت للإسماعيليين في زمنه. يُضاف إلى ذلك أن المرء يصادف في الأفكار النزارية السورية بواعث وأغراضاً شيعية شائعة معينة لا نجد لها أثراً في عقيدة القيامة التي طورّت في فارس. وعلى سبيل المثال، نجد أن لأبي ذر الغفاري، وهو واحد من المتحزبين الأصليين لعلي، مكانة بارزة في الفكر النزاري السوري، وأن الأعمال النزارية من أزمنة متأخرة تظهر اعتقاداً بنوع من تناسخ الأرواح أو التقمّص، الذي يشكل عقيدة هامة بالنسبة للنصيريين والدروز. إن أفكارهم بخصوص التقمّص، كما يمكن استنتاجها من تلك الأعمال الشائعة للنزاريين السوريين المتأخرين، كانت ذات طبيعة رمزية بنحو جوهري، وتتصل أساساً بمصير تلك الأرواح التي ضلَّ أصحابها وزاغوا عن الحق[١٦٢]. إن مثل هؤلاء الأشخاص لن يتقمصّوا هيئة حيوانية، لكن أرواحهم ستلقى عقوبتها ضمن السياق اليومي للحياة العادية، هذا إذا لم يكتب لها العدم. لقد تعرّض الإسماعيليون السوريون لأفكار جيرانهم من

النصيريين لقرون طويلة، وقد حدثت اشتباكات بين الجماعتين الشيعيتين في جبل البهراء زمن سنان، فيما تحوّل بعض النصيريين إلى الإسماعيلية النزارية في بعض الأحيان. ويبدو أن النصيريين الشيعة قد وفّروا المصدر الرئيسي لأفكار النزاريين السوريين حول التقمص[١٦٣].

ثمة إشارات تفيد أن عقيدة القيامة، أو صيغتها السورية بنحو أكثر تحديداً، لم تفهمها فهماً كاملاً الجماعةُ السورية كلها، ولا سيما النزاريّون في مناطق الجزر وجبل السماق، خارج الحصون الرئيسية في جبل البهراء. ويروي ابن العديم، على سبيل المثال، أن جماعة النزاريين في جبل السماق شرعت في تطبيق برنامج يهدف إلى رفع حدود الشريعة عن المؤمنين في عام ١١٧٦/٥٧٢، أي عندما لم يكن سنان قد توصل بعد إلى تسوية مع صلاح الدين[١٦٤]. وقد أطلق أولئك النزاريون على أنفسهم لقب الصفاة، وهو لقب يعكس توجيه سنان لأتباعه كي يعيشوا بعضهم مع بعض في صفاء وأخوّة. غير أن سنان بعد أن تبرّأ من أية مسؤولية تجاه سلوكهم نجح في الحؤول دون تدخل زنكيّي حلب الذين كانت تربطه بهم علاقات طيبة في ذلك الوقت. وقد تولى شخصياً معالجة أمر الصفاة الذين كانوا قد حصنوا أنفسهم في الجبال فقتل العديد منهم، وأنهى بالنتيجة النشاطات المعارضة لحدود الشريعة من قبل هذه الفئة من جماعته. وجدير بالذكر أنه لم توجه إلى النزاريين الفرس تهمة اتباع مثل هذا السلوك، وأن الجماعة هناك لم تشهد أي انشقاق داخلي مماثل لما حدث بالنسبة للصفاة في سورية.

وفي ربيع الثاني من عام ٥٨٨/نيسان ١١٩٢، اغتيل في صور المركيز كونراد أوف مونتفيرات، ملك القدس الفرنجي المنتخب حديثاً وزوج إيزابيلا، ابنة أمرليك الأول. وقد دوَّن هذه الحادثة التي هزت الدوائر الصليبية، وكما سبقت الإشارة، معظمُ مؤرخي الحملة الصليبية الثالثة الغربيين، والعديد من المؤرخين المسلمين[١٦٥]. وتتفق معظم المصادر على أن هذا الفعل قد نفذه اثنان من القتلة تنكرا بزي راهبين مسيحيين، وسبق أن تمكنا من كسب ثقة كونراد. لكنّ ثمة جدلاً كثيراً حول المحرّض على عملية الاغتيال هذه. مصادر إسلامية عديدة،

إضافة إلى أخرى غريبة، تذكر أن المحرض كان ريتشارد الأول الملقب بلقب الأسد، ملك إنكترا (١١٨٩-١١٩٩) الذي كان في الأراضي المقدسة آنئذ وكانت له عداوة مع كونراد. من جهة أخرى، يروي ابن الأثير، الذي كان ميّالاً إلى الزنكيين ضد صلاح الدين، أن صلاح الدين هو من كلف سنان بقتل كل من كونراد وريتشارد مقابل مبلغ محدد من المال. أما أبو فراس، فإنه ينسب، في رواية مضطربة، المبادرة إلى سنان الذي من الواضح أنه لم يكن حينئذ على وفاق مع الفرنجة، لأنه كان يريد مساعدة صديقه صلاح الدين[١٦٦]. وعلى أية حال، عندما وقّع ريتشارد الأول معاهدة سلام مع صلاح الدين، بعد ذلك بفترة قصيرة، كانت أراضي النزاريين مشمولة بالمعاهدة بناءً على طلب من الحاكم الأيوبي.

توفي راشد الدين سنان في قلعة الكهف سنة ٥٨٩/١١٩٣، أو، وهذا احتمال ضعيف، قبل ذلك بعام واحد[١٦٧]. وكان قد تمكن خلال ثلاثين سنة ونيّف من قيادة النزاريين السوريين إلى قمة المجد والشهرة. وكان الوحيد من بين الزعماء النزاريين السوريين الذي حقق، وهو أقدرهم، استقلالاً ملموساً عن ألموت. وأعطى النزاريين هوية مستقلة في سورية، ومجالهم الخاص من النفوذ، وشبكة من الحصون، وهرمية من الدعاة. لقد ضمنت استراتيجياته الذكية وتحالفاته الملائمة مع الزنكيين والصليبيين وصلاح الدين، في الوقت نفسه، استقلال جماعته في أزمنة صعبة.

في غضون ذلك، كانت فارس وأراضٍ شرقية أخرى تشهد تغييرات سياسية هامة. فقد تفككت سلطنة السلاجقة بعد وفاة السلطان سنجر عام ٥٥٢/١١٥٧ لتحل محلها مجموعة من الإقطاعيات المستقلة بعضها عن بعض إلى حد ما، تزعّمها خصوصاً قوّاد الجيش وأمراء الأتراك. وفي الوقت نفسه، كانت قوة توسعية جديدة ذات طموحات كبيرة، وتمركزت في خوارزم، قد أخذت بالظهور على المسرح السياسي للشرق. وكانت مقاطعة خوارزم، التي توضعت في منطقة جيحون السفلى في آسية الوسطى، قد انتقلت قبل قرن مضى إلى أيدي أسرة تركية عملت في نيابة السلاجقة. وقد تبنّى أولئك الحكام الوراثيون اللقب القديم لملوك المنطقة وسمّوا أنفسهم بالخوارزمشاهية. وأثبت الخوارزمشاهيون استقلالهم

مستغلين انقسامات السلاجقة التي حدثت عقب وفاة سنجر، وبدأوا بتوسيع مجال سيطرتهم. وحوالى عام ٥٨٦/ ١١٩٠، احتلّ الخوارزمشاه علاء الدين تكش (٥٦٧-٥٩٦/ ١١٧٢- ١٢٠٠) خراسان وسيطر على جلّ الأراضي السابقة لسنجر. وقد وفّر انحطاط السلاجقة فرصة للعباسيين لإعادة إحياء قوتهم وسمعتهم، وبتولي الناصر العباسي للخلافة (٥٧٥-٦٢٢/ ١١٨٠-١٢٢٥) أصبح خليفة بغداد شخصية مركزية في الدبلوماسية والسياسة الإسلامية الشرقية. وناضل الناصر لاستعادة الوحدة الدينية للإسلام في ظل القيادة الفعلية، لا الاسمية، للخليفة العباسي. وكانت له طموحات محدودة في السيطرة على البلاد، وأراد أن يحكم على إمارة صغيرة للعاصمة في العراق. وقد حددت هذه الأهداف طبيعة سياسات الناصر وتحالفاته. فلم يتردد في طلب المساعدة من عدوّه المحتمل تكش ضد آخر حكام فارس من السلاجقة، طغرل الثالث (٥٧١-٥٩٠/ ١١٧٦-١١٩٤)، مفسحاً المجال بهذا الشكل، للجيوش الخوارزمية بالتقدم غرباً. ووصلت الأسرة السلجوقية إلى نهاية سيطرتها عندما انهزم طغرل الثالث أمام تكش في الري سنة ٥٩٠/ ١١٩٤. وكان الخوارزمشاه المنتصر الحاكم الذي من البديهي أن يملأ الفراغ الذي أحدثه سقوط السلاجقة، وفي السنة التالية ولّى الخليفة الناصر الخوارزمشاه تكش سلطنة فارس الغربية وخراسان وتركستان. وسرعان ما أصبح للخوارزمية أمبراطوريتهم الخاصة العظيمة، التي امتدت من حدود الهند إلى الأناضول. ولذلك، صار من الواجب دراسة العقود اللاحقة من تاريخ النزاريين ضمن سياق المتغيّرات في الوقائع والطموحات السياسية.

شُغل النزاريون الفرس خلال السنوات الست عشرة الأخيرة من عهد محمد الثاني في حروب ثانوية مرة أخرى مع جيرانهم. فكان لنزاريي رودبار اشتباكاتهم في مازندران. وكانت ألموت قد منحت حق اللجوء لحاكم رويان، بيستون، الذي كان قد ثار ضد حسام الدولة أردشير الباوندي، وتمكن نزاريو رودبار من مدّ نفوذهم في ما بعد مازندران، حيث اغتالوا في سياق نشاطاتهم ركن الدولة قارن، الشقيق الأصغر لشمس الملوك شاه غازي رستم الثاني الباوندي (٦٠٢-٦٠٦/ ١٢٠٦-١٢١٠)[١٦٨]. وأصبح النزاريون الرودباريون، في الوقت نفسه، في

مواجهة الخوارزمية، الذين كانوا قد حلوا محل السلاجقة في فارس الغربية، وراحوا يوسعون نفوذهم في تلك الفترة باتجاه الديلم. وقرابة عام ٦٠٢/ ١٢٠٥، أوقع قائد خوارزمي يدعى مياجيق عدداً من النزاريين من ألموت في شرك وقتلهم، وجعلت الخوارزمية من نفسها إثر ذلك، متحزبة للقزوينيين، الأعداء التقليديين للنزاريين، وقاموا بغارات منتظمة داخل رودبار[١٦٩]. أما نزاريو قوهستان، فقد بدأوا يعانون، بدءاً من عام ٥٩٠/ ١١٩٤، من مشاكل وحروب نشبت مع الغوريين والملوك النصريين لسيستان[١٧٠]. وقام الغوريون بقيادة غياث الدين محمد (٥٥٨-٥٥٩/ ١١٦٣-١٢٠٣) في ما بعد، وكانوا المنافسين الرئيسيين للخوارزمية في شرق فارس، بمهاجمة قوهستان وعاثوا فيها فساداً، وأجبروا النزاريين هناك على الخضوع والاستسلام[١٧١]. وشنّ شهاب الدين، شقيق غياث الدين، غارات أخرى خاصة به على نزاريي قوهستان الذين اضطروا للطلب من غياث الدين التدخل، كما هاجم الإسماعيليين في مُلتان سنة ٥٧١/ ١١٧٥. واغتيل شهاب الدين الغوري سنة ٦٠٢/١٢٠٦، وادعى النزاريون مسؤولية ذلك بالفعل، ربما من أجل كسب ود علاء الدين محمد خوارزمشاه (٥٩٦-٦١٧/ ١٢٠٠-١٢٢٠)[١٧٢].

في غضون ذلك، كان النزاريون قد استعادوا سمعتهم كجماعة مقاتلة مستعدة لقتال أعداء حلفائها وحماية اللاجئين الهاربين من وجه أعدائهم المشتركين. وعلى الرغم من أنهم كانوا يدافعون حينئذ عن أنفسهم ضد الخوارزمية، يروى أن النزاريين أقدموا سنة ٥٩٦/ ١٢٠٠ على قتل نظام الملك مسعود بن علي، وزير تكش، بطلب من خوارزمشاه، كما زُعم[١٧٣]. وفي وقت ما من عهد خليفة تكش، علاء الدين محمد، اتُّهم صاحب زوزن، نصرة الدين، بانتمائه إلى الإسماعيلية وكان عليه اللجوء إلى قلاع الإسماعيليين في قوهستان. غير أنه استُدرج خارج القلاع وقُتل على يدي الحاكم الخوارزمي الجديد لزوزن[١٧٤]. وكان الحكام السّنة، إبان تلك الفترة، قد حافظوا على عادة إقامة مذابح للنزاريين من آن لآخر. ويروى على سبيل المثال أن عدداً غفيراً من الناس اتُهموا سنة ٦٠٠/ ١٣٠٤ بانتمائهم إلى الإسماعيلية في جنوب العراق وقتلوا عن بكرة أبيهم[١٧٥].

عودة الوئام مع الإسلام السني

ثمة إشارات إلى أن بعض النزاريين الفرس على الأقل كانوا قد أصبحوا قلقين قلقاً متزايداً جرّاء عزلتهم عن العالم الخارجي زمن القيامة. ويروي مؤرّخونا الفرس أنه خلال السنوات المتأخرة من عهد نور الدين محمد الثاني، حدثت فجوة متنامية بين سيّد ألموت وولده الأكبر حسن المولود سنة ٥٦٢/ ١١٦٦[١٧٦]. وكان حسن، الذي تلقى النص لخلافة والده عندما كان لا يزال في سن الطفولة، قد أظهر علامات عدم الرضى بعقيدة القيامة وممارساتها. ومن الواضح أنه كان يرغب في إعادة العلاقات الودية بين النزاريين والعالم السني الأكبر. وقد اتصل حسن سراً بعدد من الحكام السنة ممن كان يرغب في أن تكون له علاقات طيبة معهم في ما بعد، وعبرّ لهم عن أفكاره الخاصة.

وتوفي محمد الثاني، ربما مسموماً، في ربيع الأول سنة ٦٠٧/ أيلول ١٢١٠، وخلفه ولده حسن الثالث الذي حمل، كما جرت العادة مع سادة ألموت حينئذ، اللقب التشريفي جلال الدين[١٧٧]. ويروي المؤرخون الفرس أن حسن أقدم على نقض عقيدة القيامة علناً إثر توليه الأمور، وأعلن انتماءه للإسلام السني، وأمر أتباعه بتطبيق الشريعة في شكلها السني، وبعث بالرسل إلى الخليفة الناصر العباسي وإلى محمد خوارزمشاه وأمراء الأراضي الأخرى يعلمهم بإصلاحه. بهذا دخل نزاريو فترة ألموت الطور الثالث والأخير من تاريخهم، وهو الذي فُسِّر في ما بعد بأنه دور جديد من الستر استمر حتى تقويض دولتهم على أيدي المغول.

بذل جلال الدين حسن كل ما بوسعه لإقناع العالم السني، خلال السنوات الأولى من عهده، بأن جماعته قد تخلت عن تعاليمها وممارساتها السابقة، وأنها تبّنت في تلك الفترة الشريعة بصورتها السنّية، فأمر ببناء المساجد والحمامات في كل قرية من قرى النزاريين ليبرهن على تحولها واكتسابها شكل مراكز للحياة الإسلامية العادية. كما دعا الفقهاء السنّة من العراق وخراسان لتعليم أتباعه. وقد قبل العالم الخارجي، ولا سيما خليفة بغداد العباسي، «سنّية» حسن الجديدة، وأصدر الخليفة الناصر فرماناً في ربيع الأول من عام ٦٠٨ /آب ١٢١١ يؤكد فيه

تحوّل حسن إلى الإسلام السني. وأصبح حسن الثالث يُعرف عموماً حينئذ بلقب «المسلم الجديد». وهكذا، قُبل حسن، في تلك الفترة، كأمير من بين أمراء آخرين، واعترف رسمياً بحقوقه في الأراضي العائدة للنزاريين، الخليفةُ العباسي، الذي أظهر له كل مظاهر الود. وفي سنة ٦٠٩/ ١٢١٣ ذهبت والدة حسن إلى مكة لأداء فريضة الحج تحت رعاية الخليفة العباسي، الذي عاملها بأرقى مظاهر الاحترام. كذلك تدخل الخليفة الناصر لإقناع أشراف جيلان بالموافقة على زواج أربع من بناتهم بجلال الدين حسن. ومن بين تلك الزوجات الجيلانيات لحسن كانت شقيقة كيكاؤس بن شاهنشاه، حاكم منطقة كوتوم بالوراثة، وهي التي حملت له بخليفته في ما بعد علاء الدين محمد الثالث[١٧٨]. غير أن القزوينيين ظلوا متشككين لبعض الوقت في ما يتعلق بصدق أعمال حسن الثالث حتى طلب الزعيم النزاري من عدد من علماء الدين في قزوين وشخصياتها البارزين زيارة ألموت، وسمح لهم بتفتيش مكتبتها وحرق كل الكتب التي صُنفت بأنها هرطقية. فاقتنع القزوينيون في نهاية الأمر.

ويبدو أن جميع النزاريين في رودبار وقوميس وقوهستان وسورية قد قبلوا بقرار حسن الجديد دون أي نقاش. وقد اختار النزاريون السوريون، وربما نزاريون من مناطق أخرى، المذهب الشافعي مذهباً لهم. ولقد كان جلال الدين حسن، بالنسبة للنزاريين، إماماً معصوماً بلا شك، تلقى نصّ الإمام السابق وتصرّف كزعيم ووضع تفسيره للشريعة ضمن السياق الذي رآه مناسباً للجماعة النزارية. ولذلك، كان من الواجب طاعة أوامره دون تردّد. وواضح أن النزاريين، وفقاً لتوضيحات لاحقة، عدّوا إعلان حسن بمثابة إعادة فرض للتقية، التي كانت قد رُفعت في فترة القيامة، وأن إعادة فرضها يمكن أن تؤُخذ على أنها تتضمّن نوعاً من الملاءمة مع العالم الخارجي رأى إمام الزمان ضرورته.

لقد كان لسياسات جلال الدين حسن الجديدة فوائد سياسية ظاهرة بالنسبة للجماعة النزارية ودولتها، التي عاشت حياة محفوفة بالمخاطر. لقد عزل النزاريون أنفسهم في قلاعهم عقب فشل ثورتهم، ونظر إليهم الآخرون «كملاحدة». في ظل تلك الظروف، يبدو أن سحر العزلة كان قد زال عن العديد

من النزراريين الذي كانو يرغبون في إقامة علاقات طبيعية مع المسلمين الآخرين. وكان جلال الدين حسن قد هيّأ النزاريين بجسارة للتعايش مع العالم الخارجي، حيث وضع جماعته في قلب مركز الشؤون الإسلامية المعاصرة. وأصبحت الدولة النزارية، في تلك الفترة، معترفاً بها لأول مرة من حكام العالم الإسلامي البارزين، الأمر الذي تضمّن أمناً إقليمياً للنزراريين، ولا سيما في قوهستان وسورية حيث كان مركزهم في خطر دائم، وتوقفت هجمات الغوريين على النزاريين في قوهستان، وتلقى النزرايون في سورية، الذين كانوا يواجهون خطراً جديداً من الفرنجة، مساعدة مناسبة من الأيوبيين. ومن الطبيعي أنه كان لتحسّن العلاقات فوائده على المسلمين السنة أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن العديد من المسلمين السنّة، بمن فيهم العلماء الهاربون من وجه المغول الغزاة في خراسان والمناطق الشرقية الأخرى، وجدوا لهم قرابة في نهاية عهد حسن الثالث في المدن والقرى النزارية في قوهستان حيث عاملهم المحتشمون النزاريون بكياسة بالغة(١٧٩). كذلك أدّت الدولة النزارية دوراً مؤثراً في تحالفات الخليفة الناصر العباسي أيضاً.

لقد كان إصلاح جلال الدين حسن الثالث مقبولاً حقاً لدى أتباعه إلى الحد الذي سمح له بمغادرة رودبار لبعض الوقت ليشترك في عمليات عسكرية، وهذا أمر لم يقدم عليه أحد من أسلافه. وطبقاً للنسوي (ت. ٦٤٧/ ١٢٤٩)، الكاتب والمؤرخ في ديوان جلال الدين (٦١٧-٦٢٨/ ١٢٢٠-١٢٣١) ابن السلطان محمد خوارزمشاه وخليفته، فإن حسن الثالث كان قد اعترف بالسيادة الخوارزمشاهية أولاً(١٨٠). غير أنه سرعان ما تحول إلى الخليفة العباسي الناصر، المعارض الرئيسي للخوارزميين، وتحالف معه. وطوّر حسن، نتيجة هذا التحالف، علاقات شخصية وثيقة مع مظفر الدين أوزبك (٦٠٧-٦٢٢/ ١٢١٠-١٢٢٥)، آخر حاكم إلديغوزي لآران وأذربيجان، وحليف هام بالنسبة لناصر. وعندما قرر أوزبك إنهاء وضع نائبه على عراق العجم، منجلي الذي كان قد ثار عليه واستقلّ عنه، بادر حسن الثالث إلى تقديم المساعدة. ومن أجل هذه الغاية غادر الإمام النزاري ألموت سنة ٦١٠/ ١٢١٣ على رأس جيشه وتوجّه إلى أذربيجان حيث مكث في بلاط أوزبك لبعض الوقت. وقد عامله أوزبك بكل مظاهر الود

والكرم، ودفع له نفقات القوات النزارية. وكان الخليفة الناصر قد أدّى دوراً رئيسياً في تنظيم التحالف العسكري ضد منجلي، وذلك لأن عراق العجم كان منطقة رئيسية للتنافس بين الناصر ومحمد خوارزمشاه. فإلى جانب إرساله لقواته، أقنع الخليفة أمراء العراق وسورية والمناطق الأخرى بالمشاركة في الحملة ضد منجلي. وبعد تحضيرات مستفيضة استغرقت زمناً، وقعت المعركة قرب همدان سنة ٦١١/ ١٢١٤. ولحقت الهزيمة بمنجلي الذي قتله أوزبك في ما بعد. وعُيّن إيغلامش حاكماً على عراق العجم لأوزبك[١٨١]. وبعد النصر عُهِد إلى إيغلامش بحكم جل الأراضي المستولى عليها، بما فيها همدان والري وأصفهان، بينما مُنح جلال الدين حسن حكم أبهار و زنجان ومحيطهما، وهي التي بقيت في أيدي النزاريين لبضع سنوات.

وعاد حسن إلى ألموت بعد غياب دام سنة ونصف السنة، وحافظ على علاقات حميمة مع الناصر وأوزبك. وعندما تمرّد إيغلامش في ما بعد لم تُرسل ضده أية حملة، كما كانت الحال مع منجلي. لكن حسن بعث بفدائيين نزاريين، بناءً على طلب من الخليفة الناصر، لاغتيال إيغلامش سنة ٦١٤/١٢١٧[١٨٢]. وأدرك حسن بسرعة في ما بعد خطر المغول الداهم، ومن الواضح أنه كان أول حاكم مسلم يتوصل إلى اتفاق معهم بعد عبور جيوشهم لنهر جيحون. وفي رمضان من عام ٦١٨/تشرين الثاني ١٢٢١، توفي حسن الثالث بمرض الزحار بعد حكم دام إحدى عشرة سنة. لكن وزيره، الذي كان معلماً للإمام التالي، اتهم زوجات حسن السنّيات وشقيقته بدس السم له وقتله، وقد قُتلن جميعاً بهذه التهمة.

علاء الدين محمد الثالث والفكر النزراي في تلك الفترة

خلف جلال الدين حسن الثالث ولده الوحيد علاء الدين محمد الثالث ابن التاسعة حينئذٍ[١٨٣]. واستمر الوزير الذي سبق أن عيّنه حسن الثالث في منصبه، وكان الحاكم الفعلي للدولة النزارية لبعض الوقت. وحافظت الجماعة النزارية في ظل محمد الثالث على واجهتها السنّية الرسمية في نظر العالم الخارجي. ولم يجر البتة

نقض سياسات حسن الثالث السنّية رسمياً في ألموت، لكنّ تراخياً تدريجياً قد حدث في ما يتعلق بفرض الشريعة السنّية، وجرى إحياء الأفكار التي ارتبطت بعقيدة القيامة، وبعد فترة من الوقت، عادت الجماعة لترى نفسها على أنها جماعة نزارية إسماعيلية تحديداً. وفي زمن محمد الثالث جرى تفسير عقيدة القيامة التي أدخلها حسن الثاني والوجه السنّي الذي فرضه حسن الثالث، والعودة الجزئية للجماعة في عهد محمد الثالث إلى الممارسات الأقدم، جرى تفسيرها بما يرضي عامة الجماعة. وبكلمات أخرى، ثمة دليل يوحي بأن القيادة النزارية زمن علاء الدين محمد بذلت جهداً واعياً ومستديماً لشرح مختلف المواقف العقائدية والسياسات الدينية لسادة ألموت. وقد جرى تفسير التعاليم الأقدم، نتيجة ذلك، بشمولية ضمن إطار عقائدي متماسك، فكان ذلك، من أحد الوجوه، مسعى تنعكس فائدته الداخلية على الجماعة، ويهدف إلى توفير شروح مرضية لسياسات تبدو متناقضة تم تبنيّها في ألموت. وجرت في طور ذلك صياغة عقيدة معدلة يمكن أن نطلق عليها عقيدة «الستر»، لتفسّر الحالة الدينية الجديدة للجماعة النزارية بما ينسجم ومجرى الأحداث الفعلي الذي اتخذ مساره منذ إعلان القيامة سنة ٥٩٩/ ١١٦٤.

تلقت الحياة الفكرية للجماعة النزارية في تلك الفترة زخماً خاصاً جراء التدفق المتواصل للعلماء والباحثين الغرباء من الفارين من وجه الغزوات المغولية، والذين وجدوا ملجأ لهم في الحصون النزارية، ولا سيما في قوهستان. وقد أعطى أولئك الباحثون، الذين استفادوا من مكتبات النزاريين ورعايتهم للعلم، دفعاً متجدّداً للمساعي الفكرية للجماعة. كما أن عدداً منهم، ولا سيما الطوسي، قدّم مساهماته إلى الفكر الإسماعيلي النزاري من فترة ألموت المتأخرة. وكانت قلاع نزارية عديدة بما فيها ألموت، قد تحولت فعلاً إلى مراكز مزدهرة للأنشطة الفكرية في فترة ألموت المتأخرة. ولا يوجد دليل يوحي بأن أولئك العلماء والباحثين من خارج الجماعة احتُجزوا داخل جماعات القلاع النزارية خلافاً لإرادتهم أو أُجبروا على اعتناق الإسماعيلية، على الرغم من أن الطوسي وعدداً قليلاً آخر ممن كانوا في وضعية مشابهة زمن الغزو المغولي، قد زعموا غير ذلك.

وعلى العكس من ذلك، فالظاهر أن أولئك العلماء الضيوف قد نعموا بكرم ضيافة النزاريين بملء إرادتهم وأنهم كانوا أحراراً في المحافظة على قناعاتهم الدينية السابقة.

وكان خواجة نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد الطوسي، أحد أكثر الباحثين المسلمين علماً، قد وُلد سنة ٥٩٧/ ١٢٠١ لأسرة إمامية شيعية في طوس بخراسان. وفي شبابه، أي قرابة عام ٦٢٤/١٢٢٧، دخل في خدمة ناصر الدين عبد الرحمن بن أبي منصور (ت. ٦٥٥/١٢٥٧)، المحتشم النزاري في قوهستان، الذي اشتهر كرجل علم هو نفسه. وقد طوّر الطوسي إبان إقامته الطويلة في قائين وفي حصون نزارية أخرى في قوهستان، طوّر صداقة حميمة مع المحتشم ناصر الدين الذي إليه أهدى كتابيه الرئيسيين في الأخلاق، **أخلاقِ ناصري**، الذي أتمهُ سنة ٦٣٣/ ١٢٣٥ وتضمن مقدمة إسماعيلية، **وأخلاق محتشمي**. ثم ذهب الطوسي في ما بعد إلى ألموت حيث نَعِمَ برعاية الإمامين النزاريين، محمد الثالث وخليفته، حتى انهيار الدولة النزارية سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦. وبعد سقوط ألموت، أصبح الطوسي، الذي زعم أنه كان أسيراً وسط النزاريين، مُستشاراً موثوقاً للغازي المغولي هولاكو، الذي بنى له مرصداً فلكياً ضخماً في مراغة بأذربيجان. كما خدم أباقا، خليفة هولاكو في السلالة الإيلخانية الحاكمة في فارس، في الوقت الذي انخرط فيه في أبحاثه الفلسفية والعلمية. وتوفي الطوسي سنة ٦٧٢/ ١٢٧٤ في بغداد بعد أن خدم الإيلخانيين بصفته وزيراً أيضاً. وهكذا، يكون الطوسي قد أمضى قرابة ثلاثة عقود بين النزاريين، وهي التي كانت بالنتيجة من أكثر الفترات إنتاجاً في حياته المهنية. وفي تلك الفترة أنتج العديد من الرسائل في موضوعات الفلك والفلسفة وعلوم الدين وموضوعات عديدة أخرى. وإلى هذه الفترة أيضاً يعود تأليف كتاب **روضة التسليم**، وهو العمل الإسماعيلي الرئيسي من فترة ألموت المتأخرة الذي كتبه الطوسي أو جرى تصنيفه تحت إشرافه، إضافة إلى سيرته الذاتية الروحانية وعدد قليل آخر من الرسائل القصار ذات الطابع الإسماعيلي.

ثمة جدل كثير حول الارتباطات الدينية والعلاقات الإسماعيلية

للطوسي[١٨٤]. ودأب علماء الاثني عشرية، الذين يعدّون الطوسي واحداً من إخوتهم في الدين، على إنكار أن يكون الطوسي قد اعتنق الإسماعيلية على الإطلاق، ورفضوا الاعتراف بصحة الرسائل الإسماعيلية المنسوبة إليه، وهي الرسائل التي عمل النزاريون على المحافظة عليها. ويعتقد كتاب اثنا عشريون آخرون، ومنهم كتّاب سيرته الفرس العصريون، أن الطوسي كان مضطراً، وهو الذي مارس التقيّة كشيعي إمامي، لتأليف تلك الأعمال خوفاً على حياته إبان فترة أسره في الحصون النزارية. غير أنه لا يوجد سبب للشك في صحة سيرته الذاتية الروحانية، **سير وسلوك**، التي فيها يروي الطوسي كيف توصل، بعد استيائه الأولي من علم الكلام والفلسفة (الحكمة)، إلى إدراك ضرورة اتباع معلم معصوم يعمل على قيادة العقل نحو كماله. ولهذا فقد انضم إلى الإسماعيليين (أهل التعليم) واعترف بإمامهم[١٨٥]. ويشرح الطوسي في بداية سيرته الذاتية، كيف أنه قد تأثر بالتعاليم الإسماعيلية للشهرستاني الذي كان معلماً وخال والده. فإذا ما أخذنا ظروف حياة الطوسي المهنية، ومساهماته في الفكر الإسماعيلي في تلك الفترة، وإقامته الطويلة بين النزاريين بسياستهم الليبرالية تجاه العلماء من غير الإسماعيليين الذين عاشوا بينهم، إذا ما أخذنا ذلك كله بالاعتبار يصبح من المأمون القول بأن الطوسي قد اعتنق الإسماعيلية بملء إرادته الحرة لبعض الوقت إبان فترة ارتباطه بالنزاريين.

لا سبب يدعو للاعتقاد بأن الطوسي كان محتجزاً في القلاع النزارية في قوهستان ورودبار خلافاً لإرادته، أو أنه أُجبر على التحول إلى الإسماعيلية إطلاقاً. غير أن الطوسي عاد إلى الشيعية الاثني عشرية إثر انضمامه إلى المغول وطلبه لرعايتهم، وكتب العديد من الرسائل الكلامية المؤيدة لوجهة نظر الاثني عشرية، مثل **تجريد العقائد**، الذي مزج فيه ما بين الأركان الإمامية الأساسية وفلسفة ابن سينا. وحاول، في الوقت نفسه، النأي بنفسه عن ماضيه الإسماعيلي وما روي عن إعجابه السابق بالشهرستاني. وأقدم في تلك الفترة على مراجعة مقدمته الإسماعيلية التخصيصية الأصلية لكتاب **أخلاق ناصري**، وكتب رسالة في نقض كتاب **المصارعة** للشهرستاني، وهي رسالة كانت بحد ذاتها نقضاً لميتافيزيقيا

ابن سينا القائمة على أساس من الجدل والمنهج الإسماعيليين[١٨٦]. ومع ذلك، فقد أسهم الطوسي إسهاماً هاماً في تطوير الفكر النزاري في زمنه وخاصة في صياغة عقيدة «الستر». وفي الحقيقة، فإن كتاباته الإسماعيلية هي التي تضمّنت عرضاً مفصّلاً للفكر النزاري بالصورة التي تطوّر بها إبان أزمنة القيامة وما بعدها في فترة ألموت[١٨٧]. والأسبق من بين مثل هذه الأعمال، بل والنص النزاري المحفوظ حقاً من كامل فترة ألموت، لدينا كتاب **روضة التسليم** أو **روضة - ي تسليمي**، والمعروف أيضاً باسم **تصورات**، الذي انتهى من كتابته عام ٦٤٠/ ١٢٤٣ تحت الإشراف المباشر لمسؤولين نزاريين من رتبة عالية. ولاشك في أن هذا المصنف من الفكر الإسماعيلي النزاري مدين في معظمه لتعليم الطوسي في ألموت، حتى ولو لم يكن الطوسي مؤلفه بالمعنى الحديث للكلمة[١٨٨]. ومن الممكن أيضاً أن يكون الـ**روضة** من تصنيف فريق عمل بإشراف الطوسي، كما كانت الحال مع رشيد الدين في كتابه **جامع التواريخ**. أما المُصنِّف الرئيسي للـ**روضة**، فربما كان شخصية نزارية وشاعراً وداعية يقرب اسمه من صلاح الدين حسن محمود، المعروف أيضاً باسم حسن صلاح مُنشي. وكائناً ما يكون الأمر، فإن جوانب متنوعة من الفكر النزاري التي جرى تفصيلها زمن محمد الثالث، لها انعكاسات، بصيغ مُعدلة، في الأعمال النزارية من فترة ما بعد ألموت.

لقد وفر الطوسي، كما سلفت الإشارة، إطاراً كلامياً متكاملاً من أجل وضع سياسات سادة ألموت المتنوعين وإعلاناتهم ضمن سياقاتها الصحيحة. وسعى، بالتعاون مع قيادة الجماعة، إلى بيان أن هذه السياسات التي بدت متناقضة قد استقت، في الواقع، من حقيقة روحانية مفردة، لأن كل إمام معصوم تصرّف وفقاً لمتطلبات زمنه. إن ما قام به الطوسي وآخرون ممن لم يكتب البقاء لكتاباتهم، هو أنهم عرضوا ما يمكن تسميته بعقيدة الستر المعدلة[١٨٩].

لقد جرى توضيح أن «القيامة» لم تكن بالضرورة الحدث الإيسكاتولوجي الأخير في تاريخ البشرية، بل حالة انتقالية في الحياة وقعت عندما رُفع غطاء «التقية» بحيث جعلت الحقيقة الجلية في متناول الجميع. فالمساوهة الضمنية بين الشريعة والتقية، وهي التي تضمّنتها تعاليم حسن الثاني، تمّ تأكيدها بهذا الشكل،

وكذلك كانت الحال بالنسبة للمساواة بين القيامة والحقيقة[١٩٠].

وطبقاً لذلك، فقد صُوّر الفَرْض المتشدد للشريعة السنية على يد جلال الدين حسن الثالث على أنه عودة إلى التقية، أو الإخفاء الاحتياطي لحقيقة معتقدات المرء الدينية، وإلى فترة جديدة من الستر، عندما تُخفى الحقيقة في الباطن مرة أخرى. إن حالة القيامة يمكن، من حيث المبدأ، أن تمنح للبشرية، أو للخاصة، أو تمنع عنها من قبل الإمام الحاضر في أي وقت، لأن كل إمام منهم كان إماماً - قائماً بالقوة[١٩١]. وبالتالي، فإن حياة الإنسان يمكن أن تتراوح، بناءً على إرادة الإمام، بين زمن القيامة عندما تكون الحقيقة ظاهرة وبين الستر عندما تكون الحقيقة مستورة. بهذا المعنى، يكون حسن الثاني قد أدخل فترة قصيرة من القيامة، فيما أغلق حسن الثالث تلك الفترة، وابتدأ فترة جديدة من الستر تطلّبت التزاماً بالتقية. ويفسح كتاب الـ روضة المجال لهذا التعاقب بوضوح بالقول إن حقبة كل نبي لظاهر الشريعة تدعى فترة الستر، بينما تدعى فترة كل إمام قائم يكشف حقائق الشريعة القيامة، أو دور الكشف[١٩٢].

وفي الدور الحالي من تاريخ البشرية، لا يزال منتظراً، كما كانت الحال عند الإسماعيليين الأقدم، أن تقوم القيامة الكاملة، أو «قيامة - القيامة»، في نهاية حقبة الألفية الأخيرة بعد آدم، أي في نهاية الألف السادس الذي ابتدأه ناطق الشريعة السادس النبي محمد. إن قيامة - القيامة، التي باتجاهها تتقدم جميع الإكمالات الجزئية للأدوار السابقة في تاريخ البشرية، ستفتتح الحقبة السابعة والأخيرة. ذروة جميع العصور في تاريخ البشرية. إن النبي محمداً نفسه قد ابتدأ حقبة ستر مثل بقية الأنبياء الناطقين الخمسة الذين سبقوه في الدور الجاري من التاريخ. لكن يمكن أن تحدث ضمن حقبة محمد الألفية، وكتعبير خاص عن عظمته، فترات من القيامة المستبقة في بعض المناسبات، وكل واحدة منها تعطي فكرة أولية عن القيامة القادمة في نهاية حقبته، وهي التي ستبتدئ القيامة الكبرى أو «قيامة القيامة». وطبقاً لذلك، فإن القيامة التي أعلنها حسن الثاني في منتصف حقبة محمد تقريباً، كانت إحدى تلك القيامات المستبقة، وأن ما بقي من تلك الحقبة كان منقسماً إلى فترات من الستر[١٩٣]. وبالجملة، فقد جرى القول إنه في

حقبة محمد يمكن لفترات الستر والقيامة أن تتناوب بناءً على اختيار كل إمام حاضر.

كان الإسماعيليون الأوائل قد استخدموا مصطلح «ستر» للإشارة إلى تلك الفترات في تاريخهم عندما كان أئمتهم محتجبين عن العالم عموماً، أو حتى عن أتباعهم، كما كانت هي الحال مع أئمة الفترة الإسماعيلية المبكرة بين محمد بن إسماعيل وعبد الله المهدي، ثم مع أولئك الذين عاشوا زمن فترة الستر الثانية زمن تاريخ النزارية المبكر بين نزار وحسن الثاني. غير أن هذا المصطلح اكتسب في تعاليم النزاريين في فترة ألموت المتأخرة معنىً مختلفاً، وأكثر عمومية. لقد أصبح يعني في تلك الفترة، بشكل أكثر تحديداً، إخفاء حقيقة الإمام الروحانية الصادقة، أي حقيقته من حيث إنه مظهر للحقيقة الظاهرة، وليس مجرد حجب شخص الإمام. وطبقاً لذلك، من الممكن أن توجد فترة ستر على الرغم من الوجود المادي للإمام. وكانت مثل هذه الفترة من الستر أو التقية قد ابتدأت، بالنسبة للطوسي، الذي كان يكتب في زمن محمد الثالث، مع مَقْدِم جلال الدين حسن الثالث سنة ٦٠٧/ ١٢١٠، مع أن الإمام وخلفاءه كانوا ظاهرين ويديرون شؤون حكم الجماعة[١٩٤]. وبالفعل، فقد عدَّ النزاريون من فترة ألموت المتأخرة الفترة الفاطمية، عندما كان الأئمة ظاهرين، والفترة الأقدم من تاريخهم بين نزار وحسن الثاني، عندما كان الأئمة محجوبين، إضافة إلى فترة ما بعد القيامة، عندما كان الأئمة ظاهرين مرة أخرى، عدّوا ذلك كله على أنه فترات ستر.

لقد احتفظت عقيدة الستر، بمعنى أكثر تحفظاً، بأفكار الإسماعيليين الأوائل بخصوص التاريخ الديني الدوري، بينما أعادت تفسير عقيدة القيامة. كما احتفظت في الوقت نفسه ببعض الخصائص المحددة لعقيدة القيامة بطريقة معدّلة، ومن ذلك تصنيفها للبشرية في طبقات ثلاث. غير أنها أفسحت المجال لحالة الوحدة الروحانية مع الإمام حتى في زمن الستر، وهو الزمن الذي صُوّر على أنه ظرف بشري عادي يعود إلى ضعف الإنسان. ويبدو أن حالة الوحدة قد اقتصرت في زمن الستر على عدد محدود، مع أنها يمكن أن تقتصر على شخص وحيد هو حجة الإمام[١٩٥]. ولذلك، كان للحجة، الذي حقق الكمال الروحاني، حق

الوصول إلى الحقيقة المكشوفة والاستغناء عن التقية[١٩٦]. أما بقية أعضاء الجماعة، فعليهم تطبيق الشريعة والالتزام بها حتى ولو اعترفوا بالإمام النزاري، وإلا فسيكونون في مستوى واحد مع «أهل التضاد». واكتسب مركز الحجة في تلك الفترة، وهو الذي عند الجماعة النزارية احتله في الأصل حسن الصباح، اكتسب معنى جديداً وعلواً في الشأن من حيث كونه قناة الوصول الوحيدة إلى الإمام وإلى الحقيقة. وأصبح هذا المركز الأعلى في هرمية الدعوة، الذي يلي الإمام فحسب في المرتبة، حتى أكثر أهمية بين النزاريين من فترة ما بعد ألموت. لكن ليس من المعروف ما إذا كان منصب الحجة قائماً بالفعل واحتله أي شخص خلال فترة ألموت المتأخرة. أما الأتباع العاديون للإمام النزاري، الذين شكلوا كامل الجماعة باستثناء الحجة، وربما عدد قليل آخر، فقد أُطلق عليهم في تلك الفترة تسمية «أهل الترتُّب». وبما أنهم لم يمتلكوا الحقيقة، فقد بقي هؤلاء في مستوى الباطن، أي إنهم فهموا المعنى الباطني للشريعة فحسب، ولم يتوصلوا إلى معرفة الحقيقة الروحانية الكاملة للإمام. وكان «أهل الترتّب» أنفسهم قد انقسموا إلى أقوياء وضعفاء وذلك وفقاً لقربهم أو بعدهم عن الحقيقة[١٩٧].

لقد ساعد النظام العقائدي للنزاريين من فترة ألموت المتأخرة الجماعة النزارية، بالنتيجة، في المحافظة على هويتها واستقلالها في ظل ظروف متغيرة. وكان النزاريون قد اقتربوا أكثر أيضاً من التقاليد الباطنية المرتبطة على نطاق أوسع بالصوفية. وقد سمحت هذه التعاليم والتقاليد للنزاريين بتبنّي الصوفية والتخفّي في ردائها، من بين أشكال أخرى من التقية، خلال القرون المضطربة التي أعقبت انهيار الدولة النزارية.

وشهد عهد علاء الدين محمد الثالث من ناحية سياسية أيضاً فترة نشطة جداً لا بالنسبة للدولة النزارية فحسب، بل ولكامل الشرق المسلم الذي بدأ يختبر طعماً مسبقاً للتهديد المغولي. وكان محمد الثالث قد تولى السلطة في عام ٦١٨/ ١٢٢١، أي عقب الغزوات المغولية الأولى التي أطاحت الإمبراطورية الخوارزمية مباشرة. لقد تم الفتح المغولي لمنطقة ما وراء النهر بسرعة مدهشة. فبحلول سنة ١٢١٩، كان جنكيز خان، الحاكم القوي للإمبراطورية المغولية الجديدة، قد

انطلق يقود جيوشه باتجاه الأراضي الإسلامية. واستولى بحلول السنة التالية ١٢٢٠ على بخارى وسمرقند، ومن هناك بعث بقواده يتتبعون أثر السلطان محمد خوارزمشاه (ت. ٦١٧/ ١٢٢٠)، الذي كان ينطلق هارباً عبر فارس في أعقاب انهيار أمبراطوريته. وفي وقت مبكر من عام ١٢٢١، عبر جنكيز خان نهر جيحون واستولى على مدينة بلخ. ثم بعث بولده الأصغر تولاي لإكمال فتح خراسان، وهي المهمة التي تحققت بشمولية لم يسبق لها مثيل، ولم تُتح المجال لاستعادة ذلك الإقليم مرة أخرى البتة. وقد خرّب المغول مدينتي مرو ونيسابور تخريباً تاماً، وذبحوا سكانها عن بكرة أبيهم. لقد حققوا لأنفسهم، في تلك الفترة، قدماً ثابتة في شرق فارس، ولم تعطهم وفاة جنكيز خان سنة ٦٢٤/ ١٢٢٧ سوى مهلة وجيزة. وفي تلك الفترة المبكرة من عهد محمد الثالث راحت أعداد متزايدة من اللاجئين، بمن فيهم العديد من علماء السنة في خراسان، تجد لها ملجأ في المدن النزارية في قوهستان. وقد عكس هذا التدفق، إضافة إلى الاستضافة النزارية، حقيقة أن الدولة النزارية قد برهنت، خلال الطور الأولي من الفتوحات المغولية، أنها كانت أقوى من معظم الإمارات الصغيرة الأخرى، وأن نوعاً من التفاهم كان قد وُجد بين القادة النزاريين والمغول. وكان حسن الثالث، كما سبقت الإشارة، قد تقدم سابقاً بمبادرات صداقة إلى المغول في بداية زحفهم غرباً، ربما في وقت ما من خريف ٦١٦/ ١٢١٩، وأن مبعوثيه السريين قابلوا جنكيز خان نفسه في ربيع ٦١٨/ ١٢٢١ في بلخ أو طالقان، وأنهم أخبروه برغبة الزعيم النزاري في السلام.

وفي جميع الأحوال، واصل النزاريون القوهستانيون، الذين لم يتأثروا بالغزوات المغولية الأولى، تمتُّعهم بازدهارهم واستقرارهم، وكانوا قادرين على إشراك اللاجئين الذين كانوا يتدفقون عليهم في تلك الفترة، بالمكاسب التي حققوها والمنافع التي جنوها. وكان شهاب الدين، محتشم النزاريين القوهستانيين، مسرفاً حقاً في حسن ضيافته لهؤلاء اللاجئين إلى درجة أن النزاريين في تلك المنطقة سرعان ما تقدموا بالشكاوى إلى ألموت حول النتائج السلبية لهذه السياسة على موارد خزينتهم. لكن شمس الدين، المحتشم التالي لقوهستان من

قبل ألموت، صار هو الآخر موضع إعجاب واحترام اللاجئين. وقد وردت رواية هذه الأحداث، هي وحالة النزاريين في قوهستان في تلك الفترة، بالتفصيل عند منهاج الدين عثمان بن سراج الدين الجوزجاني، المعروف عموماً بمنهاج سراج، وهو فقيه سني ومؤرخ للغوريين والمعزيين أو السلالة السلافية في الهند، كان قد أمضى السنوات المبكرة من حياته في خدمة الغوريين وزار قوهستان ثلاث مرات بين عامي ٦٢١ و٦٢٣/ ١٢٢٤ و١٢٢٦[١٩٨]، وقد عرف كلاً من شهاب الدين، الذي كان يكنّ له تقديراً عالياً، وشمس الدين، وقام بمفاوضات دبلوماسية مع المحتشم الأخير باسم سيستان.

تزامن وصول شمس الدين إلى قوهستان مع انفجار موجة جديدة من الاضطرابات بين النزاريين وجيرانهم السيستانيين. وكان الأمير المحلي لسيستان، أونيمروز، يمين الدين بهرامشاه، قد خاض حربين سابقاً ضد النزاريين إبان عهد حسن الثالث، بينما كان شقيقه ناصر الدين عثمان (ت. ٦٠٤ /١٢٠٧) قد باعهم قلعة شاهنشاه قرب بلدة نِه. وأراد يمين الدولة أن يتخلى النزاريون عن القلعة في تلك الفترة مهدداً بالاستيلاء عليها عنوة. ونتيجة لذلك، اغتيل يمين الدولة في زرنغ سنة ٦١٨/ ١٢٢١ على أيدي أربعة فدائيين نزاريين أُرسلوا من قوهستان. ونشبت إثر ذلك سلسلة من النزاعات على الوراثة في سيستان، وراح النزاريون القوهستانيون يتدخلون في شؤون تلك المقاطعة تدخلاً مباشراً[١٩٩]. وقد أيدّ النزاريون ركن الدين ضد أخيه الأصغر نُصرة الدين بن بهرامشاه، الذي نصّبه على العرش ثلة من أعيان سيستان. لكن سرعان ما استولى ركن الدين على السلطة بمساعدة من النزاريين. وفي تلك الفترة من عام ٦١٩/ ١٢٢٢، بدأ الهجوم المغولي على سيستان واكتسحوها دون أن يمكثوا فيها، وقتل ركن الدين على يد أحد عبيده. عندئذ قام السيستانيون بتنصيب شهاب الدين بن حرب وشقيقه علي على العرش على التوالي، وذلك على الرغم من معارضة النزاريين الذين كان لهم مرشحهم الخاص مرة أخرى، وكان يدعى عثمان. وقد طلبوا عوناً من القائد الخوارزمي ينالتكين، أو ينالتكين، الذي كان في كرمان حينئذ لإزاحة عثمان عن العرش. وقد قَدِمَ ينالتكين إلى سيستان سنة ٦٢٢/ ١٢٢٥ وطرد عثمان لكن ليحل

محله ويتولى السلطة بنفسه هناك. في تلك الفترة، كان شمس الدين، القائد العسكري المقتدر الذي سبق له أن تولى منصب المحتشم في قوهستان، قد قاد النزاريين في معركة حاسمة ضد بنالتكين وهزمه سنة ٦٢٣/ ١٢٢٦. وفي أعقاب هذه المعركة بعث بنالتكين بالجوزجاني مبعوثاً له إلى الزعيم النزاري في قوهستان لعقد هدنة بينهما. ومن الواضح أن الجماعة النزارية في قوهستان قد اتبعت سياسة مستقلة في شؤونها المحلية، وطوّرت طرقاً تجارية هامة مع المناطق الأخرى، الأمر الذي ساهم في ازدهارها الاقتصادي إلى حدٍّ كبير.

لم يتخلَّ النزاريون البتة عن طموحاتهم في التوسّع، وقد وجدوا في تلك الفترة، أي في أعقاب اتفاقهم مع خليفة بغداد وتصدع الإمبراطورية الخوارزمية، أن الفرصة سانحة لتوسيع رقعة أراضيهم. كما كانوا لا يزالون، في ذلك الوقت، يحافظون على اتفاقهم وتفاهمهم مع المغول، بل حتى من الممكن أن يكونوا قد تحالفوا معهم. وعلى أي حال، فقد بدا المغول آنئذ أقل خطراً على الدولة النزارية من الخوارزميين الذين كانوا يبذلون آخر جهودهم في ظل قيادة السلطان جلال الدين، آخر سلاطين السلالة الخوارزمشاهية، لاستعادة مملكتهم في فارس. وقرابة عام ٦١٩/ ١٢٢٢، استولى النزاريون على دامغان، البلدة المجاورة لكردكوه، وأعادوا فتح بعض الحصون في قوميس. وضموا إلى ممتلكاتهم المزيد من الحصون في طارُم وفي منطقة جبال زاغروس. ويظهر أنه كانت للنزاريين خططهم في تلك الفترة للاستيلاء على الري، وذلك من خلال أسلوبهم التقليدي في تحويل السكان المحليين إلى مذهبهم على الأقل، لأنه اكتُشف عدد من الدعاة النزاريين في الري قرابة عام ٦١٩/ ١٢٢٢، فاعتقلوا وأعدموا بأمر من السلطان ركن الدين بن محمد خوارزمشاه[٢٠٠]. بهذا الشكل، يكون النزاريون في فارس قد نجحوا في توسيع أراضيهم إبان السنوات الأولى من عهد محمد الثالث. وفي تلك الفترة، أي عندما سرت أنباء كاذبة عن مقتل السلطان جلال الدين في معركة ضد المغول في أصفهان سنة ١٢٢٧، نقل نزاريو سورية متباهين أنباء سيطرة رفاقهم الفرس الوشيكة على عراق العجم إلى حاكم الأناضول السلجوقي[٢٠١].

أما في ما يتعلق بنشاطات الدعوة النزارية في شبه القارة الهندية، فمن

الممكن أن تكون قد تسربت إلى هناك في وقت ما إبان النصف الأول من القرن السابع/الثالث عشر، أو حتى في وقت أبكر من ذلك. لكن لا تتوفر لدينا مصادر موثوقة بخصوص أصول الدعوة النزارية في الهند، كما أننا نجهل ما إذا كانت أيٌّ من الجماعات الإسماعيلية الهندية التي كانت قد ظهرت في أزمنة الفاطميين، قد قبلت الدعوة النزارية واعترفت بالأئمة النزاريين في أعقاب الانشقاق النزاري - المستعلي سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤، إذ ليس لدينا حول الطور الأقدم من النشاطات النزارية في الهند سوى الروايات التقليدية للنزاريين أو الخوجة الهنود أنفسهم التي انعكست أساساً في «الجنان»، الأدب الديني الأهلي للجماعة المدوّن بأسلوب شعري في عدة لغات هندية محلية. وتحمل هذه القصائد «الجنان» التي تُنسب في معظمها إلى شيوخ الطريقة (أو البير، وهي التسمية التي أطلقت على الداعي هناك)، وتحمل في طبيعتها نفحة الأسطورة ذات المفارقات التاريخية، ومن هنا عدم مصداقيتها كمصادر تاريخية موثوقة. وطبقاً لتراث الخوجة النزاريين، فإن شخصاً يقرب اسمه من ساتجُور نور، ويدعى نور الدين أيضاً، كان أول داعٍ نزاري يُرسل من الديلمان إلى غجرات[٢٠٢]. وهناك، في باتان، نجح هذا الداعي في تحويل حاكم راجبوت المحلي، سيدها راجا جياسنغا (٤٨٧/ ١٠٩٤)، وهو نفسه ملك غجرات الهندوسي الذي روي أنه كان قد اعتنق الإسماعيلية الطيبية، لكنه مات في الحقيقة كهندوسي مخلص. ويضيف تراث الجماعة أن ساتجور نور سرعان ما حوّل أهل باتان جميعهم إلى مذهبه، وأن باتان باتت تُعرف باسم بيرنا باتان (أي مدينة الشيخ البير). وتختلف التواريخ المذكورة لوصول ساتجور نور إلى الهند اختلافاً واسعاً. وطبقاً لإحدى الروايات، فقد أرسله الإمام الخليفة الفاطمي المستنصر ليدعو باسم ولده نزار، وطبقاً لأخرى، فإنه قد بدأ نشاطاته في زمن حسن على ذكره السلام واقترن في واحدة أخرى بالإمام الإسماعيلي المبكر، محمد بن إسماعيل. ومهما يكن الأمر، فليس هناك من دليل ملموس يشهد على الدعوة النزارية في غجرات إبان القرن السابع/الثالث عشر، أي عندما كانت الإسماعيلية الطيبية قد رسّخت أقدامها في تلك المنطقة.

والظاهر أن النشاطات النزارية في شبه القارة الهندية قد تركزت أصلاً في

السند، حيث كانت أشكال مختلفة من الإسماعيلية قد دأبت على الحضور في مُلتان على الرغم من عمليات الاضطهاد والقمع الدورية ضد الإسماعيلية الشيعية. والشخصية التي ارتبطت تقليدياً مع افتتاح النشاطات النزارية في السند هي الشيخ (البير) شمس الدين أو شمس، على الرغم من أن شيخاً سابقاً، صلاح الدين، الذي يعرف بعض الأحيان بأنه والد شمس الدين، يروى أنه كان قد أرسل من ألموت إلى الهند. وشمس الدين شخصية غامضة تلفها كل أنواع الأساطير، بينما تغطي التواريخ المذكورة لنشاطاته فترة طويلة من الزمن ونجد أن شمس الدين، الذي لا يزال ضريحه في ملتان، قد اقترن في روايات أسطورية بشمس الدين محمد تبريزي (ت. ٦٤٥/ ١٢٤٧)، المرشد الروحي لمولانا جلال الدين الرومي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٣)، الشاعر والمتصوف الفارسي الشهير، وبشمس الدين محمد أيضاً، أول أئمة فترة ما بعد ألموت النزاريين[٢٠٣]. وتجدر الإشارة عرضاً إلى أن بعض المصادر تعود بنسب شمس الدين التبريزي نفسه إلى أئمة فترة ألموت[٢٠٤]. وفي بعض أشعار الجنان المنسوبة إلى الشيخ شمس الدين، فإن قاسم شاه، وهو أحد أقدم الأئمة النزاريين من فترة ما بعد ألموت يرد ذكره كإمام معاصر، فتكون نشاطات الشيخ، بهذا الشكل، قد جرت قرابة منتصف القرن الثامن/ الرابع عشر. ويرد ذكره في أشعار أخرى من الجنان من القرن السادس/ الثاني عشر. وهكذا فإن الطور الافتتاحي للنشاطات النزارية في الهند غير مؤكد. لكن من المأمون الافتراض أن الدعوة النزارية لم تنجح في ترسيخ موطئ قدم لها بين هندوس السند، أكثر مما هو بين هندوس غجرات، إلا بعد سقوط ألموت، وفي أعقاب نشاطات الدعاة الأوائل الذين وصلوا إلى السند مع دنوّ نهاية فترة ألموت.

العقود الختامية للدولة النزارية

في غضون ذلك ظهر جلال الدين خوارزمشاه، الذي كان قد هُزم على يدي جنكيز خان على ضفاف السند سنة ٦١٨/ ١٢٢١ وأمضى ثلاث سنوات عقب ذلك في الهند، ظهر في فارس حيث كان شقيقه غياث الدين قد نجح في تأسيس مركز لنفسه في عراقِ العجم. وسرعان ما تمكن جلال الدين من إزاحة غياث

الدين من منصبه والإطاحة سنة ١٢٢٥/٦٢٢ بأُوزبك آخر حاكم لأذربيجان من السلالة الإيلدغوزية، كان قد تحالف مع الخليفة العباسي وسيد ألموت حسن الثالث. وبدأ النزاريون الذبن ورثوا سياسة حسن الثالث الموالية للخلافة ونزاعاتهم مع الخوارزمية، يتحسسون تهديد جلال الدين خوارزمشاه لهم، وهو الذي كان يقوم بحملات ومعارك متفرقة ضد المغول في أجزاء عديدة من فارس. وقد دوّن النسوي، كاتب جلال الدين، العلاقات المتأرجحة ما بين ألموت وجلال الدين خلال تلك الفترة الوجيزة التي سبقت لحاق المغول بآخر الخوارزمشاهية وقتلهم له.

ويبدو أن النزاريين اضطروا سنة ١٢٢٧/٦٢٤، بعد بعض الأعمال العدائية الأولية، إلى قبول معاهدة سلام فرضها عليهم جلال الدين[٢٠٥]. وطبقاً لاتفاقية الهدنة تلك، التي وقّعها في أذربيجان مبعوث ألموت، بدر الدين أحمد، ووزير جلال الدين، شرف الملك، فقد سُمِحَ للنزاريين بالاحتفاظ بقلعة دامغان مقابل دفع إتاوة سنوية للخوارزميين وخزينتهم بلغت ٣٠,٠٠٠ دينار. وكان التوصل إلى هذه الاتفاقية قد تم بعد فترة وجيزة من اغتيال أورخان، أحد أكثر قواد جلال الدين وثوقاً، والذي تولى خراسان إقطاعاً له، على أيدي ثلاثة فدائيين نزاريين في بلدة غانجا، انتقاماً لنشاطات نوابه ضد النزاريين القوهستانيين. وتباهى بدر الدين في سياق تلك المفاوضات بأنه قد زُرع فدائيون نزاريون في خدمة الخوارزمشاه ووزيره، وقد استدعى خمسة من هؤلاء العملاء ليبرهن على صحة ادعائه. وبسماعه لهذه الأنباء أمر جلال الدين وزيره شرف الملك بإحراق الفدائيين أحياءً، وحاول الوزير، الذي كان قد أصبح مهدداً إلى حد كبير، بتعديل قرار السلطان دون جدوى. وكان الفدائيون يهتفون باسم علاء الدين محمد وهم يموتون. وفي تلك الفترة، أرسلت ألموت مبعوثاً آخر إلى شرف الملك، هو صلاح الدين علي، الذي طالب بمبلغ ١٠,٠٠٠ دينار تعويضاً عن كل فدائي من الفدائيين الخمسة الذين أُحرقوا، وهدد بقتله في حال رفضه. عند ذاك، أنقص شرف الملك الإتاوة السنوية التي كان يدفعها النزاريون مبلغ ١٠,٠٠٠ دينار لمدة خمس سنوات.

غير أن الهدنة بين النزاريين وجلال الدين لم تثبت فعاليتها، لأن ألموت استمرت في الحفاظ على علاقات ودية مع كل من الخليفة العباسي والمغول، وهما العدوان الرئيسيان للخوارزمية. وفي سنة ١٢٢٨/٦٢٥، منحت ألموت حق اللجوء للأميرين ملك خاموش بن أوزبك وغياث الدين، وهما اللذان كان الخوارزمشاه قد طردهما من السلطة[٢٠٦]. وقدم النزاريون المساعدة لغياث الدين للوصول إلى كرمان، على الرغم من حصار الخوارزمية لرودبار. وقد لاقى حتفه هناك غَدْراً. وفي السنة ذاتها (١٢٢٨/٦٢٥)، وبينما كان المبعوث النزاري بدر الدين يرتحل شرقاً عبر جيحون باتجاه البلاط المغولي، أمر السلطان جلال الدين باعتراض جميع القوافل التجارية في تلك الناحية بدعوى أن مبعوثاً مغولياً كان في طريقه إلى سورية بصحبة بعض الإسماعيليين. وقد أقدم شرف الملك، وزير جلال الدين، بناءً على هذه الأوامر، على قتل أفراد قافلة تجارية نزارية سورية من سبعين تاجراً كانت تسير غرباً عبر أذربيجان[٢٠٧]. ونجح مبعوث لألموت في ما بعد في مطالبة الخوارزمشاه باسترداد البضائع التي صودرت من القافلة المنكوبة. ووقعت هذه الحادثة بعد وصول أنباء فرار غياث الدين من ألموت، وهي الأنباء التي أثارت غضب جلال الدين. وفي ذلك الوقت أيضاً أُلقي القبض على وزير محمد الثالث في ضواحي قزوين على يدي متولي إقطاع ساوه، وبُعث به أسيراً إلى جلال الدين الذي أمر بقتله[٢٠٨]. وفي إحدى المناسبات من هذه الفترة، أُوفد النسوي نفسه مبعوثاً لجلال الدين إلى ألموت، للمطالبة بتسوية الإتاوة التي كان النزاريون لا يزالون يدفعونها عن قلعة دامغان، إضافة إلى نقاط خلاف أخرى. ونجح النسوي في مقابلة محمد الثالث ووزيره عماد الدين، الذي أغدق عليه هدايا كثيرة. ومع أن النسوي لم يحصل إلاّ على حل وسط، إلا أنه وصف مهمته بأنها كانت مرضية للغاية[٢٠٩]. وهكذا تكون العلاقات بين النزاريين والخوارزميين، الذين حلّوا محل السلاجقة في كونهم أعدى أعداء ألموت، قد امتازت بالحرب والاغتيال والمفاوضة حتى سنة ١٢٣١/٦٢٨ عندما قُتل جلال الدين، آخر الخوارزمشاهات، بطريقة غامضة على أيدي جماعة من الأكراد في أعقاب هزيمته القاضية على أيدي المغول.

غير أن الدولة النزارية استمرت تعاني مشكلات دورية مع جيرانها إضافة إلى نزاعها مع الخوارزمية. وبشكل خاص، فإن العلاقات بين رودبار والمقاطعات القزوينية قد تدهورت زمن محمد الثالث، على ما يبدو، وذلك في أعقاب قتل زوجات الإمام جلال الدين حسن الجيلانيات. وقد حقق النزاريون مكاسب أرضية جديدة لهم في جيلان، ودخلوا رويان حيث قدموا مساعدة فعّالة إلى مجموعة من المتمردين المحلين هناك ضد الحاكم البادوسباني الجديد، فخر الدولة نماور بن بيسُتون، الذي كان قد خلف والده قبل سنة ٦٢٠/١٢٢٣ بوقت قصير. وأُرغم فخر الدولة على مغادرة رويان واللجوء لفترة مؤقتة إلى بلاط جلال الدين خوارزمشاه[٢١٠]. وكانت العلاقات بين نزاريي رودبار والقزوينيين أعدائهم الدائمين، من جهة أخرى، قد أصبحت علاقات سلمية أخيراً. ومن الواضح أن محمداً الثالث كان قد كوّن صحبة وثيقة مع شيخ صوفي من قزوين يدعى جمال الدين جيلي (ت. ٦٥١/١٢٥٣)، وأنه كان يبعث إليه بهبة سنوية بلغت ٥٠٠ دينار ذهبي. ويروى أن محمداً أخبر القزوينين أنه لولا الشيخ لكان قد دمّر بلدتهم[٢١١].

وبزوال دولة الخوارزمشاهات، أصبح النزاريون في خط المواجهة أمام تهديدات المغول الذين كانوا يبذلون، في ظل قيادة ابن جنكيز خان وخليفته، أُجداي (١٢٢٩-١٢٤١)، جهوداً جديدة لاحتلال فارس بكاملها. وسرعان ما فقد النزاريون قلعة دامغان لمصلحة المغول. وبما أن محمداً الثالث كان قد قرر في تلك الفترة مقاومة المغول، فقد بعث في سنة ١٢٣٨، بالتعاون مع الخليفة المستنصر العباسي(٦٢٣-٦٤٠/١٢٢٦-١٢٤٢)، بسفارة إلى ملكي فرنسا وإنكلترا في سعي منه لضمان تحالف بين المسلمين والمسيحيين ضد المغول. وقد روى ماثيو باريس، كما سلفت الإشارة، مجريات هذه السفارة في أوروبا، وخاصة ما جرى في بلاط هنري الثالث الانكليزي. وفشلت هذه السفارة في تحقيق أية نتائج، لا سيما أن ملوك أوروبا النصارى سرعان ما راحوا يحاولون التحالف مع المغول ضد جميع المسلمين، وأقدم النزاريون بعد ذلك بسنوات قليلة، على قطع علاقاتهم مع المغول تماماً وذلك عندما رفض الخان الأكبر

الجديد كيوك (١٢٤٦-١٢٤٨)، العروض التي تقدموا بها إليه. ففي سنة ٦٤٤/ ١٢٤٦، ولمناسبة تنصيب كيوك على العرش في منغوليا الوسطى، أرسل علاء الدين محمد هو والخليفة العباسي المستعصم (٦٤٠-٦٥٦/ ١٢٤٤-١٢٥٨)، وحكام مسلمون آخرون كثيرون، بعثة بقيادة اثنين من محتشمي النزارية في قوهستان، شهاب الدين وشمس الدين، إلى منغوليا للمشاركة في الاحتفالات وتسليم مذكرة إلى كيوك. لكن كيوك طرد السفيرين النزاريين بمهانة، ورد على مذكرة محمد الثالث بأقذع العبارات[٢١٢]. ثم ما لبث كيوك أن أخذ يستعد ليقرن أقواله بالأفعال، إذ بعث بالقائد إليجيداي على رأس تعزيزات إلى القوات المغولية الموجودة في فارس من سابق وأمره أن يستخدم جنديين من كل عشرة جنود لإخضاع المناطق المتمردة بدءاً بمناطق الإسماعيليين[٢١٣]. وكان هو نفسه ينوي التحرك بعد ذلك لكن وفاته حالت دون تنفيذ عملياته.

تولى ابن عم كيوك وخليفته في منصب الخان، مانغو (١٢٥١-١٢٥٩)، تنفيذ خططه ضد النزاريين. وكان قد سبق للسنة في بلاط المغول أن حرضوهم ضد النزاريين، ووردت شكاوى متزايدة إليهم في تلك الفترة بما فيها واحدة جاءت من قاضي قزوين شمس الدين إضافة إلى تحذيرات القواد المغول في فارس[٢١٤]. وعندما قرر مانغو إكمال الفتح المغولي لغرب آسيا وترسيخه، جعل الأولوية الأولى لحملته تدمير الدولة النزارية الإسماعيلية في فارس إضافة إلى دولة الخلافة العباسية المتمركزة في بغداد. وفي سنة ٦٥٠/ ١٢٥٢، أوكل مانغو هذه المهمة إلى شقيقه هولاكو الذي كان عليه قيادة حملة رئيسية ضد القوتين اللتين كانتا لا تزالان قائمتين في الأراضي الإسلامية. واتُّخذت استعدادات محكمة لهذه الحملة، غير أن هولاكو لم ينطلق في حملته من منغوليا غرباً إلا في عام ٦٥١/ ١٢٥٣، واستغرق وصوله إلى فارس أكثر من سنتين، وفي تلك الفترة، كما أشرنا سابقاً على ذمة وليام أُف روبروك، الذي كان في منغوليا سنة ١٢٥٤، أُرسلت مجموعة من الفدائيين إلى منغوليا كما زُعِمَ، لقتل مانغو رداً على عملياته ضد النزاريين.

أما ما حدث في سورية في غضون ذلك فقد كان الداعي الفارسي أبو منصور بن محمد، أو نصر العجمي[٢١٥]، قد خلف راشد الدين سنان في رئاسة

الدعوة سنة ٥٨٩/ ١١٩٣ أو قبلها بعام. وبتولي هذا الداعية الفارسي لأمور الدعوة النزارية السورية، استعادت ألموت سيطرتها على هذه الجماعة سيطرة كاملة، واستمرت هذه السيطرة ثابتة حتى سقوط الدولة النزارية الفارسية سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦[٢١٦]. وقد وصلت إلينا أسماء العديد من كبار الدعاة الذين ترأسوا الجماعة النزارية السورية خلال ذلك الطور الثالث من تاريخهم، الذي دام زهاء خمسة وستين عاماً، وصلتنا من خلال نقوش في قلعتي مصياف والكهف وحصون أخرى، وكذلك من مصادر أدبية سورية قليلة[٢١٧]. والدعاة الذين وردت أسماؤهم خلال السنوات ٦٢٠/ ١٢٢٣ إلى ٦٥٦/ ١٢٥٨ هم كمال الدين الحسن بن مسعود ومجد الدين وسراج الدين مظفر بن الحسين وتاج الدين أبو الفتوح بن محمد ورضي الدين أبو المعالي. وكان يُشار إلى معظم أولئك الدعاة على أنهم مبعوثو ألموت تحديداً، وظهرت أسماؤهم في النقوش بعد اسم الإمام. وقد واصل النزاريون السوريون خلال تلك الفترة، مثلهم في ذلك مثل جماعة قوهستان، ممارسة درجة معينة من المبادرة الفردية في تعاملهم مع جيرانهم من المسلمين والفرنجة. كما حافظ النزاريون السوريون على علاقات ودية عموماً مع خلفاء صلاح الدين الأيوبيين في سورية، بل إن علاقات أوثق قد تطورت بين الطرفين بعد توجه جلال الدين حسن الثالث نحو إعادة العلاقات الودية مع السنة. وصار بإمكان النزاريين، منذ تلك الفترة، الاعتماد على الأيوبيين كحلفاء لهم. وتحدد المصادر العربية عام ٦٠٨/ ١٢١١على أنه العام الذي أعلن فيه حسن الثالث سياساته الجديدة، وتضيف إلى ذلك أنه بعث بالرسل إلى سورية وغيرها من أراضي النزاريين، يأمر أتباعه بتبنّي الشريعة السنية وبناء الجوامع[٢١٨]. ويبدو بمنتهى الوضوح أن الإمام قد بعث برسالة إلى سورية، وبما أنهم كانوا أتباعاً لألموت، فقد نفذ النزاريون السوريون هذه الأوامر، وشهدت علاقاتهم مع الأيوبيين في ضوء تحالف حسن الثالث مع الخليفة الناصر العباسي، تحسناً مميزاً وخصوصاً مع الملك الظاهر بن صلاح الدين، أمير حلب (٥٨٢-٦١٣/ ١١٨٦-١٢١٦)، غير أن النزاريين السوريين واصلوا نزاعهم ومناوشاتهم مع الفرنجة، الذين كانوا لا يزالون يسيطرون على الساحل السوري.

وفي عام ٦١٠/ ١٢١٣، قتل الفدائيون السوريون ريموند، الابن الشاب لملك انطاكية بوهيموند الرابع (١١٨٧-١٢٣٣)، في كاتدرائية طرطوس. وقام بوهيموند في السنة التالية ٦١١/ ١٢١٤، في رد فعل انتقامي، بإلقاء الحصار على قلعة الخوابي. فطلب النزاريون العون من الملك الظاهر الذي بعث بقوة عسكرية لنجدتهم. وعندما تعرّضت قوات الظاهر الخاصة لانتكاسة في جبل البهراء، بعث الملك العادل الأول، أمير دمشق الأيوبي، بجيش آخر أرغم الفرنجة على الانسحاب من الخوابي(٢١٩). وكان النزاريون السوريون قد نجحوا، في غضون ذلك، في إيجاد سبيل للحصول على إتاوات من عدد من الحكام المسيحيين والمسلمين. وفي سنة ٦٢٤/ ١٢٢٧، بعث الامبراطور الألماني فريدريك الثاني (١٢١٢-١٢٥٠)، الذي ذهب إلى الأراضي المقدسة في حملة صليبية خاصة به، بعث بالرسل إلى الزعيم النزاري السوري مجد الدين، داعي الدعاة. وقد أحضر رسل فريدريك الثاني، الذي كان ملكاً على صقلية وملكاً فخرياً على القدس أيضاً، أحضروا معهم هدايا بلغت قيمتها زهاء ٨٠,٠٠٠ دينار كان مقدراً لها أن تنتهي في ألموت. لكن، بما أن الطريق إلى ألموت كانت محفوفة بالمخاطر، كما أوضح الداعي مجد الدين، جراء نشاطات الخوارزمية وغيرهم، فقد احتفظ الداعي بالهدايا في سورية(٢٢٠). غير أنه لم يتردد في إعلام أمير حلب، الملك العزيز (٦١٣-٦٣٤/ ١٢١٦-١٢٣٧)، بخصوص العروض التي تقدم بها الامبراطور، مؤكداً للأيوبيين استمرار تعاونه معهم عند الحاجة(٢٢١). وفي وقت سابق من السنة نفسها، ٦٢٤هـ، بعث مجد الدين إلى الأمير السلجوقي على الروم، علاء الدين كيقُباد الأول (٦١٦-٦٣٤/ ١٢١٩-١٢٣٧) يطلب إليه تحويل الإتاوة البالغة ٢٠٠٠ دينار التي كان السلطان يرسلها بانتظام، حتى تلك الفترة، إلى ألموت، يطلب تحويلها إليه(٢٢٢). وتشاور السلطان السلجوقي مع سيد ألموت الذي أكد له طلب الزعيم النزاري السوري. وصارت الإتاوة المذكورة تُدفع بالنتيجة إلى الجماعة السورية.

غير أن الاسبتاريين، الذين كانوا منزعجين جداً من علاقة فريدريك الثاني بالنزاريين وتعامله معهم، طالبوا النزاريين السوريين، قرابة تلك الفترة، بدفع

الإتاوة لهم. لكن النزاريين رفضوا ذلك متباهين بأنهم هم أنفسهم كانوا يتلقون الهدايا والإتاوات من أباطرة الفرنجة وملوكهم في تلك الآونة. فأقدم الاسبتاريون حينئذ على مهاجمة القلاع النزارية وحملوا معهم غنائم كثيرة[٢٢٣]. وبحلول سنة ٦٢٥/١٢٢٨، صار النزاريون يدفعون الإتاوة إلى الاسبتارية إضافة إلى تلك التي كانوا يدفعونها لفرسان المعبد. وثمة إشارات تفيد أن النزاريين قد تحالفوا فعلاً مع الاسبتارية في تلك الفترة، وأن البابا غريغوري التاسع (١٢٢٧-١٢٤١) كتب عند سماعه هذه الأنباء، رسالة إلى ممثليه في الأراضي المقدسة سنة ٦٣٣/١٢٣٦ يُدين فيها بشدة مثل تلك العلاقات[٢٢٤].

وآخر حدث ذي أهمية في تاريخ النزاريين السوريين من تلك الفترة يتعلق بتعاملهم مع لويس التاسع، المعروف باسم أشهر هو القديس لويس، الملك الفرنسي الذي قاد الحملة الصليبية السابعة (١٢٤٨-١٢٥٤). وقد حدثت هذه التعاملات، التي دوّنها جوينفيل، سكرتير الملك وكاتب سيرته، وأشرنا إليها سابقاً، بعد دخول القديس لويس عكا في صفر ٦٤٨/أيار ١٢٥٠ بفترة قصيرة[٢٢٥]. ومن المرجح جداً أن النزاريين السوريين كانوا لا يزالون في تلك الفترة، تحت قيادة تاج الدين أبي الفتوح الذي يرد اسمه في نقش في مصياف يعود إلى ذي القعدة سنة ٦٤٦/شباط ١٢٤٩. وفي جميع الأحوال، فقد وفدت رسل النزاريين على الملك الفرنسي مطالبة إما بدفع إتاوة إلى زعيمهم، أو بإعفاء النزاريين على الأقل من الإتاوة التي كانوا هم أنفسهم يدفعونها إلى فرسان المعبد والاسبتارية. لكن المفاوضات بين شيخ الجبل والقديس لويس لم تؤدّ إلى أية نتائج بسبب تدخل ريجنالد أُف فيشير ووليام أُف شاتونوف، زعيمي فرسان المعبد والاسبتارية. ولم يدفع القديس لويس، الذي كان مهتماً أكثر هو نفسه بإقامة علاقة ودية مع المغول، أية إتاوة للنزاريين الذين استمروا في دفع إتاوتهم إلى الاسبتارية وفرسان المعبد. غير أن الملك الفرنسي والزعيم النزاري السوري تبادلا الهدايا. وفي أثناء تلك السفارات قابل الأخ ايفز لو بريتون، الذي يتكلم العربية، شيخ الجبل وبحث عقائد دينية معه في قلعة مصياف أو في قلعة نزارية أخرى في جبل البهراء.

ونعود الآن إلى السنوات الختامية للدولة النزارية في فارس. كان هولاكو كما أشرنا سابقاً، قد تأنى كثيراً في إقامة استعدادات مفصّلة لقيادة الحملة المغولية الرئيسية عبر آسيا الوسطى إلى فارس، حيث لم يصل إليها قبل بداية عام ٦٥٤/ ١٢٥٦. لكن سبق له أن بعث في جمادى الآخرة سنة ٦٥٠/آب ١٢٥٢، بجيش متقدم قوامه ١٢,٠٠٠ رجل بإمرة القائد النصراني النسطوري الشهير، كيتبغا، من منغوليا للانضمام إلى الحاميات المغولية في فارس ومهاجمة أكبر عدد من الحصون النزارية[٢٢٦]. وقد عبر كيتبغا نهر جيحون في محرم من عام ٦٥١/ آذار ١٢٥٣، وسرعان ما هاجم بعد ذلك عدداً من الحصون النزارية في قوهستان، واستولى على العديد من الأمكنة هناك. وفي ربيع الأول ٦٥١/آيار ١٢٥٣ ظهر على رأس قوة قوامها ٥٠٠٠ رجل عند مشارف حصن كردكوه، حيث شيّد الأسوار وأقام التحصينات الأخرى حول ذلك الحصن. بعد ذلك، تقدم كيتبغا، بعد أن خلّف أحد قواده المدعو بوري لمتابعة أعمال حصار كردكوه، لمهاجمة قلاع مهرين، قرب كردكوه، وقلعة أخرى قريبة تدعى شاه دز في قصران، كانت بأيدي الإسماعيليين، ثم بعث في جمادى الآخرة ٦٥١/آب ١٢٥٣، بفرق عسكرية للإغارة على رودبار وطارُم، وهي الغارات التي لم تحقق سوى القليل من النجاح. وفي شوال ٦٥١/ كانون الأول ١٢٥٣، قامت حامية كردكوه المحاصرة بغارة ليلية جريئة على المغول وقتلت مئة منهم، من بينهم قائدهم بوري نفسه. غير أن ذلك لم يؤدّ إلى رفع الحصار عن كردكوه، وعندما فتكت الكوليرا بالحامية النزارية هناك، وأوشك الحصن على السقوط، بعثت ألموت بالتعزيزات في صيف ٦٥٢/ ١٢٥٤، وأنقذت الموقف. وواصلت حامية كردكوه المعززة مقاومة المغول لفترة طويلة. في غضون ذلك، كان كيتبغا قد عاد إلى قوهستان، حيث قام المغول بعمليات نهب وذبح، ثم استولوا أخيراً، ولو لفترة مؤقتة، على قلعتي تون وتورشيز في جمادى الأولى ٦٥١/ تموز ١٢٥٣. كما استولوا بعد ذلك بشهور قليلة على مهرين وبعض القلاع الأخرى في منطقة قوميس.

في تلك الفترة، صار المغول يمارسون ضغطاً مستمراً على النزاريين الفرس،

الذين أصبحت حالتهم مهددة أكثر بالوصول الوشيك لهولاكو نفسه. ويبدو أن هذه الضغوط الخارجية قد زادت من تفاقم التوتر الداخلي داخل القيادة النزارية، ولا سيما بين علاء الدين محمد الثالث وكبار مستشاريه، الذين من الواضح أنهم كانوا يرغبون في التسليم للمغول. وفي جميع الأحوال، فإن محمداً الثالث الذي قيل إنه أُصيب بمرض المِيْلَنْخُوليا (أو السوداء)، عمل على عزل نفسه تدريجاً عن القادة النزاريين بينما دأب في ممانعته للمغول ورفضه التسليم لهم. ومن الواضح أن العلاقات بين محمد الثالث وولده الأكبر ركن الدين خورشاه، الذي كان قد تلقى النص من الإمام في طفولته، كانت، في الوقت نفسه، في حالة تدهور. وفي مثل تلك الظروف، بدأت مجموعة من قادة النزاريين، طبقاً لمؤرخينا الفرس، بوضع خطة ضد محمد الثالث تهدف إلى إحلال وليّ عهده المنصوص عليه محله. وكان على خورشاه، طبقاً لذلك، تولّي زمام أمور الدولة والدخول في مفاوضات مع المغول مباشرة. غير أن مرض خورشاه المفاجئ الذي جعله طريح الفراش أجّل وضع تلك الخطة موضع التنفيذ. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في آخر يوم من شوال ٦٥٣/ ١٢٥٥، وُجد علاء الدين محمد الثالث، الذي كان مولعاً بهواية الرعي، مقتولاً في كوخ مجاور لحظيرة أغنامه في شيركوه قرب ألموت. واكتُشف بعد إعدام عدد من المشبوهين، أن القتل قد نفّذه حسن مازندراني، أحد المحظيين عند محمد الثالث والمصاحب الدائم له، والذي كان الإمام قد أصابه بجرح وهو يدافع عن نفسه. وكشفت زوجة مازندراني، وهي سرية سابقة لمحمد شاه، السر لخورشاه الذي أمر بقتل حسن وعدد من أولاده.

ركن الدين خورشاه

وجاء بعد علاء الدين محمد الثالث، الذي حكم لمدة ثلاث وأربعين سنة، ولده الشاب ركن الدين خورشاه، المولود حوالى سنة ٦٢٧/ ١٢٣٠[٢٢٧]. وحاول الإمام النزاري الجديد وسيد ألموت تقوية مركزه مع جيرانه ومع الحكام المسلمين الآخرين قبل الدخول في أية مفاوضات مع المغول. وقد أكمل النزاريون في البداية حملة لهم في غرب الديلم واستولوا على قلعة كانوا يحاصرونها في

خلخال. ثم بعث خورشاه بالرسل إلى جيلان والمناطق المجاورة يُخبر حكامها بوفاة أبيه وتوليه هو زمام الأمور محاولاً في الوقت نفسه إقامة علاقات أفضل معهم، كما بعث بعد توليته بفترة قصيرة، برسول إلى يسعور نويان، القائد المغولي المتمركز في همدان، بهدف إعلام المغول بالسياسة الجديدة للقيادة النزارية، ويعرض عليه التسليم لهم. وكان رد يسعور يتضمّن وجوب حضور الحاكم النزاري شخصياً أمام هولاكو الذي أصبح وصوله في تلك الفترة وشيكاً. وهكذا انجرف الشاب خورشاه إلى سلسلة من المفاوضات المعقدة، والعقيمة بالنتيجة، مع المغول.

في غضون ذلك، كان هولاكو قد بدأ، على مهله، زحفه غرباً على رأس القوة المغولية الرئيسية منطلقاً من معسكره في منغوليا في شعبان من سنة ٦٥١/ تشرين الأول ١٢٥٣، ووصل أبواب سمرقند بعد ذلك بعامين، أي في شعبان من سنة ٦٥٣ أيلول ١٢٥٥. وأقدم هولاكو، بعد ذلك بشهرين، على إرسال الرسل من معسكره في كش إلى معظم الحكام الفرس يخبرهم بعزمه على اجتثاث النزاريين طالباً منهم تقديم المساعدة أو تحمّل النتائج. وفي ذي الحجة من عام ٦٥٣/ كانون الثاني ١٢٥٦، عبر هولاكو نهر جيحون وأمضى بقية أشهر الشتاء في مراعي منطقة شفورقان إلى الغرب من بلخ، وهي المنطقة الموجودة في شمال أفغانستان اليوم. ثم دخل فارس عبر خراسان في ربيع الأول من سنة ٦٥٤/ نيسان ١٢٥٦، واختار مدينة تون، التي لم يتمكن حرسه المتقدم بقيادة كيتبغا من إخضاعها تماماً، اختارها لتكون هدفه الأول. لكن أحداثاً غامضة وقعت أثناء مروره بمقاطعتي زاوا وخواف على الحدود الشمالية الشرقية لقوهستان منعت هولاكو من الإشراف شخصياً على الهجوم المغولي على تون. وأُوكلت المهمة إلى كيتبغا وكوك - إيلجي اللذين تمكنا من الاستيلاء على تون بعد حصار دام أسبوعاً، وذلك في منتصف ربيع الثاني من عام ٦٥٤/ أيار ١٢٥٦. ونفذ المغول مذبحة لجميع السكان ولم يستثنوا من ذلك سوى النساء الصغيرات، طبقاً للجويني، أو الحرفيين، طبقاً لرشيد الدين[٢٢٨]. ثم انضمّ القائدان المغوليان المنتصران إلى هولاكو، وتقدّم الجميع باتجاه طوس. ومن المحتمل أنه في طوس

كان استقبال هولاكو، بعد ذلك بفترة قصيرة، لناصر الدين، آخر محتشم نزاري لقوهستان وصديق نصير الدين الطوسي وراعيه. وكان هولاكو قد بعث، من قبل، بالملك شمس الدين (٦٤٢-٦٨٤/ ١٢٤٥-١٢٨٥) مؤسس سلالة كارت الحاكمة في هرات، بمهمة إلى المحتشم المذكور الذي كان يُقيم في قلعة سَرتَخْت. ونجح شمس الدين في إقناع ناصر الدين بالمثول أمام هولاكو الذين سأل الزعيم النزاري لماذا لم ينزل مع الحامية العسكرية من القلعة. فأجاب بأن أتباعه لا يطيعون أمراً إلا لحاكمهم خورشاه. عندئذ أعطى هولاكو مرسوماً (يارلِغ) وعهداً بالتولية (بيزا) للشيخ ناصر الدين يمنحه الأمان لنفسه ويعيّنه حاكماً على بلدة تون المخربة. غير أن ناصر الدين ما لبث أن توفي عقب ذلك بفترة قصيرة، في صفر ٦٥٥هـ.

في غضون ذلك، كان خورشاه قد بعث في جمادى الأولى سنة ٦٥٤/ أيار ١٢٥٦، بعد مفاوضات إضافية أجراها مبعوثوه إلى المغول، بعث بأخيه شاهنشاه مع حاشية من كبار الشخصيات، لإعلام المغول بقبوله التسليم لهم وقد وصل الوفد إلى القائد يسعور الذي كان قرب قزوين، فكلف ولده بمرافقة البعثة النزارية إلى هولاكو. وفي العاشر من جمادى الأولى/ الخامس من حزيران، اشتبك يسعور في معركة مفاجئة مع النزاريين قرب ألموت. لكنه انسحب بعد ذلك بفترة قصيرة، وغادر رودبار بتوجيه من هولاكو الذي كان قد استقبل البعثة النزارية في قوشان (أو خابوشان). وفي نهاية جمادى الآخرة/ تموز من السنة نفسها، وصل سفراء هولاكو (إيلشز) إلى ألموت وسلموا خورشاه مرسوماً (يارلغ) مليئاً بالتشجيع لمواقفه. وذكر المرسوم أنه بما أن خورشاه كان قد بعث بشقيقه الأصغر للتعبير عن موافقته بالتسليم، فإن الملك قد غفر له ما اقترف والده، وطلب منه تدمير قلاعه والنزول للتسليم كي لا تقوم الجيوش المغولية بتدمير أراضيه ونهبها. وقد قام الحاكم النزاري بتدمير بعض القلاع، لكنه، في ما يتعلق بألموت وميمون ولامسار، اكتفى ببساطة بإزالة بعض أسوار الأبراج وأبراج القتال. وعاد بعض سفراء المغول بصحبة مبعوث خورشاه، صدر الدين، لتقديم تقرير عن الحالة إلى هولاكو. وتخلّف بقية السفراء في رودبار للإشراف على هدم القلاع النزارية. وقد

طلب خورشاه في تلك الفترة إعطاءه مهلة سنة قبل المثول أمام هولاكو. ومع بداية شهر شعبان/ أيلول، وردت بعثة مغولية أخرى تحمل رسالة جديدة تطلب من الحاكم النزاري المثول لمقابلة هولاكو فوراً، وتعيين مغولي يدعى توكل بهادور ليعمل بسقاقاً أو حاكماً حامياً في رودبار في غيابه. وقد رد خورشاه، الذي من البديهي أنه كان يعمل لكسب الوقت، بإرسال سفارة مميزة برئاسة وزيره، شمس الدين جيلكي، وابن عم أبيه، سيف الدين سلطان ملك بن كيا بو منصور بن محمد الثاني، اللذين رافقا السفراء المغول ووصلا معسكر هولاكو في ١٧ شعبان/ ٩ أيلول(٢٢٩). ومرة أخرى طلب خورشاه إعطاء مهلة سنة واستثناء قلعتي ألموت ولامسار من أمر الهدم. كما أوعز إلى نائبيه في كردكوه وقوهستان للمثول بنفسيهما أمام هولاكو وإعلان خضوعهما، وقد أجابا إلى ذلك بعد فترة قصيرة.

كان صبر هولاكو قد نفذ، بحلول ذلك الوقت جرّاء خطط خورشاه ومناوراته لتأخير استسلامه للمغول. فانطلق في منتصف شعبان سنة ٦٥٤/ أيلول ١٢٥٦، من معسكره قرب بسطام لشن هجومه على القلاع النزارية في رودبار، وكانت جميع الحاميات المغولية في عراق العجم قد تلقت التوجيهات بالاستعداد للمعركة. وتقدمت القوة المغولية الرئيسية، في الوقت نفسه، باتجاه رودبار من جهات متعددة. وكان الجناح الأيمن لقوات هولاكو بقيادة بُغا - تيمور وكوك - إيلجي، قد تقدم عن طريق مازندران، فيما تقدم الجناح الأيسر بإمرة الأمير الشغتاي تغودر وكيتبغا عبر منطقة خوار وسمنان. وسلك هولاكو نفسه، ومعه الجيش الرئيسي، طريقاً موازية تمر عبر فيروز كوه ودماوند والري. وكان أميران شغتانيان آخران هما بلغاي وتوتر قد انطلقا، في غضون ذلك، من عراق العجم باتجاه ألموت. وتوقف هولاكو في دماوند لبعض الوقت، حيث بعث من هناك برسالة أخرى بعد إلى خورشاه تضمّنت أنّ على الزعيم النزاري الحضور إلى دماوند حالاً، أما إذا كان سيتأخر حتى فترة خمسة أيام لاتخاذ الاستعدادات فقد كان عليه إرسال ولده مقدماً. وبالفعل فقد أرسل خورشاه ولده، أو شقيقاً له شاباً، وذلك في ١٧ رمضان/ ٨ تشرين الأول. لكن هولاكو رد الولد بحجة صغر سنه، واقترح إرسال شقيق آخر في حالة عدم تمكن خورشاه من الحضور حتى

وقت متأخر أكثر، من أجل الإفراج عن شاهنشاه. كان هولاكو في منطقة الري عموماً، في تلك الفترة، حيث كان يتبادل الرسائل المتواصلة مع خورشاه. وفي ٥ شوال/٢٦ تشرين الأول، بعث خورشاه بشقيقه شيرانشاه وبصحبته ٣٠٠ رجل وصلوا جميعاً إلى معسكر هولاكو بعد ذلك بيومين. وكان الوزير شمس الدين جيلكي قد عاد في الوقت نفسه من كردكوه ومَثَلَ مع حاكمها القاضي تاج الدين مراد نشاه أمام هولاكو، فيما بقيت كردكوه نفسها صامدة وأُعيد شاهنشاه إلى رودبار ومعه رسالة تقول إنه إذا ما دمّر خورشاه قلعة ميمون دز ومَثَلَ شخصياً أمام الملك فإنه سيستقبل بكل مظاهر الشرف، وإلا فإن الله وحده يعلم ماذا سيحلُّ به. وأقدم هولاكو، حوالى ذلك الوقت، على قتل العديد من النزاريين سراً قرب قزوين كانوا قد أرسلو إليه في مناسبات مختلفة.

كانت الجيوش المغولية، بحلول ذلك الوقت، تتدفق على رودبار من جميع الجهات. وبما أنه صمّم أخيراً على الاستيلاء على ميمون دز، حيث كان يقيم خورشاه كما قيل، فقد أمر هولاكو بتقويض معسكره في بيشكلدره والرحيل في العاشر من شوال/٣١ تشرين الأول، وتقدم باتجاه رودبار عبر الطالقان. وفي ١٨ شوال/٨ تشرين الثاني، خيّم هولاكو على قمة تلة مواجهة لميمون دز، ووجّه نداءً أخيراً إلى خورشاه لإنهاء الوضع والتسليم. لكن قيل له إن الحاكم النزاري كان غائباً عن القلعة، ولا يمكن اتخاذ أي قرار دون موافقته. وبما أنه تأثّر كثيراً بدفاعات ميمون دز ومناعة أسوارها، فقد استشار هولاكو قواد جيشه في ما إذا كان عليه محاصرة القلعة أو التراجع والانتظار حتى حلول فصل الربيع. وقد فضّل معظم مستشاريه الانسحاب، في ضوء حلول فصل الشتاء وما ينتج عنه من استحالة توفير المؤن للقوات والعلف للحيوانات. غير أن قلة من المستشارين، ومنهم كيتبغا، أصرّت على إلقاء الحصار على القلعة فوراً، وقد أيّد هولاكو وجهة نظرهم. وبدأت الجيوش المغولية تعد العدة للحصار. وقطع المغول الأشجار التي كان النزاريون قد زرعوها سابقاً، لتوفير الأعمدة لمناجيقهم. وعندما نشبت المعركة، حقق النزاريون بعض الانتصارات في البداية، حيث صبّوا حجارة مناجيقهم على القوات المغولية المحيطة بالقلعة. لكن المغول وضعوا في اليوم

الثاني للقتال قيد الاستخدام آلة منجنيق صينية تدعى بالجرخ أو العرّادة ذات مدىً يصل إلى ٢٥٠٠ خطوة. عندئذٍ توقفت حامية ميمون دز عن القتال وطلبت هدنة، وأُجيب طلبها. وطلب خورشاه، الذي كان في القلعة، في اليوم التالي، إصدار مرسوم يضمن له سلامته. وصاغ المرسوم عطا ملك الجويني، الذي كان يعمل كاتباً لهولاكو، ورافق سيده إلى قلاع النزاريين. ومن الواضح أن بعض الفدائيين المتحمّسين قد أقنعوا خورشاه بعدم مغادرة القلعة إذ كانوا، خلافاً للعلماء الأجانب الحاضرين في بلاطه، معارضين بقوة للتسليم للمغول. وتواصل، في غضون ذلك، تبادل المزيد من الرسائل بين الطرفين. وواضح أن هدف خورشاه من ذلك كله استثمار الوقت بأمل أن تقوم ثلوج الشتاء إلى نجدته وتُبطل مفعول الحصار المغولي، لكن الطقس بقي معتدلاً على غير عادته في ذلك الخريف من عام ٦٥٤/١٢٥٦. وفي ٢٥ شوال/١٥ تشرين الثاني، استأنف المغول قصفهم لميمون دز على نطاق أعظم. فقرر خورشاه الاستسلام أخيراً، ولقي تشجيعاً كبيراً باتجاه هذه الخطوة من نصير الدين الطوسي وعدد قليل آخر من العلماء الأجانب المقيمين في ميمون دز في تلك الفترة.

وقد بعث خورشاه بابنه وشقيق آخر له يدعى إيرانشاه في بداية الأمر مع وفد من كبار الشخصيات. ثم نزل هو نفسه في يوم الأحد ٢٩ شوال ٦٥٤/١٩ تشرين الثاني ١٢٥٦[٢٣٠]، وكانت تحيط به مجموعة من الشخصيات منها نصير الدين الطوسي والخواجة أصيل الدين الزوزني والوزير مؤيد الدين. لقد دام حكم ركن الدين خورشاه مدة عام واحد بالضبط بصفته السيد الأخير لألموت، وكان نزوله إيذاناً بنهاية الدولة النزارية الفارسية التي كانت قد تأسست مع استيلاء حسن الصباح على ألموت، قبل ذلك بحوالى ١٦٦ عاماً. وفي اليوم التالي لنزوله، أخرج خورشاه جميع أفراد عائلته وتابعيه من القلعة، وقدّم كنوز ميمون دز الضئيلة تعبيراً عن حسن النية للمغول. وعندما صعد المغول إلى القلعة للمباشرة بأعمال هدم أبنيتها وقواعدها، جوبهوا بمجموعة من الفدائيين المخلصين جداً الذين أظهروا مقاومة يائسة لم تتحطم إلا بعد ثلاثة أيام من القتال الشرس.

استقبل هولاكو خورشاه استقبالاً حسناً، مع أنه أبقاه تحت المراقبة الشديدة

لأحد قواده المغول وبعث الحاكم النزاري بممثلين عنه بناءً على طلب هولاكو وبصحبتهم سفراء من المغول إلى جميع القلاع النزارية في رودبار، ومعهم أوامر بهدمها. وهكذا، هُدم حوالى أربعين قلعة، بعد إخلائها من حامياتها. ولم يرفض الاستسلام في رودبار سوى قائدي حاميتي ألموت ولامسار، ربما لأنهما كانا يعتقدان أن إمامهما كان يتصرف في ظل الضغط والإكراه، وأنه كان يتبع شكلاً جديداً من أشكال التقية. وتقدم هولاكو بنفسه إلى مشارف ألموت حيث حاول خورشاه عبثاً إقناع مقدم الدين، قائد القلعة، بالانصياع للأمر وتسليم القلعة، عندئذ انطلق هولاكو باتجاه لامسار بعد أن خلّف وراءه القائد المغولي بلغاي مع قوة كبيرة لمتابعة حصار ألموت. وبعد أيام قليلة قررت حامية ألموت الاستسلام وتدخل خورشاه الذي كان يرافق هولاكو إلى لامسار باسم الحامية للتوسط لدى الفاتح المغولي وقد مُنح نزلاء ألموت ثلاثة أيام لإزالة أمتعتهم، في الوقت الذي صعدت فيه مجموعة من المغول لإزالة المناجيق والأبواب. وحصل خورشاه على موافقة لزيارة القلعة قبل المباشرة بهدمها. وفي اليوم الرابع حوالى نهاية ذي القعدة ٦٥٤/ كانون الأول ١٢٥٦، صعد المغول إلى القلعة ونهبوا كل ما وجدوه هناك. وبدأوا بعملية هدم ألموت الشاقة وأشعلوا النار في أبنيتها ومكاتبها. في غضون ذلك، كان قد سُمح للجويني الذي كان يرافق هولاكو إلى مشارف لامسار بمعاينة مكتبة ألموت واستنقاذ كل ما رأى أنه كان ضرورياً. فقد أخذ معه كتب القرآن وعدداً من الكتب المختارة، ومنها بعض الأعمال الإسماعيلية بالإضافة إلى بعض الأدوات الفلكية قبل إيداع المكتبة ومجموعات مخطوطاتها الشهيرة لألسنة اللهب. وقد ترك لنا الجويني وصفاً قيماً لقلعة ألموت التي عاينها من خلال تفقده للمكتبة[٢٣١]. وكان الجويني قد تأثّر كثيراً بمستودعات التموين والطعام وكذلك بنظام توفير المياه والتحصينات وقد وصف أيضاً الصعوبات التي واجهت جماعة كبيرة من المغول كُلفت بمهمة تهديم ألموت.

وكان هولاكو، في غضون ذلك، قد فشل في الاستيلاء على لامسار أو في استمالة قائدها للتسليم، على الرغم من تدخل خورشاه. فغادر المكان تاركاً وراءه جيشاً من المغول والفرس بقيادة طيربغا لمحاصرة القلعة. وقد صمدت لامسار

عاماً كاملاً قبل أن تجتاحها الكوليرا وتقتل جلّ حاميتها. واضطرت القلة القليلة التي نجت من الجائحة إلى الاستسلام في وقت ما من أواخر عام ٦٥٥هـ[٢٣٢].

وغادر هولاكو رودبار باتجاه مقر معسكره الرئيسي قرب همدان في ذي الحجة ٦٥٤/ كانون الثاني ١٢٥٧. وبما أن خورشاه كان لا يزال مفيداً للمغول فقد استمر في صحبته للإيلخان فيما أُرسلت عائلته وخدمه وأمتعته إلى قزوين. ومن معسكر هولاكو، بعث خورشاه بمبعوثيه بصحبة سفراء مغول إلى القلاع النزارية في سورية طالباً إليهم رعاية القلاع وحراستها، باعتبارهم رعايا الملك المغولي، حتى يحين وصول هولاكو نفسه إليهم. وبفضل تعاون خورشاه أصبح بإمكان المغول ضمان استسلام متسارع للقلاع النزارية في طارُم ورودبار وقوميس وقوهستان، وفي أماكن أخرى في فارس وهدمها، ما خلا قلعتي لامسار وكردكوه. وقد وُضع قادة هذه القلاع المتهاوية مع جلّ حامياتها تحت الإشراف الدقيق لمختلف الوحدات المغولية وقادتها.

وقد واصل المغول معاملتهم لخورشاه باحترام ما دام ذا فائدة لهم. لكن استسلام جلّ القلاع النزارية لهم في نهاية الأمر، جعل وجوده محرجاً بالنسبة لهولاكو. ولذلك، ما إن طلب خورشاه السماح له بزيارة بلاط مانغو، حتى استجاب هولاكو لطلبه على وجه السرعة. وفي الأول من ربيع الأول من عام ٦٥٥/ التاسع من آذار ١٢٥٧، انطلق خورشاه في رحلته المصيرية إلى منغوليا وبصحبته تسعة من رفاقه وجماعة من الحرس المغولي بقيادة بوجراي. وعندما وصلت المجموعة في طريقها إلى مشارف كردكوه، حاول خورشاه عبثاً مرة أخرى إخراج حامية القلعة منها، على الرغم من أنه ربما يكون أخبرهم سراً بألا يستسلموا. ومن الواضح أن خورشاه لم تتعامل معه باحترام الجماعةُ المغولية التي رافقته، بل ولم يصلوا إلى بخارى إلا وكان عليه أن يشتبك بالأيدي مع حرّاسه المغول. وعندما وصل إلى قراقورم في نهاية الأمر، رفض مانغو مقابلته، بل وجّه إليه اللوم لأنه لم يتمكن من تجريد كردكوه ولامسار من حاميتهما وهدمهما. في رحلة العودة، وفي مكان ما يساير أطراف سلسلة جبال خانقاي في شمال غرب منغوليا، أُخرج سيد ألموت الثامن والأخير ورفاقه بعيداً عن الدرب ووضعوا إلى

حد السيف جميعاً على أيدي مرافقيهم المغول. في غضون ذلك، وبعد مغادرة خورشاه إلى منغولية، وقعت مذبحة عامة للنزاريين الفرس الذين كانوا تحت رعاية المغول. ووضع قرقاي بيتخشي عائلة خورشاه وتابعيه المحتجزين في قزوين إلى حد السيف أيضاً، بينما دعا القائد المغولي في خراسان، أوتيغو - تشاينا، نزاريي قوهستان إلى تجمع وذبح بعضاً من اثني عشر ألفاً منهم، مضيفاً الشيء الكثير إلى مأساة نهاية الدولة النزارية في فارس. وطبقاً للجويني، فإن المذابح قد نُفِذَت وفقاً لمرسوم صدر عن مانغو لهذا الغرض ويقضي بألا يبقى أحد من النزاريين على قيد الحياة، وهو مرسوم يعكس نية سابقة لجنكيز خان نفسه(٢٣٣).

ويبدو أنه إذا ما أخذنا الروح التي سادت في الأزمنة المبكرة، عندما كان النزاريون يقاتلون السلاجقة بحماسة تحت إمرة حسن الصباح وخلفائه المباشرين، فمن الجائز أن تكون بعض القلاع النزارية كما بيّن مارشال هدجسون، قد تمكنت من مقاومة الهجمات المغولية لفترة كانت كافية على الأقل لإقناع هولاكو بالتوصل إلى نوع من الترتيبات معهم(٢٣٤). ويؤكد الجويني بوضوح، وهو الذي رافق المغول إلى ألموت وميمون دز ولامسار، مناعة القلاع النزارية وكفايتها الذاتية، ولا سيما ألموت، الأمر الذي كان من الممكن أن يجعلها تصمد في وجه الحصار المغولي إلى ما لا نهاية. كما أنه يستذكر كيف أن ألموت قد صمدت سابقاً في وجه الجيوش السلجوقية لفترة تنوف على العقد من الزمان(٢٣٥). ويتحدث رشيد الدين أيضاً عن حُسن طالع الامبراطور مانغو وهولاكو عندما تمكنا من هزيمة النزاريين والاستيلاء على قلاعهم بمثل تلك السرعة(٢٣٦). وبالفعل، وكما توضّح مما حدث مع قلعة كردكوه، فقد كان بإمكان القلاع النزارية الرئيسية على الأقل الصمود لفترات أطول اعتماداً على مصادرها الخاصة. فقد واصلت كردكوه مقاومتها لمحاصريها من المغول، باعتبارها الثغر النزاري الوحيد الباقي على قيد الحياة، لمدة ثلاث عشرة سنة بعد سقوط ألموت. واستسلمت حامية كردكوه في النهاية نتيجة الحاجة إلى الثياب. وكان استسلامها في ٢٩ ربيع الثاني ٦٦٩/ ١٥ كانون الأول ١٢٧٠ إبان عهد الإيلخان أباقا، أي بعد سبع عشرة سنة من أول انتهاك للمكان على أيدي الحرس

المتقدم لهولاكو[٢٣٧]. وأقدم المغول، الذين شيّدوا أبنية دائمة وأماكن سكن لهم حول كردكوه، على قتل الناجين من الحامية أثناء نزولهم من القلعة. لكن من الواضح أن المغول لم يهدموا قلعة كردكوه، التي واصلوا استخدامهم لها في ظل الإيلخانيين الذين أعقبوا أباقا[٢٣٨]. والظاهر أن القيادة النزارية المركزية قد تأثرت بشدة بالقرار الذي اتخذته بالاستسلام، بآراء نصير الدين الطوسي وعلماء أغراب آخرين كانوا يقيمون بين النزاريين - علماء كانوا راغبين في تذوق سخاء المغول الأعظم في تلك الفترة بعد أن استمتعوا بكرم ضيافة النزاريين، وهو ما تحقق لهم عندما سلخوا أنفسهم عن آخر سيد لألموت ودخلوا في خدمة السلالة الإيلخانية التي أسّسها هولاكو في فارس (٦٥٤-٦٦٣/ ١٢٥٦-١٢٦٥).

لا بد أن انهيار الدولة النزارية في فارس قد هزّ النزاريين السوريين وفَتَّ في ساعدهم، وهم الذين لم يعد بإمكانهم الاتكال على دعم ألموت وقيادتها المركزية ولا على الهداية الشخصية والمباشرة للإمام النزاري. في ظل تلك الظروف، راح النزاريون السوريون يختارون قادتهم محلياً، فكان هناك شخصان في بعض الأحيان يشغلان مجتمعين منصب داعي دعاتهم. وبدأت الجماعة النزارية السورية، التي حُرِمت من أي شكل من أشكال القيادة المركزية القوية، والتي تهددتها خطط مختلف القوى - ولا سيما المغول والسلالة المملوكية في مصر - لغزو سورية، بدأت تشهد انشقاقات داخلية خطيرة غالباً ما ظهرت في شكل تنافس بين كبار الدعاة وفي التصرف الاستقلالي لحكام القلاع المتعددة. إن جميع هذه العوامل مهّدت الأرض أمام خضوع النزاريين السوريين في نهاية الأمر للملك الظاهر ركن الدين بيبرس الأول (٦٥٨-٦٧٦/ ١٢٦٠-١٢٧٧)، سلطان مماليك البحرية في مصر، الذي سرعان ما مدّ سيطرته وبسطها على سوريا وإيالاتها المستقلة[٢٣٩].

في غضون ذلك، كان هولاكو قد تقدم، بعد أن انتهى من أمر النزاريين الفرس، باتجاه هدفه الرئيسي الثاني وهو القضاء على الخلافة العباسية. وبحلول صفر من عام ٦٥٦/ شباط ١٢٥٨، كان المغول قد استولوا على بغداد، العاصمة القديمة للعباسيين، وعاثوا فيها فساداً لمدة أسبوع كامل. وكان الخليفة المستعصم

الذي عمل جاهداً دون جدوى لمنع الكارثة المغولية قد قُتل بأمرٍ من هولاكو.
وكانت حملة الفاتح المغولي الثالثة موجهة ضد الدول الأيوبية في سورية. ففي سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠، استولى المغول على حلب، واستسلمت حماه ودمشق لهولاكو بعد ذلك بفترة قصيرة. وفي ربيع الأول ٦٥٨/آذار ١٢٦٠، دخل كيتبغا، الذي تولى قيادة العمليات المتقدمة للمغول في سورية، دمشق منتصراً وبصحبته حليفا المغول آنئذٍ، هيتعوم، ملك أرمينية الصغرى، وصهر الأخير بوهيموند السادس أُوف أنطاكية. وفي تلك السنة أيضاً استسلم للمغول حكام أربع قلاع نزارية، من بينها مصياف[٢٤٠]. غير أن نجاح المغول في سورية كان قصير الأجل. ففي صيف تلك السنة، أي ٦٥٨/ ١٢٦٠، عاد هولاكو إلى فارس بعد أن ورده نبأ وفاة الامبراطور مانغو، وهي الوفاة التي حدثت في السنة السابقة في الواقع، تاركاً كيتبغا في قيادة القوات المغولية الباقية في سورية. وفي ٢٥ رمضان ٦٥٨/ ٣ أيلول١٢٦٠، تعرّض المغول لهزيمة خطيرة في عين جالوت بفلسطين على أيدي الجيوش المملوكية المصرية بقيادة السلطان المظفر قطز (٦٥٧-٦٥٨/ ١٢٥٩-١٢٦٠). وأُلقي القبض على كيتبغا وقتل. وتمكن بيبرس الذي خلف قطز في سلطنة المماليك، من إحباط جميع محاولات المغول اللاحقة لإقامة مركز لأنفسهم في المنطقة.

وسرعان ما طُرد المغول من كامل سورية، وظهر بيبرس كقوة مسيطرة هناك. ومن الواضح أن النزاريين السوريين تعاونوا مع المماليك والحكام المسلمين الآخرين في دفع المغول عن سورية، واستعادوا بعد معركة عين جالوت القلاع الأربع التي فقدوها في وقت أسبق. وكانت القيادة النزارية السورية في تلك الفترة في يد رضي الدين أبي المعالي الذي عاقب الحكام النزاريين المستسلمين للمغول. وكان رضي الدين، طبقاً لابن ميسّر، قد أصبح داعي دعاة سورية سنة ٦٥٦/ ١٢٥٨، حيث عمل، قبل تسلمه منصبه بوقت قصير، مبعوثاً نزارياً إلى مصر المملوكية[٢٤١].

حاول النزاريون السوريون في ذلك الوقت إقامة علاقات صداقة مع بيبرس عن طريق إرسال السفارات والهدايا إليه. وقد استجاب بيبرس الذي كان مشغولاً

حينئذ بالمغول والفرنجة، بمنح بعض الامتيازات للجماعة. ومع ذلك فقد أخذ بيبرس يستغلّ، منذ وقت مبكر، نقاط ضعف الجماعة النزارية وانشقاقاتها الداخلية، وأخذ يتبنّى بانتظام إجراءات أدّت في النهاية إلى فقدان الجماعة النزارية السورية لاستقلالها السياسي. ويروي ابن عبد الظاهر (ت. ٦٩٢/ ١٢٩٣)، كاتب سيرة بيبرس، أن المذكور كان قد منح الملك المنصور (٦٤٢-٦٨٣/ ١٢٤٤-١٢٨٥)، أمير حماه الأيوبي، حق الإشراف على أراضٍ نزارية منذ وقت مبكر يعود إلى سنة ٦٥٩/ ١٢٦١[٢٤٢]. وكان النزاريون، في الوقت ذاته، قد بعثوا بسفارة إلى بيبرس ونجحوا في الحصول على امتيازات كانوا يتمتعون بها في ظل الأيوبين. وفي محاولة منه لشق صف النزاريين، أقدم بيبرس في تلك الفترة على تعيين المبعوث النزاري جمال الدين حسن بن ثابت، في رئاسة الجماعة النزارية، وهو المنصب الذي كان رضي الدين لا يزال يشغله، ربما بنحو مشترك مع نجم الدين إسماعيل بن الشعراني[٢٤٣]. لكن الجماعة رفضت الاعتراف بجمال الدين وقتلته. وحوالى ذلك الوقت توفي رضي الدين وخلفه في رئاسة الدعوة نجم الدين الطاعن في السن سنة ٦٦٠/ ١٢٦٠. ولقي نجم الدين في ما بعد مساعدة من ولده شمس الدين وصهره صارم الدين مبارك بن رضي الدين. وكانت الجماعة النزارية السورية لا تزال تحتفظ في تلك الآونة بملكية دائمة لثمانية من الحصون هي مصياف والقدموس والكهف والخوابي والرصافة والمنيقة (المينقة) والعليقة والقليعة. أما قلعة الخريبة فيبدو أنهم فقدوها في وقت سابق[٢٤٤].

وفي الوقت الذي استمر فيه بيبرس في توطيد مركزه في سورية، وجد النزاريون أن من الحكمة تجديد عروضهم للصداقة معه من آن لآخر. وعندما كان بيبرس مشغولاً بحملاته ضد الفرنجة سنة ٦٦١/ ١٢٦٣، وردت إليه سفارة نزارية ترأسها اثنان من أبناء زعماء النزاريين محمّلة بالهدايا إلى السلطان المملوكي[٢٤٥]. وقد لقي مبعوثا دار الدعوة، اللذان ربما كانا شمس الدين وصارم الدين، معاملة حسنة في بلاط السلطان. غير أن بيبرس شعر سنة ٦٦٤/ ١٢٦٥ بأنه قوي كفاية ليأمر بجمع الضرائب والرسوم عن الهدايا التي كانت ترد إلى النزاريين من ملوك الفرنجة العديدين ومن حاكم اليمن، وهي الهدايا التي كانت تمر عبر مصر[٢٤٦].

ومنذ تلك الفترة بدأت الأهمية السياسية للنزاريين السوريين، الذين لم يكونوا في موقع يمكنهم من صد تعديات بيبرس على سيادتهم، بدأت بالتدهور بسرعة. بل إن النزاريين أنفسهم بدأوا، بعد ذلك بفترة قصيرة، بدفع الإتاوة لبيبرس، وذلك في أعقاب عقد معاهدة سلام بين السلطان المملوكي وفرسان الاسبتارية سنة ٦٦٤/١٢٦٦. وطبقاً لتلك المعاهدة، فقد تخلى الاسبتاريون عن الإتاوات التي كانوا يتلقونها حتى تلك الفترة من النزاريين ومن إمارات مسلمة أخرى بجوار حمص وحماه. يضاف إلى ذلك، أن النزاريين أصبحوا، بدءاً من عام ٦٦٥/ ١٢٦٧، من دافعي الإتاوات لبيبرس، إذ دفعوا إليه ما كانوا يرسلونه إلى الاسبتارية في السابق، وهي المدفوعات التي كان بيبرس قد لامهم عليها[٢٤٧]. وبالنتيجة فإن النزاريين قد وضعوا أنفسهم، في تلك الفترة، تحت سيادة الدولة المملوكية، ولم يمض وقت طويل حتى فقدوا استقلالهم الاسمي كاملاً نتيجة استمرار بيبرس في ممارسة الضغط على الجماعة. وبالفعل، سرعان ما راح بيبرس يعيّن رؤساء النزاريين ويطردهم، بنحو مشابه لما كان يفعله سادة ألموت في السابق.

وبينما كان بيبرس في رحلة إلى حصن الأكراد، المجاور لأراضي النزاريين سنة ٦٦٨/ ١٢٧٠ لم يمثل نجم الدين، خلافاً للأمراء الآخرين في المنطقة، أمام السلطان لتحيته. وقد استاء بيبرس من ذلك الزعيم كثيراً، ورد على هذا التصرف بإصدار أمر بعزله. وعندما بعث نجم الدين بصهره صارم الدين مبارك، حاكم العليقة، مبعوثاً إلى بيبرس، بعد ذلك بفترة قصيرة،آملاً كما هو واضح خفض الإتاوة التي يدفعها النزاريون للمماليك، أقدم السلطان على تسمية صارم الدين رئيساً للنزاريين السوريين[٢٤٨]. كما طالب السلطان في تلك الفترة بملكية قلعة مصياف وتسليمها إليه، وهي التي عهدت إمرتها إلى أحد أمرائه المعروف باسم عز الدين العديمي. وتقدم صارم الدين في جمادى الآخرة ٦٦٨/ شباط ١٢٧٠ لتولي مسؤولية القلاع النزارية باعتباره نائباً لبيبرس. وقد تعرضت سلطته لتحدّ في البداية من قبل نجم الدين، الذي لم يلبث أن خضع وسلم بالواقع. لكن صارم الدين أثار غضب السلطان أيضاً عندما حاول استعادة السيطرة على قلعة مصياف عن طريق الحيلة، مخالفاً بذلك أوامر السلطان. وما إن دخل القلعة حتى أقدم

على قتل عدد كبير من السكان الذين كانوا قد التزموا بأوامر السلطان ورفضوا تسليم القلعة إليه. وطرد أمير حماه الملك المنصور، المتمرد صارم الدين من مصياف بناءً على أمرٍ من بيبرس، ثم قبض عليه وبعث به أسيراً إلى القاهرة حيث توفي هناك في ما بعد. وأعاد بيبرس تنصيب نجم الدين الذي كان في غضون ذلك قد اعتذر للسلطان وقبل ببقاء ولده شمس الدين في القاهرة.

وفي رجب من عام ٦٦٩/ شباط ١٢٧١، قُبِضَ على اثنين من النزاريين من العليقة زُعِمَ أنهما أُرسلا لقتل السلطان الذي كان يحاصر الفرنجة في قلعة حصن الأكراد. وبات معروفاً الآن أن الفدائيين زارا عدو السلطان، بوهيموند السادس في بداية الأمر للحصول على مساعدته في تنفيذ مهمة القتل. وقد وضع اكتشاف هذه المؤامرة حداً لأي تفاهم بين السلطان بيبرس والقيادة النزارية في سورية. لذلك قرر بيبرس في تلك الفترة التعامل بفاعلية مع الإسماعيليين. فاعتقل شمس الدين، ابن نجم الدين، بتهمة التعاون مع الفرنجة ضد السلطان. غير أن نجم الدين نجح في إطلاق سراح ولده شمس الدين، مع أنه أُرغم على التخلي عن منصبه القيادي وتسليم أمر القلاع النزارية إلى المماليك. ثم اضطر نجم الدين الذي كان في التسعين من العمر آنئذ، إلى مرافقة بيبرس إلى القاهرة حيث توفي هناك ٦٧٢/ ١٢٧٤[٢٤٩]. وسُمِحَ لشمس الدين، الذي عمل مساعداً رئيسياً لوالده، وربما شغل منصب داعي الدعاة بالمشاركة معه، سُمِحَ له بالبقاء مؤقتاً في سورية لتصفية أمور الدعوة النزارية وقلاعها. وقد حاول عبثاً إعادة تنظيم النزاريين ضد بيبرس لبعض الوقت، إلا أن القلاع النزارية راحت تُسلّم بتتابع سريع لبيبرس الذي استخدم أساليب متنوعة في تعامله معها مثل الحصار العسكري والمفاوضات والتهديد والترغيب[٢٥٠]. فقد استسلمت العليقة والرصافة في شوال ٦٦٩/ أيار ١٢٧١، والخوابي والقليعة والمنيقة والقدموس بحلول ذي القعدة ٦٧١/ أيار ١٢٧٣. وكان شمس الدين، في غضون ذلك، وهو الذي لم يلق تشجيعاً في جهوده لإعلان الثورة، قد سلّم نفسه للمماليك الذين بعثوا به للإقامة في القاهرة. وكانت حامية الكهف هي وحدها من أبدى بعض المقاومة. وبسقوط تلك القلعة في ذي الحجة ٦٧١/ تموز ١٢٧٣، أي بعد استسلام حامية كردكوه للمغول في

فارس بأقل من ثلاث سنوات، سقط آخر ثغر نزاري مستقل في سورية في أيدي المماليك.

وبعد أن حقق سيطرة كاملة على الحصون النزارية، اتبع بيبرس، خلافاً للمغول في فارس، سياسة تسامح مع النزاريين ولم يحاول استئصال شأفتهم. وفي حقيقة الأمر، فقد سمح للنزاريين بالإقامة في ملاجئهم التقليدية في جبل البهراء لكن تحت المراقبة الدقيقة للنواب المماليك. وثمة تقارير تشير بالفعل إلى أن بيبرس وخلفاءه قد استغلوا خدمات النزاريين ضد أعدائهم[٢٥١]. وزُعم أنه سبق لبيبرس أن استعمل خدمات الفدائيين ضد معارضيه في وقت سبق استسلام القلاع النزارية وخضوعها. وروي أن بيبرس قد هدد كونت طرابلس بالاغتيال في شعبان ٦٦٩/ نيسان ١٢٧١، فيما ذكر أن مقتل فيليب أوف مونتفورد، حاكم صور، سنة ١٢٧٠ والمحاولة الفاشلة لاغتيال الأمير إدوارد من إنكلترا عام ١٢٧٢ كانت هي الأخرى بتحريض منه[٢٥٢]. ولدينا من المصادر التي تتحدث عن استخدام المماليك الأوائل للفدائيين النزاريين، رواية مفصّلة رواها الرحالة المراكشي الشهير ابن بطوطة، الذي مرّ في سورية لأول مرة في رحلاته سنة ٧٢٦/ ١٣٢٦. وهو يسمّي قلاع المينقة والعليقة والقدموس والكهف ومصياف على أنها كانت لا تزال في أيدي الإسماعيلية (الفداوية)، ثم يقدم إلينا تفاصيل هامة عن الترتيبات القائمة بين الفدائيين والسلطان المملوكي الناصر، ناصر الدين محمد، الذي حكم بنحو متقطع خلال الفترة من ٦٩٣/ ١٢٩٤. ٧٤١/ ١٣٤٠[٢٥٣].

وهكذا، فقد سُمح للنزاريين السوريين بالبقاء في حالة شبه استقلال ذاتي، وكمواطنين مخلصين للماليك وخلفائهم. وهذا ما أعطى الجماعة النزارية السورية الفرصة للمحافظة على هويتها وتقاليدها وممارساتها، وهو المصير الذي حُرِمَ منه النزاريون الفرس، الذين لم يصحوا أبداً من الكارثة المغولية. لكن، لأغراض عملية، فإن أيام الإسماعيلية النزارية باعتبارها ديناً للدولة وقوة سياسية يُحسب حسابها كما كانت أيام حسن الصباح في فارس وراشد الدين سنان في سورية، كانت قد ولّت قبل أن يوجّه المماليك والمغول ضرباتهم القاصمة إلى فرعي

الحركة النزارية السورية والفارسية. ومهما تكن الأهمية السياسية المتضائلة التي حافظ عليها النزاريون بطريقة محفوفة بالمخاطر إبان الفترة المتأخرة من عصر ألموت، فإنها قد فقدت مرة وإلى الأبد مع سقوط ألموت، القلعة الجبلية المهيبة التي اختارها حسن الصباح مركزاً أصلياً لمقر قيادة الدولة والدعوة النزارية الإسماعيلية. ودخلت الإسماعيلية النزارية طوراً مختلفاً من تاريخها غالباً ما كان غامضاً ولم تعد قائمة إلا كجماعة مسلمة شيعية أقلية مجردة من أهميتها السياسية السابقة.

حواشي الفصل السادس

١ . انظر إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٢٧-١٣٦؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص. ٢٥١-٢٦٣.

٢ . دفتري، «الكتابات التاريخية للإسماعيليين النزاريين الأوائل»، **إيران**، مجلة المعهد البريطاني للدراسات الفارسية، ٣٠ (١٩٩٢)، ص. ٩١-٩٧.

٣ . حول دليل المسكوكات للنزاريين، انظر كازانوفا، «نقود الحشاشين الفرس»، ص. ٣٤٣-٣٥٢؛ ج مايلز، «نقود الحشاشين من ألموت»، في مجلة *Orientalia Lovaniensia Periodica*، ٣ (١٩٧٢)، ص. ١٥٥-١٦٢؛ حمدان وفردانيان، «نقود إسماعيلية من فترة ألموت»، في وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٨٨-٣٠٧.

٤ . حول الوصف الحديث للقلاع النزارية من العصر الوسيط في فارس، انظر إيفانوف، «ألموت»، المجلة الجغرافية، ٧٧ (١٩٣١)، ص. ٣٨-٤٥؛ ومقالته «بعض الحصون الإسماعيلية في فارس»، **الثقافة الإسلامية**، ١٢ (١٩٣٨)، ص. ٣٨٣-٣٩٦؛ وكتابه **ألموت ولامسار** (طهران، ١٩٦٠)؛ ب. وايلي، **قلاع الحشاشين** (لندن، ١٩٦٣)؛ وعش العقاب: **القلاع الإسماعيلية في إيران وسورية**؛ م. سُتودا، **قلاع إسماعيلية** (طهران، ١٩٦٧)؛ كارو مينسيان، **شاه دز ذات الشهرة الإسماعيلية، حصارها وتدميرها** (لندن، ١٩٧١)، و. كلَيس، «قلاع الحشاشين في إيران»، في ر. هيلينبراند، مح.، **فن السلاجقة في إيران والأناضول** (كوستاميسا، ١٩٩٤)، ص. ٣١٥-٣١٩؛ م. فرقاني، **تاريخ الإسماعيليين في قوهستان** (طهران، ٢٠٠٢)، ص ٣٤٧-٣٦٥.

٥ . دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٨٦.

٦ . القسم الخاص بالإسماعيليين والفاطميين والنزاريين عند رشيد الدين في كتابه **جامع التواريخ**، حققه كل من دانشبازوه ومدرّسي ونشر سنة ١٩٥٩؛ ونشره دبير سياقي بعنوان **فصل من جامع التواريخ: تاريخ فرق رفيقان وإسماعيليان ألموت** (طهران، ١٩٥٨).

٧ . أبو القاسم كاشاني (القاشاني)، **تاريخ أولجيتو**، تح. م. هامبلي (طهران، ١٩٦٩) ص. ٤، ٥٤، ٢٤٠؛ وكتابه **زبدة التواريخ**، بخش فاطميان، ونزاريان، تح. دانشبازوه (ط٢، طهران، ١٩٨٧)، ص. ٣-٤؛

٨ . أعد دانشبازوه تحقيقاً أفضل لكتاب كاشاني، **زبدة التواريخ** سنة ١٩٨٧.

٩ . ظهر كتاب حمد الله مستوفي، **تاريخ كَزيده** (التاريخ المنتقى) في عدة طبعات، أكملها من تح. براون (ليدن - لندن، ١٩١٠)؛ وتح. عبد الحسين نفائي (طهران، ١٩٦٠).

١٠ . محمد بن علي الشبانكرائي، **مجمع الأنساب**، تح. مير هـ. محدّث (طهران، ١٩٨٤) ص. ١٢٥-١٣٣.

١١ . حافظ أبرو، **مجمع التواريخ السلطانية: قسم الخلفاء العلويين في المغرب ومصر والنزاريين ورفيقان**، تح. م. مدرسي زنجاني (طهران، ١٩٨٥)، سنشير إليه بـ حافظ أبرو.

١٢ . ميرخواند، **روضة الصفاء** (طهران، ١٩٦٠)، م٣، ص. ١٨١-٢٣٥.

١٣ . خواند أمير، **حبيب السير**، تح. ج هماني (طهران، ١٩٥٤)، م٢، ص. ٤٥٠-٤٧٩.

١٤ . انظر على سبيل المثال، يحيى ع. قزويني، **لب التواريخ**، تح. س. جلال الدين طهراني (١٩٣٦)، ص. ١٢٥-١٣٣؛ وطبعة طهران، ١٩٨٤، ص. ٢٠٦-٢١٩؛ قاضي أحمد الغفاري، **تاريخ نغارستان** (بومباي، ١٨٥٩)، ص. ٢٣٣؛ تح. جيلاني (طهران، ١٩٦١)، ص. ١٩٩.

١٥ . صدر الدين الحسيني، **أخبار الدولة السلجوقية**، تح. م. إقبال (لاهور، ١٩٣٣)؛ وانظر مقالة كاهن حول الكتابات التاريخية للسلاجقة في ب. لويس وهولت، مح.، **مؤرخو الشرق الأوسط** (لندن، ١٩٦٤)، ص. ٦٨-٧٦؛ جوليا س. ميسمي، **الكتابات التاريخية الفارسية حتى نهاية القرن الثاني عشر** (أدنبره، ١٩٩٩)، ص. ١٤١-٢٨٠.

١٦ . ب. لويس، «مصادر تاريخ الحشاشين السوريين»، مجلة *Speculum*، ٢٧ (١٩٥٢)، ص. ٤٧٥-٤٨٩.

١٧ . إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٦٨-١٧٣؛ بوناوالا، ص. ٢٨٧-٢٩٧، ٣٤٨-٣٥٠.

١٨ . درس هذه النقوش ماكس فان برشيم ونشر نتائجه في «نقوش الحشاشين السوريين»، في أوبرا مينورا، م١، ص. ٤٥٣-٥٠١؛ وفي مجلة **الاستشراق**، م١، ص. ٢٨٩-٣٠٩ من تح. تيرنر.

١٩ . درس ك. كاهن معظم هذه المصادر وعددها في كتابه **سورية الشمالية في العهد الصليبي** (باريس، ١٩٤٠)، ص. ٣٣-٩٣؛ وانظر، سوفاجيه، **مقدمة إلى تاريخ الشرق المسلم** (بيركلي، ١٩٦٥)؛ لويس وهولت، **مؤرخو الشرق الأوسط**، ص. ٩٨-١٠٧؛ إيليسييف، **نور الدين**، م١، ص. ٩-٨١.

٢٠ . ابن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، تح. سامي الدهان (دمشق، ١٩٥١-١٩٦٨)، ٣ مجلدات. وظهرت مجتزآت منه مع ترجمة فرنسية في *RHC*: **مؤرخون شرقيون** (باريس، ١٨٧٢-١٩٠٦)، م٣، ص. ٥٧١-٦٩٠، وسنشير إليه في ما يلي بـ «*RHCHO*»؛ وترجم بلوخيت مقاطع منه إلى الفرنسية.

٢١ . سبط بن الجوزي، **مرآة الزمان**، تح. ج. رجويت (شيكاغو، ١٩٠٧)؛ وطُبع في حيدر آباد، ١٩٥١-١٩٥٢؛ ومجتزآت منه في *RHCHO*، م٣، ص. ٥١١-٥٧٠.

٢٢ . نشر ك. كاهن كتاب **عظيمي في التاريخ** في *JA*، ٢٣٠ (١٩٣٨)، ص. ٣٥٣-٤٤٨. سنشير إليه في ما يلي بـ «عظيمي».

٢٣ . نشر ك. كاهن هذا العمل، «البستان الجامع، تاريخ سوري للقرن السادس/الثاني عشر»، ص. ١١٣-١٥٨؛ وسنشير إليه في ما يلي بـ«البستان».

٢٤ . عنوان الكتاب، **فرقة الحشاشين: صراع الإسماعيليين النزاريين الأوائل ضد العالم الإسلامي** (تبريز، ١٩٦٤) وط٢ (طهران، ١٩٩٠)؛ ولخصه هدجسون في «الدول الإسماعيلية»، **تاريخ كامبردج لإيران**، م٥، **فترتا السلاجقة والمغول**، تح. بويل (كامبردج، ١٩٦٨)، ص. ٤٢٢-٤٨٢.

٢٥. ب. لويس، **الحشاشون، فرقة راديكالية في الإسلام**. انظر دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ٣٢٨.

٢٦. ل. ف. سترويفا، **تاريخ الإسماعيليين في إيران** (موسكو، ١٩٧٨)، وترجمه إلى الفارسية ب. منزوي (طهران، ١٩٩٢). انظر دفتري، **الأدب**، ص. ٣٩٨-٤٠١.

٢٧. يمكن أن نذكر ضمن هذه الفئة، إضافة إلى ما سبق، فرانزوس، **تاريخ فرقة الحشاشين** (نيويورك، ١٩٦٩)؛ بورمن، **الحشاشون** (لندن، ١٩٨٧)؛ رايدلي، **الحشاشون** (لندن، ١٩٨٨)؛ وغيرها.

٢٨. المعلومات ضئيلة حول هذا الداعي. ظهير الدين النيسابوري، **سلجوق نامه**، تح. أفشار، ص. ٤٠؛ الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ١٥٥؛ المافروخي الأصفهاني، **محاسن أصفهان**، تح. جلال طهراني (طهران، ١٩٣٣)؛ ب. لويس، «ابن عطاش»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٧٢٥.

٢٩. الجويني، م٣، ص. ١٨٧ وما بعدها؛ رشيد الدين، ص. ٩٧ وما بعدها؛ كاشاني، ص. ١٣٣ وما بعدها؛ حافظ أبرو، ص. ١٩١ وما بعدها. المستوفي، **تاريخ**، تح. وتر. براون، م٢، ص. ٥١٧ وما بعدها؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٢٠٥ وما بعدها؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ص. ٤٦٤ وما بعدها؛ ابن الأثير، **الكامل**، م٩، ص. ١٥٤؛ جواد مسقطي، **حسن بن الصباح** (كراتشي، ١٩٥٣)؛ عارف تامر، **على أبواب ألموت** (حريصا، ١٩٥٩)؛ مصطفى غالب، **الثائر الحميري** (بيروت، ١٩٦٦)؛ هدجسون، **فرقة الحشاشين**، ص. ٤٣؛ و«الدولة»، ص. ٤٢٩ وما بعدها، و«حسن الصباح»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٢٥٣-٢٥٤؛ دفتري، «حسن الصباح»، في *EIR*، م١٢، ص. ٣٤-٣٧.

٣٠. رشيد الدين، ص. ١١٠-١١٣؛ كاشاني، ص. ١٤٦-١٤٨؛ براون، «مزيد من الضوء على عمر الخيام»، *JRAS* (١٨٩٩)، ص. ٤٠٩-٤٢٠؛ وكتابه **التاريخ الأدبي لفارس من فردوسي إلى سعدي**، ص. ١٩٠-١٩٣؛ و«حكاية رفاق المدرسة الثلاثة»، *JRAS* (١٩٣١)، ص. ٧٧١-٧٨٢؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٣٧؛ فون هامر - بيرغشتال، **تاريخ الحشاشين**، ص. ٤٢ وما بعدها؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ٣٩-٤٠.

٣١. على سبيل المثال، **رباعيات الخيام**، تر. فيتزجيرالد (ط٥٠، لندن، ١٨٩٨)، ص. ١-٦.

٣٢. ميرخواند، روضة الصفاء، م٤، ص. ١٩٩-٢٠٤؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ٢٤٦٠-٤٦٤؛ وكتابه **دستور المنجمين**، تح. نفيسي (طهران، ١٩٣٨)، ص. ١٦٨-١٧٨؛ نظام الملك، **سياسة نامه**، تح. وتر. شيفر، الملحق (باريس، ١٨٩٧)، ص. ٤٨-٥٦.

٣٣. ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ٨٢؛ رشيد الدين، ص. ٧٧؛ كاشاني، ص. ١١٤؛ حافظ أبرو، ص. ١٦٢؛ المقريزي، **اتعاظ**، م٢، ص. ٣٢٣ وم٣، ص. ١٥.

٣٤. الجويني، م٣، ص. ١٨٩-١٩١؛ رشيد الدين، ص. ٩٩-١٠٣. كاشاني، ص. ١٣٥-١٣٨؛ حافظ أبرو، ص. ١٩٢.

٣٥. هـ. ل. رابينو، «سلالة العلويين في مازندران»، *JA*، ٢١٠ (١٩٢٧)، ص. ٢٦١؛ وكتابه **مازندران وأستراباد** (لندن، ١٩٢٨)، ص. ١٣٩، ١٦٦؛ أبو الفتح حكيميان، **علويو طبرستان** (طهران، ١٩٦٩)، ص. ١١٦. وحول العلويين ونشأة الإسماعيلية النزارية انظر عدة أعمال لمادلونغ، **الإمام القاسم**، ص. ١٥٣-٢٢٠؛ «حكام طبرستان من العلويين»، ص. ٤٨٣-٤٩٢؛ «أبو اسحق الصابي...»، ص. ١٧-٥٧؛ «سلالات ثانوية»، ص. ٢٠٦-٢٢٢؛ و«علويو طبرستان وديلمان وجيلان»، *EIR*، م١، ص. ٨٨١-٨٨٦.

٣٦. الجويني، م٣، ص. ١٩٣-١٩٥؛ رشيد الدين، ص. ١٠٤؛ كاشاني، ص. ١٣٨-١٤٢؛ حافظ أبرو، ص. ١٩٤.

٣٧. إ. بوزورث، «تطور الثقافة الفارسية في ظل الغزنويين المبكرين»، إيران، مجلة المعهد البريطاني للدراسات الفارسية، ٦ (١٩٦٨)، ص. ٣٣-٤٤؛ مادلونغ، «تبنّي البويهيين لقب شاهنشاه»، مجلة الدراسات الشرق - أوسطية، ٢٨ (١٩٦٩)، ص. ٨٤-١٠٨، ١٦٨-١٨٣.

٣٨. رشيد الدين، ص. ١١٢؛ كاشاني، ص. ١٤٨.

٣٩. هفت باب، تح. إيفانوف في **رسالتان إسماعيليتان مبكرتان** (بومباي، ١٩٣٣)، ص. ٣٠؛ تر. هدجسون.

٤٠. ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١١٠.

٤١. الجويني، م٣، ص. ٢٦٩-٢٧٣؛ رشيد الدين، ص. ١٠٥؛ كاشاني، ص. ١٤١؛ حافظ أبرو، ص. ١٩٥؛ مستوفي قزويني، تح. وتر. لوسترانج (ليدن - لندن، ١٩١٥-١٩١٩)، م١، ص ٦٠-٦١، م٢، ص. ٦٦؛ لوسترانج، **أراضي الخلافة الشرقية**، ص. ٢٢٠، إيفانوف، **ألموت ولامسار**، ص. ١ وما بعدها؛ وايلي، **قلاع الإسماعيليين**، ص. ٢٠٤-٢٢٦؛ **وعش العقاب**، ص. ١٠٦-١١٤؛ هوركيد، «ألموت»، *EIR*، م١، ص ٧٩٧-٨٠١؛ سجادي ومجيدي، «ألموت»، *GIE*، م١٠، ص. ٩١-٩٨.

٤٢. رشيد الدين، ص. ١٤٩-١٥٣؛ كاشاني، ص. ١٨٦-١٩٠؛ مادلونغ، **الاتجاهات الدينية**، ص. ٩-١٢.

٤٣. حول نشاطات حسن الصباح، الجويني، م٣، ص. ١٩٥، ١٩٩-٢٠٧؛ رشيد الدين، ص. ١٠٥، ١٠٧-١١٠؛ كاشاني، ص. ١٤٢-١٤٤؛ حافظ أبرو، ص. ٢٠٠-٢٠٢.

٤٤. كارول هيلينبراند، «صراع السلطة بين السلاجقة وإسماعيلية ألموت»، في *MIHT*، ص. ٢٠٥-٢٢٠.

٤٥. **تاريخ سيستان**، ص. ٣٨٦؛ حمد الله المستوفي، **نزهة القلوب**، م١، ص. ١٤٦، م٢، ص. ١٤٤.

٤٦. حول اغتيال نظام الملك، الجويني، م٣، ص. ٢٠٣؛ رشيد الدين، ص. ١٠٩؛ كاشاني، ص. ١٤٦؛ حافظ أبرو، ص. ٢٠٢؛ ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ٧٠، ١٠٨؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٤٧؛ بوزورث، «التاريخ السياسي»، **تاريخ كامبردج لإيران**، م٥،

ص. ٩٩-١٠٢؛ هيلينبراند، «١٠٩٢، سنة الجرائم» في مجلة العربي، دراسات بودابست في العربية، ١٥-١٦ (١٩٩٥)، ص. ٢٨١-٢٩٦؛ بوزورث، «نظام الملك»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٧٢.

٤٧. حول هذه القلاع، انظر ياقوت، **معجم**، م١، ص. ٢٤٤؛ ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١١٠؛ ابن اسفنديار، **تاريخ**، م١، ص. ١١١؛ م٢، ص. ١١، ٢٧-٢٩؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**. . .، تح. ب. دورن (سانت بطرسبورغ، ١٨٥٠)، ص. ٦١-٦٢، ١٩٦، ٢٤٢، ٢٦١-٢٦٣؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ١٥٥-١٦٦؛ سوتودا، **قلاع**، ص. ١٣٨-١٤٢، ١٦٠-١٦٢.

٤٨. حول الاستيلاء على كردكوه، انظر الجويني، م٣، ص. ٢٠٧-٢٠٨؛ رشيد الدين، ١١٦-١٢٠؛ كاشاني، ص. ١٥١-١٥٥؛ المستوفي، **نزهة القلوب**، م١، ١٦١، م٢، ص. ١٥٨؛ حسيني، **أخبار**، ص. ٨٧؛ هدجسون، **فرقة**، ٨٦-٨٧؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ١٤٧-١٥٤؛ دفتري، «كردكوه»، *EIR*، م١٠، ص. ٤٩٩.

٤٩. ابن البلخي، **فارس - نامه**، ص. ٨٤، ٢١، ١٤٨، ١٦٢؛ المستوفي، **نزهة القلوب**، م١، ص. ١٢٩-١٣٠، م٢، ص. ١٢٩؛ ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١١١؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٧٦، وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٠٤-٢١٥؛ هـ. جوب، «أرّاجان»، *EIR*، م٢، ص. ٥١٩-٥٢٠.

٥٠. محمد بن إبراهيم، **تاريخ سلاجقة كرمان**، تح. م. هوتسما (ليدن، ١٨٨٦)، ص. ٢١-٢٥؛ نصير الدين منشي كرماني، **سمط العلا**، تح. عباس إقبال (طهران، ١٩٤٩)، ص. ١٧؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ١١١؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٨٧.

٥١. ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ٩٨، ١٠٠، ١٤٦.

٥٢. رشيد الدين، ص. ١١٤؛ كاشاني، ص. ١٤٩؛ حافظ أبرو، ص. ٢٠٣؛ عبد الجليل القزويني الرازي، **كتاب النقض**، تح. مير جلال الدين محدّث (طهران، ١٩٨٠)، ص. ٣١٣، ٤٧٨.

٥٣. الجويني، م٣، ص. ٢٠٨؛ رشيد الدين، ص. ١١٥؛ كاشاني، ص. ١٥٠؛ حافظ أبرو، ص. ٢٠٦؛ إيفانوف، **ألموت ولامسار**، ص. ٦٠-٧٤؛ وايلي، **قلاع**، ص. ٢٦٩-٢٧٩؛ و**عش العقاب**، ص. ١٢٨-١٣٣؛ بوزورث، «لانبسار»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ٦٥٦.

٥٤. ثورة النزاريين، ابن ظافر، **أخبار**، ص. ٩٧، ١١١؛ المقريزي، **اتعاظ**، م٣، ص. ١٤٧، ١٨٦، ٢٤٦؛ ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ٣٠٢؛ ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١٣٩؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ٢٨٢، ٣٣٩؛ **البستان الجامع**، ص. ١٢٧.

٥٥. مصادر غير إسماعيلية متنوعة أشارت بأشكال مختلفة إلى وجود إمام لم يذكر اسمه في ألموت في ذلك الوقت. انظر على سبيل المثال، الجويني، م٣، ص. ١٨٠، ٢٣١-٢٣٧؛ رشيد الدين، ص. ٧٩، ١٦٦-١٦٨؛ ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٢٧-١٢٩؛ الغزالي،

المنقذ، ص. ٣٣؛ الآمر، **الهداية**، ص. ٢٣.

٥٦. هفت باب، في تر. هدجسون، **فرقة**، ص. ٣٠١-٣٠٢؛ سيد س. و. بدخشاني، **سي وشش صحيفة**، تح. أجافي (طهران، ١٩٦١)، ص. ٥٥؛ أبو إسحق القوهستاني، **باب**، تح. وتر. إيفانوف (بومباي، ١٩٥٩) ص. ٢٣، ٤٣.

٥٧. اعتمدنا هنا على العرض الذي قدمه هدجسون، **فرقة**، ص. ٧٧-٨٤، ٨٧، ٨٩، ١١٠-١١٥؛ و«الدولة»، ص. ٤٣٩-٤٤٣؛ ب. لويس، **الحشاشون**، ص. ١٢٥-١٤٠، ١٥٨-١٦٠.

٥٨. انظر إيفانوف، «قصيدة إسماعيلية في مدح الفداوية»، *JBBRAS*، NS، ١٤ (١٩٣٨)، ص. ٦٣-٧٢؛ وكتابه **الأدب**، ص. ١٣٤؛ بوناوالا، ص. ٢٥٩؛ دفتري، «ابير جندي، رئيس حسن»، *EWI*، م٥، ص. ١٥٠.

٥٩. رشيد الدين، ص. ١٣٤ وما بعدها؛ كاشاني، ص. ١٦٩ وما بعدها؛ حافظ أبرو، ص. ٢٢٣ وما بعدها.

٦٠. الجويني، م٣، ص. ١٢٩، ١٣٥؛ هوارت وهدجسون، «فدائي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص. ٨٨٢؛ دفتري، «فدائي»، *EIR*، م٩، ص. ٤٦٨-٤٧٠.

٦١. ظهير الدين النيسابوري، **سلجوق نامه**، ص. ٤٠-٤١؛ الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ١٥٧؛ مستوفي، **تاريخ**، م١، ص. ٤٥٤-٤٥٦، م٢، ص. ١٠٠.

٦٢. ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١٠٩، ١١٢، ١٣٢، ١٣٧.

٦٣. ثمة إشارات طفيفة عند رشيد الدين، ص. ١٢٠ والكاشاني، ص. ١٥٦؛ ومعلومات موجزة عند ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١٠٩؛ ظهير الدين، **سلجوق نامه**، ص. ٤٠؛ الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ١٥٥؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٣٠٦ وما بعدها؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ص. ٥٠٤ وما بعدها؛ ياقوت، **معجم**، م٣، ص. ٢٤٦؛ ج. فان إس، «عطاش»، *EIR*، م٣، ص ٢٦؛ كاظم بيك، «ابن عطاش»، *GIE*، م٤، ص. ٣١٤-٣٢١؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٠٦-٢١٢؛ دفتري، «دزكوه»، *EIR*، م٧، ص. ٣٥٤.

٦٤. ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١١٢.

٦٥. حول الدعوة النزارية في سورية، ب. لويس، «الإسماعيليون»، في **تاريخ الصليبيين**، تح. سيتون، م١، ص. ٩٩-١١٤؛ وكتابه **الحشاشون**، ص. ٩٧-١٠٤؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٨٩-٩٥؛ ناصح ميرزا، **إسماعيلية سورية**، ص. ٧-١٤.

٦٦. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٣٣؛ الأعظمي، ص. ٣٧٢؛ ابن العديم، **زبدة الحلب**، م٢، ص. ١٢٧-١٢٨؛ أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر** (القاهرة، ١٩٠٧)، م٢، ص. ٢١٠؛ ابن ميسر، **أخبار**، ص. ٦٤.

٦٧. ابن العديم، **زبدة الحلب**، م٢، ص. ١٤٥؛ سبط، **مرآة**، في *RHCHO*، م٣، ص. ٥٤٨؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ٢٠٥.

٦٨. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٤٢؛ الأعظمي، ص. ٣٧٥؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ١٤٦؛ سبط، **مرآة**، في *RHCHO*، م٣، ص. ٥٢٥؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ١٦٨؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٢، ص. ١١٩-١٢٠.

٦٩. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٤٩؛ الأعظمي، ص. ٣٧٨؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ١٥١-١٥٣؛ ابن ميسر، **أخبار**، ص. ٦٣؛ ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١٤٢؛ سبط، **مرآة**، في *RHCHO*، م٣، ص. ٥٣٠؛ ستيفنسن، **الصليبيون في الشرق** (كامبردج، ١٩٠٧)، ص. ٨٢؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٢، ص. ٥٢.

٧٠. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٧٤؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ١٥٩.

٧١. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٨٧؛ الأعظمي، ص. ٣٨٢؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ١٦١؛ ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١٧٤؛ ابن الأثير، **تاريخ الدولة الأتابكية ملوك الموصل**، في *RHCHO*، م٢، قسم ٢، ص. ٣٥؛ سبط، **مرآة**، ص. ٣١؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٢، ص. ١٢٦.

٧٢. ابن القلانسي، ذيل، ص. ١٨٩؛ الأعظمي، ص. ٣٨٢؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ١٦٨؛ ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ١٧٥؛ سبط، **مرآة**، م٣، ص. ٥٤٩.

٧٣. ابن القلانسي، ص. ١٩٠؛ الأعظمي، ص. ٣٨٢؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ١٦٦؛ سبط، **مرآة**، م٣، ص. ٥٤٨؛ ابن منقذ، **كتاب الاعتبار**، تح. ف. حتي، ص. ٧٧، ١١٦، ١٢٣-١٢٤.

٧٤. حول سقوط شاه دز، انظر رشيد الدين، ص. ١٢١-١٢٢؛ كاشاني، ١٥٦-١٥٧: حافظ أبرو، ص. ٢١١؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ١٥١؛ ابن القلانسي، ص. ١٥١-١٥٦؛ ظهير الدين، **سلجوق نامه**، ص. ٤١؛ الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ١٥٨-١٦١؛ البنداري، **زبدة النصرة**، ص. ٩٠؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٩٥.

٧٥. ابن البلخي، **فارس نامه**، ص. ١٤٨-١٥٨.

٧٦. حول حملات محمد تبر انظر، الجويني، م٣، ص. ٢١١؛ رشيد الدين، ١٢٤-١٣٢؛ كاشاني، ١٦٠-١٦٦؛ حافظ أبرو، ٢١٣-٢١٧؛ ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ١٦٢؛ البنداري، **زبدة النصرة**، ص. ١١٧؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ١٦٨، ١٨٥؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٩٧؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ٥٥-٥٧.

٧٧. ابن اسفنديار، **تاريخ**، م٢، ص. ٣؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ٢١٠؛ ل. رابينو، «سلالات مازندران»، *JA*، ٢٢٨ (١٩٣٦)، ص. ٤٢٢.

٧٨. البنداري، **زبدة النصرة**، ص. ١٢٣، ١٤٤-١٤٧.

٧٩. هدجسون، **فرقة**، ص. ٩٩ وما بعدها؛ و«الدولة»، ص. ٤٢٨، ٤٤٧ وما بعدها.

٨٠. الجويني، م٣، ص. ١٩٥-١٩٩؛ رشيد الدين، ص. ١٠٥-١٠٧؛ كاشاني، ص. ١٤٢؛ حافظ أبرو، ص. ٢٠٠.

٨١. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص. ١٥٠-١٥٢؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٣٢٥-٣٢٨؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١١٤-١١٥؛ هدجسون، «الدولة»، ص. ٤٣٣-٤٣٧.

٨٢. م. جلال نائيني، **شرح حال وآثار . . . الشهرستاني** (طهران، ١٩٦٤)، ص. ٩، ٣٣، ٤٥-٥١، ٧١؛ لو بولوك، «الشهرستاني»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، ص. ٢١٤-٢١٦.

٨٣. نصير الدين الطوسي، **سير وسلوك**، تح. رضوي (طهران، ١٩٥٦)؛ تر. جلال بدخشاني (لندن، ١٩٩٨)؛ ص. ٣٨، ١٢٠، التر. ص. ٢٦.

٨٤. جلال نائيني، **شرح حال**، ص. ٤٧-٥٢، ٧٥؛ بوناوالا، ص. ٢٥٤-٢٥٧؛ دفتري، **الأدب**، ص. ١١٤، ١٥٠.

٨٥. انظر مقالتين لمادلونغ (١٦ و١٧) نشرتا في كتابه **المذاهب والفرق الدينية**؛ الشهرستاني، **كتاب المصارعة**، تر. وتح. مادلونغ وماير (لندن، ٢٠٠١)؛ ديانا ستايجرولد، **اللاهوت والفلسفة عند الشهرستاني** (سانت نيكولاس، كيوبيك، ١٩٩٧)، ومقالتها عن المساهمات الفكرية للشهرستاني في، لوسون، مح.، **العقل والإلهام**، ص. ٢٦٢-٢٧٣.

٨٦. الجويني، م٣، ص. ٢١٤-٢١٥.

٨٧. المصدر السابق، ٢١٣؛ ورشيد الدين، ص. ١٢٣؛ كاشاني، ص. ١٥٥، ١٥٩؛ حافظ أبرو، ص. ٢١٢.

٨٨. رشيد الدين، ص. ١٣٣، ١٣٧؛ كاشاني، ص. ١٦٧، ١٧١؛ حافظ أبرو، ص. ٢١٧، ٢٢٥.

٨٩. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ٩٧-١٠٣؛ ابن الصيرفي، **الإشارة**، ص. ٣٩؛ شتيرن، **رسالة الخليفة الفاطمي الآمر**، ص. ٢٠؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٠٧-١٠٩؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ٥٩-٦١.

٩٠. الجويني، م٣، ص. ٢١٥؛ رشيد الدين، ص. ١٣٣؛ حافظ أبرو، ٢١٧.

٩١. المصادر السابقة.

٩٢. حول بزرك - أميد، الجويني، م٣، ص. ٢١٦ وما بعدها؛ رشيد الدين، ص. ١٣٧؛ كاشاني، ص. ١٧٢ وما بعدها؛ حافظ أبرو، ص. ٢٢٧ وما بعدها؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٢١٥-٢١٧؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ص. ٤٦٩؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٩٩-١١٩؛ و«الدولة»، ص. ٤٤٩؛ ومقالة «بزرك - أميد»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ١٣٥٩؛ دفتري، «بزرك - أميد كيا»، *EWI*، م٣، ص. ٣٦٤-٣٦٦؛ وفي *GIE*، م١٢، ص. ٨١-٨٤.

٩٣. حول العلاقات بين هؤلاء الحكام والنزاريين، انظر ابن اسفنديار، **تاريخ**، م١، ص. ١١١، وم٢، ص. ٦٨، ٨٥- ٨٧؛ الآملي، **تاريخ**، ١٢٧-١٢٩؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ٥٧، ٦١، ٧٤-٧٧؛ رابينو، «سلالات مازندران»، ص. ٤٢٧، ٤٥٠-٤٥٢؛ مادلونغ، «باذسبانيون»، *EIR*، م٣، ص. ٣٨٦.

٩٤. ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ٢٢٢؛ سبط، **مرآة**، ص. ٦٩.
٩٥. البيهقي، **تاريخ بيهق**، ص. ٢٧١، ٢٧٦؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ٢٢٤.
٩٦. رشيد الدين، ص. ١٣٨؛ كاشاني، ص. ١٧٣؛ الجويني، م٣، ص. ١٢٢؛ وايلي، **قلاع**، ص. ١٥٨-١٩٢؛ **وعش العقاب**، ص. ١١٤-١٢٠؛ إيفانوف، **ألموت ولامسار**، ص. ٧٥-٨١؛ بوزورث، «ميمون دز»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦، ص. ٩١٧؛ ستودا، **قلاع**، ص. ١٠٨-١٢٢.
٩٧. ابن الأثير، **الكامل**، م١٠، ص. ٢٣١؛ خواند أمير، **دستور الوزراء**، ص. ١٩٤-١٩٨؛ عباس إقبال، **الوزارة في عهد السلاطين السلاجقة** (طهران، ١٩٥٩)، ص. ٢٥٤-٢٦٠.
٩٨. **تاريخ سيستان**، ص. ٣٩١.
٩٩. رشيد الدين، ص. ١٤٠؛ كاشاني، ص. ١٧٤؛ حافظ أبرو، ٢٢٨؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ٢٣٨.
١٠٠. رواية كاملة عند كاشاني، ص. ١٧٥-١٧٩؛ ورشيد الدين، ص. ١٤١؛ وحافظ أبرو، ص. ٢٢٩.
١٠١. الجويني، م٣، ص. ٢١٧-٢٢١؛ رشيد الدين، ص. ١٤١، ١٤٤-١٤٥؛ وكتابه **آل سلجوق**، ص. ١١٤-١١٥؛ كاشاني، ص. ١٧٩، ١٨٢؛ المستوفي، **تاريخ**، م١، ص. ٣٦١، ٤٦٥، وم٢، ص. ٦٩، ١٠٣؛ حافظ أبرو، ص. ٢٢٩؛ ظهير الدين النيسابوري، **سلجوق نامه**، ص. ٥٦؛ البنداري، **زبدة النصرة**، ص. ١٧٦-١٧٨؛ الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ٢٢٧؛ الحسيني، **أخبار**، ص. ١٠٧؛ وغيرها.
١٠٢. انظر ديفريمري، «إسماعيلية سورية» (١٨٥٤)، ص. ٣٩٧-٤١٦؛ لويس، «الإسماعيليون والحشاشون»، ص. ١١٤-١١٩، هدجسون، **فرقة**، ص. ١٠٤ وما بعدها؛ ناصح ميرزا، **إسماعيلية سورية**، ص. ١٠-١٤.
١٠٣. الأعظمي، ص. ٣٨٦؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ١٨٦-١٨٧.
١٠٤. ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ١٩٩، ٢١٦.
١٠٥. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ٢١٥.
١٠٦. المصدر السابق، ص. ٢١٤؛ الأعظمي، ص. ٣٩٧؛ **بستان**، ص. ١٢٠؛ ابن العديم، م٢، ص. ٢٣٤؛ **وبغية**، م٣، ص. ١٧٢٦؛ البنداري، **زبدة النصرة**، ص. ١٤٤؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ٢٢٤؛ وكتابه **الأتابكية**، م٢، ص. ٥٨؛ سبط، **مرآة**، ص. ٧١؛ ابن خلكان، **وفيات**، م١، ص. ٢٤٢؛ دوسلان، م١، ص. ٢٢٧؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ٢٣٠، وغيرها.
١٠٧. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ٢١٣.
١٠٨. حول نشاطات بهرام في دمشق وبانياس، انظر ابن القلانسي، ص. ٢١٥؛ الأعظمي، ص. ٣٩٧؛ **بستان**، ص. ١٢٠؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ٢٢٥؛ القلقشندي، **صبح**، م١، ص. ١٢١؛ بوكهاردت، **رحلات في سورية**، ص. ٣٧؛ فان برشيم، «قلعة

بانياس»، *JA*، سلسلة ٨ (١٢-١٨٨٨)، ص. ٤٤٠ وما بعدها؛ لوسترانج، **فلسطين في ظل الحكم الإسلامي** (لندن، ١٨٩٠)، ص. ٤١٨؛ وغيرها.

١٠٩. ابن القلانسي، ص. ٢٢٠-٢٢٢؛ الأعظمي، ص. ٤٠٠؛ **بستان**، ص. ١٢١؛ ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١٠٦؛ سبط، **مرآة**، ص. ٧٢؛ تريتون وجب، «الحملتان الصليبيتان الأولى والثانية من تاريخ سرياني مجهول»، *JRAS* (١٩٣٣)، ص. ٩٨-٩٩.

١١٠. حول نكبة النزاريين في دمشق، انظر ابن القلانسي، ص. ٢٢٢-٢٢٤؛ الأعظمي، ص. ٤٠٠-٤٠١؛ **بستان**، ص. ١٢١؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ٢٣٤؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٣، ص. ٢-٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ٢٣٥؛ وجرت تسمية الفدائيين في قوائم حُفظت في ألموت؛ رشيد الدين، ص. ١٤٥؛ كاشاني، ص. ١٨٣.

١١١. ابن القلانسي، **ذيل**، ص. ٢٣٠، ٢٣٣؛ الأعظمي، ص. ٤٠٤؛ **بستان**، ص. ١٢٢؛ ابن الأثير، م١٠، ص. ٢٣٩، ٢٤٣؛ ابن خلكان، **وفيات**، م١، ص. ٢٧٤؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٥، ص. ٢٤٩.

١١٢. الأعظمي، ص. ٤٠٧؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ٢٥١؛ ابن الأثير، م١١، ص. ٣؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٣، ص. ٨؛ ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، تح. أ. سيد (القاهرة، ١٩٨٥)، ص. ١٣٢؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٢٨-٢٣٠.

١١٣. بقيت القدموس مركزاً رئيسياً للنزاريين السوريين؛ والبول، **رحلات في الشرق** (لندن، ١٨٥١)، م٣، ص. ٢٩٩.

١١٤. ابن القلانسي، ص. ٢٧٣؛ ياقوت، **معجم**، م٤، ص. ٥٥٦؛ ابن الأثير، م١١، ص. ٣٠؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٣، ص. ١٥؛ ابن منقذ، **كتاب الاعتبار**، ص. ١٤٨؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٢٠-٢٢٧؛ إيليسييف، «مصياف»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦، ص. ٧٨٩-٧٩٢.

١١٥. حول تملّك النزاريين لقلاعهم في جبل البهراء، انظر ديفريمري، **إسماعيلية سورية**، ص. ٤١٧-٤٢١؛ لوسترانج، **فلسطين**، ص. ٣٦، ٣٩، ٨٠، ٣٥٢، ٤٦٨، ٥٠٧؛ فان برشيم، **نقوش الحشاشين**، ص. ٤٥٣ وما بعدها؛ دوسو، «رحلة في سورية، تشرين الأول- تشرين الثاني ١٨٩٦»، مجلة ريفيو أركيولوجي، ١ (١٨٩٨)، ص. ٣٤١-٣٤٩؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٠٦؛ لويس، «الإسماعيليون والحشاشون»، ص. ١١٩؛ ج. فيليبس، «قلعة مصياف»، أطروحة دكتوراه، جامعة لندن، ١٩٨٢؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٢٧-٢٤١.

١١٦. ابن القلانسي، ص. ٣٠١؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ٢٩٣؛ إيليسييف، **نور الدين**، م٢، ص. ٤٢٨-٤٣٠.

١١٧. ابن القلانسي، ص. ٣٠٤؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ٢٩٨؛ ابن الأثير، م١١، ص. ٥٤؛ والأتابكية، في *RHCHO*، م٢، قسم٢، ص. ١٧٧؛ أبو الفداء، **المختصر**،

م٣، ص. ٢٢؛ وليام الصوري، تاريخ، في *RHC*: **مؤرخو الشرق**، م١، ص. ٧٧١-٧٧٣؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٢، ص. ٣٢٥.

١١٨. ابن القلانسي، ص. ٣٠٣.

١١٩. ابن الفرات، **تاريخ الدول والملوك**، تح. ق. زريق (بيروت، ١٩٣٦-١٩٤٢)، م٨، ص. ٧٩؛ وليام الصوري، **تاريخ**، م١، ص. ٧٨٩-٧٩٢؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٢، ص. ٣٣٢.

١٢٠. هدجسون، **فرقة**، ص. ١١٥-١٢٠، ٢٤٤ وما بعدها؛ و«الدولة»، ص. ٤٤٧ ٤٥٧.

١٢١. حول عهد محمد بن بزرك - أميد، الجويني، م٣، ص. ٢٢١؛ رشيد الدين، ص. ١٤٦-١٥٩؛ كاشاني، ص. ١٨٣-١٩٨؛ حافظ أبرو، ص. ٢٣٧-٢٣٤؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٢١٧-٢١٨؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ص. ٤٧٠؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٤٣-١٤٦؛ و«الدولة»، ص. ٤٥٠ وما بعدها؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ٦٨ وما بعدها.

١٢٢. منهاج الدين عثمان الجوزجاني، **طبقات ناصري**، تح. ع. حبيبي (كابول، ١٩٦٣-١٩٦٤)، م١، ص. ٣٤٩-٣٥١؛ بوزورث، **تاريخ إيران وأفغانستان وآسيا الوسطى في العصر الوسيط** (لندن، ١٩٧٧)، المقالة ٩.

١٢٣. رشيد الدين، ص. ١٦٠؛ كاشاني، ص. ١٩٨، ٢٣٦؛ حافظ أبرو، ص. ٢٤٣.

١٢٤. رشيد الدين، ص. ١٤٦؛ وكتابه آل **سلجوق**، ص. ١١٥؛ كاشاني، ١٨٤؛ المستوفي، **تاريخ**، م١، ص. ٣٦٣، ٣٦٥، م٢، ص. ٧٠، ١٠٣؛ حافظ أبرو، ص. ٢٣٧؛ ظهير الدين النيسابوري، **سلجوق نامه**، ص. ٥٦؛ البنداري، **زبدة النصرة**، ص. ١٨٠، ؛ الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ٢٢٨؛ الحسيني، **أخبار**، ص. ١٠٩؛ ابن الأثير، م١١، ص. ٢٤.

١٢٥. رشيد الدين، ص. ١٥٥؛ كاشاني، ص. ١٩٢؛ حافظ أبرو، ص. ٢٤٠؛ ابن الأثير، م١١، ص. ٤٤.

١٢٦. ياقوت، **معجم**، م٣، ص. ٥٣٤؛ ابن الأثير، م١١، ص. ٥٧، ٥٩.

١٢٧. ابن الأثير، م١١، ص. ٧٥، ٨١-٩٠، ٩٥.

١٢٨. حول حسن الثاني، انظر الجويني، م٣، ص. ٢٢٢-٢٣٩؛ رشيد الدين، ص. ١٦٢-١٧٠؛ كاشاني، ص. ١٩٩-٢٠٨؛ المستوفي، **تاريخ**، م١، ص. ٥٢٢، م٢، ص. ١٢٩؛ حافظ أبرو، ص. ١٥١-٢٥٥؛ ميرخواند، **روضة**، م٤، ص. ٢١٨-٢٢٢؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٤٨-١٥٩؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ٧١-٧٥؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٣٢؛ دفتري، «حسن الثاني»، *EIR*، م١٢، ص. ٢٤.

١٢٩. حول إعلان القيامة، انظر الجويني، م٣، ص. ٢٢٥-٢٣٩؛ رشيد الدين، ص. ١٦٤-١٦٩؛ كاشاني، ص. ٢٠١-٢٠٤؛ حافظ أبرو، ص. ٢٥٢؛ **هفت باب في إيفانوف، رسالتان إسماعيليتان مبكرتان**، ص. ١٩-٤١؛ الطوسي، **روضة التسليم**، تح. إيفانوف

(ليدن، ١٩٥٠)، ص. ٦٢-١٤٩؛ أبو إسحق القوهستاني، **هفت باب**، ص. ١٩-٤٢؛ خيرخواه هراتي، **كلام بير**، تح. إيفانوف (مومباي، ١٩٣٥)، ص. ٤٦-١١٣؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٤١ ١٦٣؛ كوربان، «المظهر الإلهي»، ص. ١٢٧ وما بعدها؛ وكتابه **تاريخ**، ص. ١٣٧-١٥١؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ٧١ وما بعدها؛ فيليباني - رونكوني، **الإسماعيليون**، ص. ١٨٥ وما بعدها.

١٣٠. حول معاني القيامة، السجستاني، **كشف المحجوب**، ص. ٨٣-٩٦؛ **والينابيع**، في كوربان، ص. ٦٧-٦٩؛ ناصر خسرو، **وجه الدين**، ص. ٢٧-٤٥.

١٣١. هفت باب، ص. ٢١؛ الطوسي، **روضة**، ص. ١٤٨.

١٣٢. رشيد الدين، ص. ١٦٥؛ كاشاني، ص. ٢٠٢.

١٣٣. الجويني، م٣، ص. ٢٢٨؛ رشيد الدين، ص. ١٦٥؛ كاشاني، ص. ٢٠٢؛ حافظ أبرو، ص. ٢٥٣.

١٣٤. المصادر السابقة.

١٣٥. عظيم نانجي، «الحشاشون»، في *ER*، م١، ص. ٤٧٠؛ و«الإسماعيلية»، في س. ح. نصر، مح.، **الروحانية الإسلامية**، (لندن، ١٩٨٧)، ص. ١٧٩-١٩٨.

١٣٦. حول عهد محمد الثاني، الجويني، م٣، ص. ٢٤٠-٢٤٢؛ رشيد الدين، ١٧٠-١٧٣؛ كاشاني، ص. ٢٠٨-٢١٤؛ حافظ أبرو، ص. ٢٥٩-٢٦١؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٢٢٢-٢٢٤؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣١٥؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ٧٥-٧٨؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٣٢؛ **والمرشد**، ص. ١٠٢؛ دفتري، «نور الدين محمد الثاني»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ١٣٣-١٣٤.

١٣٧. انظر الجويني، م٣، ص. ١٨٠، ٢٣١-٢٣٧؛ رشيد الدين، ص. ٧٩، ١٦٦-١٦٨؛ كاشاني، ص. ١١٥، ٢٠٢-٢٠٤؛ المستوفي، **تاريخ**، م١، ص. ٥٢٢، م٢، ص. ١٢٩؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٢٢١؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٦٠-١٦٢؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣١٣-٣١٥؛ إيفانوف، **ألموت ولامسار**، ص. ٢٦-٢٨.

١٣٨. على سبيل المثال، أبو اسحق القوهستاني، **هفت باب**، ص.. ٢٣؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٥١؛ شهاب الدين شاه الحسيني، **خطابات عالية**، تح. أجاقي (بومباي، ١٩٦٣)، ص. ٣٧-٣٩؛ فدائي خراساني، **هداية المؤمنين الطالبين**، تح. سيمينوف (موسكو، ١٩٥٩)، ص. ١٠٤-١١١؛ تامر، **الإمامة**، ص. ١٩٢، ٢١٧-٢١٩؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٢٥٩-٢٧٤؛ إيفانوف، **تاريخ موجز لنشأة الإسماعيلية** (ليدن، ١٩٥٢) ص. ٨٠.

١٣٩. حول عقيدة القيامة، **هفت باب**، ص. ٤-٤٢؛ هدجسون، **فرقة**، ٢٧٩-٣٢٤؛ الطوسي، **روضة التسليم**؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٢٣ وما بعدها؛ جامبيه، **القيامة الكبرى في ألموت** (لاغراس، ١٩٩٠)، ص. ٣٥-١٣٥، ٢٩٥ وما بعدها.

١٤٠. الطوسي، **روضة**، ص. ١٠٤-١٠٥، ١١٢؛ **وسير وسلوك**، ص. ٥١؛ بدخشاني، **سي وشش صحيفة**، ص. ٥١.

١٤١. جرى عرض للقيامة الروحية عند النزاريين في الطوسي، **روضة**، ص. ٤٧-٦٥.

١٤٢. **هفت باب**، ص. ٨-١٤؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٢٨٤-٢٩٣؛ الطوسي، **روضة**، ص. ١١٥-١٢٨ وما بعدها؛ أبو اسحق، **هفت باب**، ص. ٢٢، ٣٨-٤٠؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٤٩، ٦٣-٦٥.

١٤٣. ج. فجدا، «مؤثرات في الميثولوجية الإسماعيلية»، مجلة *JA*، ٢٣٤ (١٩٤٣-١٩٤٥)، ص. ١٧٣-١٨٣؛ ومقالة مشابهة لإيفانوف في المجلة نفسها، ٢٣٧ (١٩٤٩)، ص. ٢٤٩-٢٥٥.

١٤٤. التصنيفات الثلاثة مع صفاتها الخاصة شُرحت في **هفت باب**، ص. ٢٤، ٢٦-٣٦، ٤٠؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٣٠٣، ٣٠٨-٣٢١؛ الطوسي، **روضة**، صفحات كثيرة من ٤٢-١٣٦؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٤٨، ٩٠-٩٢، ١٠٦ وما بعدها.

١٤٥. ابن اسفنديار، **تاريخ**، م٢، ص. ١٤٢-١٤٧؛ الآملي، **تاريخ**، ص. ١٤٣-١٤٩؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ٧٤-٧٨؛ رابينو، «سلالات مازندران»، ص. ٤٣٠، ٤٥٢.

١٤٦. رشيد الدين، ص. ١٧٠-١٧٣؛ كاشاني، ص. ٢٠٨-٢١٠؛ حافظ أبرو، ص. ٢٥٩-٢٦١؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٢٢٢-٢٢٤، م٧، ص. ٥١٩-٥٢١؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ص. ٤٧٤؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٨٣.

١٤٧. السيرة الوحيدة لسنان راشد الدين هي بعنوان فصل من اللفظ الشريف، هذه مناقب المولى راشد الدين، وهي ترجمة ضمت حوادث وقصصاً شفوية من تراث النزاريين السوريين كتبها شخص يقرب اسمه من أبي فراس، المنسوب حالياً إلى أبي فراس شهاب الدين المينقي (ت منتصف القرن ١٠/١٦). أول من نشرها غويارد في مجلة *JA*، السلسلة٧، ٩ (١٨٧٧)؛ ونشرها م. غالب بعنوان سنان راشد الدين، **شيخ الجبل الثالث** (بيروت، ١٩٦٧)؛ انظر أيضاً ابن العديم، **بغية الطلب**؛ لويس، «رواية كمال الدين لسيرة راشد الدين سنان»، مجلة *Arabica*، ١٣ (١٩٦٦)، ص. ٢٢٥-٢٦٧؛ ديفريمري، «إسماعيلية سورية»، JA، ٥ (١٨٥٥)، ص. ٥-٣٢؛ لويس، **الحشاشون**، ص. ١١٠-١١٨؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٨٥-٢٠٧؛ ميرزا، **الإسماعيلية السورية**، ص. ٢٢-٣٩؛ مرتضى، **الفلك الدوار** (حلب، ١٩٣٣)، ص. ٢٠٧-٢٢١؛ عارف تامر، **سنان وصلاح الدين** (بيروت، ١٩٥٦)؛ حسين، **طائفة الإسماعيلية**؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٦٩؛ ومقالته «راشد الدين سنان»، الموسوعة الإسلامية، م٣، ص. ١١٢٣؛ دفتري، «راشد الدين سنان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٤٤٢.

١٤٨. طبقاً لأبي فراس، مكث سنان سبع سنوات في الكهف يعلم الصبيان ويعالج المرضى، انظر لويس، «رواية كمال الدين»، ص. ٢٥١.

١٤٩. انظر على سبيل المثال، وليام الصوري، **تاريخ**، ص. ٩٩٥؛ دفتري، **خرافات الحشاشين**، ص. ٦٧-٧٤؛ ومقالته «الإسماعيليون والصليبيون» في ز. هيونادي، مح.،

الصليبيون والتنظيمات العسكرية (بودابست، ٢٠٠١)، ص. ٢١-٤١.

١٥٠. وليام الصوري، **تاريخ**، ص. ٩٩٦؛ رنسمن، **الصليبيون**، م٢، ص. ٣٩٦؛ إيليسييف، **نور الدين**، م٢، ص. ٦٨٧؛ م. ميلفيل، **فرسان المعبد** (باريس، ١٩٧٤)، ص. ١١٨؛ م. باربر، **الفرسان الجدد: تاريخ تنظيم فرسان المعبد** (كامبردج، ١٩٩٤)، ص. ١٠٠-١٠٤.

١٥١. ابن خلكان، **وفيات**، م٥، ص. ١٨٤-١٨٩؛ ابن العديم، **زبدة**، م٢، ص. ٣٤٠؛ أبو شامه، **الروضتان**، م١، ص. ٢٢٨- ٢٣٠؛ لويس، «سيرة كمال الدين»، ص. ٢٥٤-٢٥٦.

١٥٢. حول رسالة صلاح الدين إلى خليفة بغداد سنة ٥٧٧ هـ. انظر، أبو شامة، **الروضتان**، م٢، ص. ٢٣.

١٥٣. حول محاولات اغتيال النزاريين لصلاح الدين، انظر **بستان**، ص. ١٤١؛ ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ص. ٥٣؛ ابن العديم، **زبدة**، م٣، ص. ٣٠-٣٤؛ أبو شامة، **الروضتان**، م١، ص. ٢٣٩، ٢٥٨؛ ابن الأثير، م١١، ص. ١٥٨، ١٦٣؛ سبط، **مرآة**، ص. ٢٠٧، ٢١٢؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٣، ص. ٥٧-٥٨؛ ابن فضل الله العمري، **مسالك**، في **صلاح الدين والصليبيين** (لوند، ١٩٩٢)، ص. ٢٤-٣٤؛ لويس، «صلاح الدين والحشاشون»، *BSOAS*، ١٥ (١٩٥٣)، ص. ٢٣٩-٢٤٥؛ ليونز وجاكسون، **صلاح الدين**، ص. ٨٧-١٠٩.

١٥٤. أبو شامة، **الروضتان**، م١، ص. ٢٦١؛ ابن الأثير، م١١، ص. ١٦٥؛ أبو الفداء، **المختصر** م٣، ص. ٥٩؛ المقريزي، **السلوك**، م١، ص. ١٧٢-١٧٣؛ أبو فراس، **فصل**، ص. ٤٥٨-٤٦٣.

١٥٥. ابن جبير، **رحلة**، تح. دوغويه (ليدن - لندن، ١٩٠٧)، ص. ٢٤٩؛ سبط، **مرآة**، ص. ٢٠٨؛ أبو فراس، **فصل**، ص. ٤٧٠.

١٥٦. **بستان**، ص. ١٤٢؛ ابن العديم، **زبدة**، م٣، ص. ٣٢؛ أبو شامة، **الروضتان**، م١، ص. ٢٧٤؛ سبط، **مرآة**، ص. ٢١٩؛ محمد بن علي الحموي، **التاريخ المنصوري**، تح. عزيز نيفيش (موسكو، ١٩٦٣)، ص. ١٨٤.

١٥٧. ابن العديم، **زبدة**، م٣، ص. ٣٨-٣٩؛ أبو شامة، **الروضتان**، م٢، ص. ١٦.

١٥٨. **بستان**، ص. ١٣٦، تحت أحداث ٥٦١ هـ. الحموي، **التاريخ المنصوري**، ص. ١٧٦؛ لويس، «سيرة كمال الدين»، ص. ٢٣٠، ٢٤١، ٢٦١.

١٥٩. لويس، «سيرة كمال الدين»، ص. ٢٣١، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٦٢.

١٦٠. **مجتزآت**، تح. غويارد، ص. ١٩٣-١٩٥؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ١٩٩-٢٠١.

١٦١. ابن جبير، **رحلة**، ص. ٢٥٥؛ ابن خلكان، **وفيات**، م٥، ص. ١٨٥؛ المقريزي، **السلوك**، م١، ص. ١٧٣؛ عارف تامر، «سنان راشد الدين»، مجلة **الأديب**، ١٢، العدد ٥ (١٩٥٣)، ص. ٤٣-٤٦.

١٦٢ . انظر على سبيل المثال، أبو فراس، **فصل**، ص. ٤٨٢؛ **مجتزآت**، تح. غويارد، ص. ٢٤٧-٢٥٠؛ ابن فضل الله العمري، **مسالك**، تح. سيد، ص. ٧٧-٧؛ القلقشندي، **صبح**، م١٣، ص. ٢٣٨-٢٣٩.

١٦٣ . دوسو، **تاريخ الدين النصيري**، ص. ٢٣-٧٩؛ ومقالته «تأثير الدين النصيري في عقيدة راشد الدين سنان»، *JA*، السلسلة، ١٦ (١٩٠٠)، ص. ٦١-٦٩.

١٦٤ . ابن العديم، **زبدة**، م٣، ص. ٣١؛ لويس، «سيرة كمال الدين»، ص. ٢٣٠-٢٦١.

١٦٥ . حول المصادر التي تناولت عملية الاغتيال هذه، انظر د. شافتر، «علاقات تنظيم الحشاشين بالصليبيين» (أطروحة ماجستير، جامعة شيكاغو، ١٩٣٩)، ص. ٣٩-٤٩؛ هيلموث، **خرافات الحشاشين**، ص. ٥٤-٦٢؛ عماد الدين، **الفتح القسي في الفتح القدسي**، تح. لاندبيرغ (ليدن، ١٨٨٨)، ص. ٤٢٠-٤٢٢؛ ابن شداد، **النوادر السلطانية**، م٣، ص. ٢٩٧؛ أبو شامة، **الروضتان**، م٢، ص. ١٩٦؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٣، ص. ٨٢؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ٣١؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٣، ص. ٦٤-٦٥.

١٦٦ . أبو فراس، **فصل**، ص. ٤٦٣-٤٦٦.

١٦٧ . **بستان**، ص. ١٥١؛ لويس، «سيرة كمال الدين»، ص. ٢٣٠، ٢٦١؛ سبط، **مرآة**، ص. ٢٦٩؛ القلقشندي، **صبح**، م١، ص. ١٢٢؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٧، ص. ١٢٠؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، م٦، ص. ١١٧.

١٦٨ . ابن اسفنديار، **تاريخ**، م٢، ص. ١٦٣، ١٧٤؛ الآملي، **تاريخ**، ص. ١٥٠-١٥١؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ٧٩، ٢٦٤؛ رابينو، «سلالات مازندران»، ص. ٤٣٢، ٤٥٣.

١٦٩ . الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ٣٩٠؛ الجويني، م٢، ص. ٤٣-٤٤؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ٩٣.

١٧٠ . حول العلاقات بين نزاريي قوهستان وجيرانهم في سيستان، إ. بوزورث، «إسماعيليو قوهستان وملوك نيمروز أو سيستان»، في *MIHT*، ص. ٢٢١-٢٩؛ **وتاريخ الصفاريين**، ص. ٣٨٧-٤١٠.

١٧١ . **تاريخ سيستان**، ص. ٣٩٢؛ الجوزجاني، **طبقات**، م١، ص. ٣٩٦؛ الجويني، م٢، ص. ٤٩؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ٦٥، ٧٣.

١٧٢ . الجوزجاني، **طبقات**، م١، ص. ٤٠٣؛ محمد النسوي، سيرة **السلطان جلال الدين مينكو بيرتي**، تح. هوداس (باريس، ١٨٩١-١٨٩٥)، م١، ص. ٢١٢ وما بعدها؛ الجويني، م٢، ص. ٥٩؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٣، ص. ١٠٦؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ٨٢.

١٧٣ . الراوندي، **راحة الصدور**، ص. ٣٩٩؛ الجويني، م٢، ص. ٤٥؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ٦٢.

١٧٤ . النسوي، **سيرة**، م١، ص. ٢٧؛ م٢، ص. ٤٧.

١٧٥. ابن الأثير، **الكامل**، م١٢، ص. ٧٦.

١٧٦. الجويني، م٣، ص. ٢٤١؛ رشيد الدين، ص. ١٧٣؛ كاشاني، ص. ٢١٤؛ حافظ أبرو، ص. ٢٦١.

١٧٧. حول جلال الدين حسن الثالث، الجويني، م٣، ص. ٢٤٣-٢٤٩؛ رشيد الدين، ص. ١٧٤-١٧٨؛ كاشاني، ص. ٢١٤-٢١٧؛ المستوفي، **تاريخ**، م١، ص. ٥٢٤؛ م٢، ص. ١٢٩؛ إضافة إلى هدجسون وخواند أمير وميرخواند ولويس.

١٧٨. كاشاني، **تاريخ أولجيتو**، ص. ٥٧؛ رابينو، «حكام جيلان»، ص. ٢٨٨؛ و«سلالات محلية في جيلان»، ص. ٣١٤.

١٧٩. الجوزجاني، **طبقات**، م٢، ص. ١٨٢.

١٨٠. النسوي، **سيرة**، م١، ص. ٢١٢، م٢، ص. ٣٥٥.

١٨١. الجويني، م٣، ص. ٢٤٥؛ رشيد الدين، ص. ١٧٦؛ كاشاني، ص. ٢١٦؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ١١٤، ١١٦، ١١٨.

١٨٢. ابن الأثير، م٣، ص. ١٢١؛ النسوي، **سيرة**، م١، ص. ١٣، م٢، ص. ٢٣؛ الجويني، م٢، ص. ١٢١.

١٨٣. حول محمد الثالث، الجويني، م٣، ص. ٢٤٩-٢٥٩؛ رشيد الدين، ص. ١٧٨-١٨٤؛ كاشاني، ص. ٢١٨-٢٢٤؛ إضافة إلى ميرخواند وخواند أمير وابن الأثير وهدجسون ولويس. وانظر مقالة لويس «علاء الدين محمد»، *EIR*، م١، ص. ٧٨٠؛ دفتري، «محمد الثالث بن حسن»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٦٣٢.

١٨٤. حول كتابات الطوسي وارتباطاته الإسماعيلية، شهاب الدين الشيرازي (الوصّاف)، **تاريخ وصّاف** (بومباي، ١٨٥٣)، ص. ٢٠-٣٠؛ الشوشتري، **مجالس المؤمنين**، م٢، ص. ٢٠١-٢٠٧؛ محمد باقر الخوانساري، **روضة الجنات** (طهران، ١٩٨١)، م٦، ص. ٢٢١؛ محمد م. ت رضوي، **أحوال وآثار**... أبو جعفر محمد الطوسي (طهران، ١٩٧٥)، ص. ٣-١٦، ٨٣-٩٣؛ الطوسي، **أخلاق ناصري**، تح. حيدري (طهران، ١٩٨١)، ص. ١٤-٣٢؛ و**أخلاق محتشمي**، (طهران، ١٩٨٢)، ص. ٩-١١، ٢٠؛ ومقالة مادلونغ، «أخلاق نصير الدين الطوسي بين الفلسفة والشيعة والصوفية» في ريتشارد هوفنيسيان، مح.، **الأخلاق في الإسلام** (ماليبو، ١٩٨٥)، ص. ٨٥-١٠١؛ إيفانوف، «عمل إسماعيلي للطوسي»، *JRAS* (١٩٣١)، ص. ٥٢٧-٥٣٧؛ هدجسون؛ «الطوسي» لشتروتمان في **الموسوعة الإسلامية**، م٤، ص. ٩٨٠؛ دبير، «الطوسي» **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠، ص. ٧٤٦-٧٥٠؛ ومقالة دفتري في، بورجودي وفيسيل، مح.، **نصير الدين الطوسي**، ص. ٥٩-٦٧.

١٨٥. الطوسي، **سير وسلوك**، تح. بدخشاني، ص. ٣-٧، ١١-١٢، ١٧-١٨، ٢٠-٢١.

١٨٦. الطوسي، **مصارع المصارع**، تح. مادلونغ (طهران، ٢٠٠٤) ص. ١-٨.

١٨٧. الطوسي، **مطلب المؤمنين**، في إيفانوف، مح.، **رسالتان إسماعيليتان**، ص. ٤٣-٥٥؛

مدرسي رضوي، **أحوال وآثار**، ص. ٤٤٩-٤٥٧، ٥٥٨-٥٦٠، ٥٩١-٥٩٤؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٣٤-١٣٦؛ دفتري، **الأدب**، ص. ١٥٧-١٥٠؛ وانظر مقدمة بدخشاني **لسير وسلوك**.

١٨٨. انظر مقدمة لاندُلت لكتاب **الروضة** للطوسي، تح. بدخشاني.

١٨٩. حول عقيدة الستر، هدجسون، **فرقة**، ص. ٢٢٥-٢٢٨؛ و«الدولة»، ص. ٤٧٢-٤٧٥؛ مادلونغ، «الإمامة»، ص. ٤٨ وما بعدها؛ كوربان، **الزمن الدوري**، ص. ٣٧-٥٨؛ ٧٨-٨٤؛ دفتري، «ستر»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٧١٢.

١٩٠. الطوسي، **روضة**، تح. إيفانوف، صفحات كثيرة (٦٢-١٤٥)؛ أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ٣٨-٤٣؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٦٧؛ وتصنيفات، تح. إيفانوف (طهران، ١٩٦١)، ص. ١٨-١٩

١٩١. **روضة**، تح. إيفانوف، ص. ١١٩؛ أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ٣٨؛ خيرخواه، **كلام**، ص. ٦٣.

١٩٢. المصادر السابقة.

١٩٣. المصادر السابقة.

١٩٤. **روضة**، تح. إيفانوف، ص. ١١٠.

١٩٥. المصدر السابق، صفحات كثيرة؛ الطوسي، **مطلب**، ص. ٤٨؛ وأبو إسحق وخيرخواه.

١٩٦. المصادر السابقة.

١٩٧. المصادر السابقة.

١٩٨. الجوزجاني، **طبقات**، م٢، ص. ١٨٢-١٨٨؛ بوزورث، **تاريخ الصفّاريين**، ص. ٣٩٩ وما بعدها.

١٩٩. الجوزجاني، **طبقات**، م١، صفحات كثيرة (٢٨٢-٢٨٥)، م٢، ص. ١٨١-١٨٤؛ **تاريخ سيستان**، ص. ٣٩٣-٣٩٥؛ بوزورث، **تاريخ الصفّاريين**، ص. ٤٠٤-٤٠٨.

٢٠٠. النسوي، **سيرة**، م١، ص. ٧٠، م٢، ص. ١١٨-١١٩.

٢٠١. المصدر السابق، م١، ص. ١٦٨، م٢، ص. ٢٨٠.

٢٠٢. حول الدعوة النزارية في الهند، انظر عظيم نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري في شبه القارة الهندية - الباكستانية** (ديلمار، ١٩٧٨)، ص. ٥٠-٩٦؛ سيد مجبتى علي، **أصول الخوجا وحياتهم الدينية اليوم** (ورزبورك، ١٩٣٦)، ص. ٣٩-٤٤؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٣٩-٣٦٢؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٧٤-١٧٧؛ و«الساتبانث» في، المجموعة، تح. إيفانوف، م١، ص. ١-١٩؛ بوناوالا، ص. ١٩٨-٣٠٠؛ و«نور ساتجور»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ١٢٥.

٢٠٣. إيفانوف، «شمس تبريز من ملتان»، في عبد الله، مح.، كتاب التقديم للبروفيسور محمد شافعي (لاهور، ١٩٥٥)، ص ١٠٩-١١٨؛ تعظيم قاسم، **أغاني، الحكمة وحلقات الرقص** (ألباني، ١٩٩٥)، ص. ٧٥-١١٦؛ ومقالة بوناوالا، «بير شمس أو شمس الدين»،

الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٨، ص. ٣٠٧؛ دفتري، «بير شمس»، *EWI*، م٥، ص. ٩١٢-٩١٣.

٢٠٤. انظر، على سبيل المثال، دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، ص. ١٩٥؛ الشوشتري، **مجالس المؤمنين**، م٢، ص. ١١٠؛ سيمينوف، «أثر إسماعيلية شوغنان في فكر جلال الدين الرومي».

٢٠٥. النسوي، **سيرة**، م١، ص. ١٣٢-١٣٤؛ م٢، ص. ٢١٩-٢٢٣؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ١٨٢.

٢٠٦. النسوي، **سيرة**، م١، ص. ١٢٩-١٤٣؛ م٢، ص. ٢١٥-٢٤٠؛ الجويني، م٢، ص. ٢٠٤؛ بويل، «التاريخ السياسي والأسري للإيلخانيين»، في **تاريخ كامبردج لإيران**، م٥، ص. ٣٣٢.

٢٠٧. النسوي، **سيرة**، م١، ص. ١٥٧، م٢، ص. ٢٦٢-٢٦٤.

٢٠٨. المصدر السابق، م١، ص. ١٩٦، م٢، ص ٣٢٧.

٢٠٩. المصدر السابق، م١، ص. ٢١٢-٢١٦، م٢، ص. ٣٥٣-٣٦٠؛ وابن الأثير، م١٢، ص. ١٩٢.

٢١٠. الآملي، **تاريخ**، ص. ١٥٢-١٥٣؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ٨٠؛ رابينو، «سلالات مازندران»، ص. ٤٥٤.

٢١١. رشيد الدين، ص. ١٨١؛ كاشاني، ص. ٢٢٢؛ طبقاً لـ **دبستان مذاهب**، م١، ص. ٢٦٥، فقد اعتنق هذا الشيخ الإسماعيلية سراً.

٢١٢. الجويني، م١، ص. ٢٠٥، ٢١٣؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**: **تاريخ غازاني**، م٢، تح. بلوخت (ليدن - لندن، ١٩١١)، ص. ٢٤٣، ٢٤٨؛ وكتابه **جامع التواريخ**، تح. كريمي (طهران، ١٩٥٩)؛ م١ ص. ٥٦٨، ٥٧٠؛ الترجمة الإنكليزية لبويل، **خلفاء جنكيزخان** (نيويورك، ١٩٧١)، ص. ١٨١، ١٨٤.

٢١٣. الجويني، م١، ص. ٢١١؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. بلوخت، ص. ٢٤٧؛ خلفاء، ص. ١٨٣.

٢١٤. الجوزجاني، **طبقات**، م٢، ص. ١٨١؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. كريمي، م٢، ص. ٦٨٤؛ سبط، **مرآة**، ص. ٢٦١؛ لويس، «سيرة كمال الدين»، ص. ٢٣١، ٢٦٢.

٢١٥. **بستان**، ص. ١٥١؛ سبط، **مرآة**، ص. ٢٦١؛ لويس، «سيرة كمال الدين»، ص. ٢٣١، ٢٦٢؛ ابن أبي الفضائل، **النهج السديد**، تح. بلوخت في *Patrologia Orientalis*، ١٢ (١٩١٩)، ص. ٥١٦.

٢١٦. حول النزاريين السوريين بعد سنان، انظر ديفريمري، «إسماعيلية سورية»، *JA* (١٨٥٥)، ص. ٣٢-٤٧؛ لويس، «الإسماعيليون والحشاشون»، ص. ١٢٩-١٣٧؛ **والحشاشون**، ص. ١١٩-١٢١؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٢٠٧-٢٠٩، ٢٤٦-٢٥٠؛ ميرزا، **الإسماعيلية السورية**، ص. ٤١-٥٥.

٢١٧. حول الدليل النقشي على القلاع الإسماعيلية، انظر فان برشيم، «نقوش الحشاشين السوريين»، ص. ٤٥٥-٤٩٥؛ ومعلوماته تعكس ما ورد عند ابن واصل (٦٠٤-٦٩٧) في **مفرج الكروب**؛ الحموي، **التاريخ المنصوري**، ص. ٢٩٣، ٣٣٠، ٣٤٠؛ النسوي، **سيرة**، م١، ص. ١٣٢، ١٦٨؛ م٢، ص. ٢٢٠، ٢٨٠؛ بوزورث، **سلالات إسلامية جديدة**، ص. ٦٨-٦٩.

٢١٨. أبو شامة، **تراجم رجال القرنين**، تح. م. الكوثري (القاهرة، ١٩٤٧)، ص. ٧٨، ٨١؛ **والروضتان**، م٥، ص ١٥٩؛ ابن أبي الفضائل، **النهج**، ص. ٥١٧؛ ابن الأثير، م١٢، ص. ١١٥؛ سبط، **مرآة**، ص. ٣٦٣؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٣، ص. ١١٤؛ فان برشيم، «نقوش»، ص. ٤٧٥-٤٧٧؛ ابن واصل، **مفرج الكروب**، تح. الشيال، م٣، ص. ٢١١.

٢١٩. ابن العديم، **زبدة**، م٣، ص. ١٦٦؛ المقريزي، **السلوك**، م١، ص. ٢٩٩، ٣٠١؛ كروسيه، **الصليبيون**، م٣، ص. ١٩٥؛ كاهن، **سورية الشمالية**، ص. ٦٢٠.

٢٢٠. الحموي، **التاريخ المنصوري**، ص. ٣٤٠.

٢٢١. المصدر السابق، ص. ٣٤٨.

٢٢٢. المصدر السابق، ٣٣٥-٣٣٦.

٢٢٣. المصدر السابق، ص. ٣٤٠-٣٤١.

٢٢٤. إ. كينغ، **فرسان الإسبتارية في الأرض المقدسة** (لندن، ١٩٣١)، ص. ٢١٦، ٢٣٤؛ كاهن، **سورية الشمالية**، ص. ٣٤٤، ٥٢٦، ٦٢٠، ٦٤١، ٦٦٥؛ رايلي - سميث، **فرسان القديس جون في القدس وقبرص** (لندن، ١٩٦٧)، ١٣٨-١٤٠، ١٦٢-١٦٤.

٢٢٥. جوينفيل، **تاريخ القديس لويس**؛ ديفريمري، «إسماعيلية سورية»، ص. ٤٥-٤٦؛ فان برشيم، «نقوش»، ص. ٤٧٨-٤٨٠، كنغ، **فرسان الإسبتارية**، ص. ٢٤٩؛ كروسيه، **الصليبيون**، م٣، ص. ٥١٦-٥١٨؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٣، ص. ٢٧٩؛ دفتري، **خرافات الحشاشين**، ص. ٧٩-٨٢.

٢٢٦. حول حملات هولاكو، انظر رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. كريمي، م٢، ص. ٦٨٦-٦٩٠؛ الجويني، م٣، ص. ٧٢/ ٩٤؛ بويل، «الإسماعيليون والغزو المغولي»، في س. نصر، مح.، **مساهمات الإسماعيليين**، ص. ٧-١١؛ ومقالته، «التاريخ السياسي والأسري للإيلخانيين»، ص. ٣٤٠-٣٤٢؛ صلة ابن إسفنديار **لتاريخ طبرستان**، ص. ٢٥٨؛ الآملي، تاريخ، ص. ١٦٠-١٦٤؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ٨٤-٨٧؛ رابينو، «سلالات مازندران»، ص. ٤٥٥.

٢٢٧. حول عهد ركن الدين خورشاه القصير، انظر الجويني، م٣، ص. ٢٥٩-٢٧٨؛ رشيد الدين، ص. ١٨٥-١٩٥؛ كاشاني، ٢٢٤-٢٣٣؛ الجوزجاني، **طبقات**، م٢، ص. ١٨٠ وما بعدها؛ المستوفي، **تاريخ**، ١، ص. ٥٢٦؛ م٢، ص. ١٣٠؛ حافظ أبرو، ص. ٢٧٥-٢٨١؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ٢٢٩-٣٥، م٥، ص. ٢٢٨-

٢٣٤؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ص. ٤٧٧-٤٧٩، م٣، ص. ٩٤؛ م. دوهسون، **تاريخ المغول** (أمستردام، ١٨٣٤-١٨٣٥)، م٣، ص. ١٨٨-٢٠٢؛ هنري هـ. هاوورث، **تاريخ المغول** (لندن، ١٨٧٦-١٩٢٧)، م٣، ص. ٩٠-١٠٨؛ بوين، «التاريخ السياسي»، ص. ٣٤١-٣٤٥؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٢٦٣-٢٧١ لويس، **الحشاشون**، ص. ٩١-٩٦؛ دفتري، «ركن الدين خورشاه»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٥٩٨.

٢٢٨. الجويني، م٣، ص. ١٠٢؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. كريمي، م٢، ص. ٦٩١.

٢٢٩. الجويني، م٣، ص. ٢٦٣؛ رشيد الدين، ص. ١٨٧؛ كاشاني، ص. ٢٢٥؛ خواند أمير، **دستور الوزراء**، ص. ٢٢٩.

٢٣٠. هذا هو التاريخ الذي أورده الجويني، م٣، ص. ١٣٣، ٢٦٧؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، م٢، ص. ٦٩٥.

٢٣١. الجويني، م٣، ص. ١٨٦-٢٦٩-٢٧٣.

٢٣٢. المصدر السابق، ص. ٢٧٣؛ رشيد الدين، ص. ١٩٣؛ كاشاني؛ **جامع التواريخ**، م٢، ص. ٦٩٥.

٢٣٣. الجويني، م٣، ص. ٢٧٥؛ رشيد الدين، ص. ١٩٣؛ كاشاني، ص. ٢٣٢.

٢٣٤. هدجسون، **فرقة**، ص. ٢٥٩؛ و«الدولة»، ص. ٤٨١.

٢٣٥. الجويني، م٣، ص. ١٣٧.

٢٣٦. رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. كريمي، م٢، ص. ٦٩٧.

٢٣٧. رشيد الدين، **جامع التواريخ**، م٢، ص. ٦٩٥، ٧٦٦؛ وكتابه **تاريخ مبارك غازاني**، تح. جان (براغ، ١٩٤١)، ص. ٢٩؛ الجوزجاني، **طبقات**، م٢، ص. ١٨٦؛ وغيرها.

٢٣٨. رشيد الدين، **تاريخ مبارك**، ص. ٣٠، ٥٦؛ و**جامع التواريخ**، م٢، ص. ٨٦٠، ٨٨٣.

٢٣٩. انظر ديفريمري، «إسماعيلية سورية»، ص. ٤٧-٦٥؛ لويس، «الإسماعيليون الحشاشون»، ص. ١٣٠-١٣٢؛ و**الحشاشون**، ص. ١٢١-١٢٤؛ هدجسون، **فرقة**، ص. ٢٧٢-٢٧٥؛ عبد العزيز خويطر، **بيبرس الأول** (لندن، ١٩٧٨)، ص. ١١٨-١٢٦؛ ثورو، **أسد مصر: السلطان بيبرس الأول** (لندن، ١٩٩٢)، ص. ١٤٧-٢٠٨؛ ميرزا، **الإسماعيلية السورية**، ص. ٥٧-٦٨.

٢٤٠. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١٠٢؛ أبو فراس، **فصل**، ص. ٤٦٨-٤٧٠.

٢٤١. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١٠٢؛ ابن أبي الفضائل، **النهج**، ص. ٤٣٣.

٢٤٢. ابن عبد الظاهر، **سيرة الملك الظاهر** (دكا، ١٩٥٦)، ص. ٤٥.

٢٤٣. ابن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**، تح. أ. حُطيط (وايزبادن، ١٩٨٣)، ٢٦٨؛ ابن أبي الفضائل، **النهج**، ص. ٤٣٣؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٨، ص. ٨٤.

٢٤٤. ابن ميسر، **أخبار**، ص. ١٠٢؛ ابن شداد، **تاريخ**، ص. ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٥٨؛ ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ص. ١٣٢؛ القلقشندي، **صبح**، م١، ص. ١٢١؛ م٤، ص. ١٤٦؛ المقريزي، **اتعاظ**، م٣، ص. ١٠٩؛ و. بوبر، **مصر وسورية في ظل السلاطين الشراكسة** (بيركلي، ١٩٥٥-١٩٥٧)، م١، ص. ١٧-١٩.

٢٤٥. ابن عبد الظاهر، **سيرة**، في **بيبرس الأول**، تح. صادق، ص. ٧٠-٧١؛ المقريزي، **السلوك**، م١، ص. ٥٥٤.

٢٤٦. المقريزي، **السلوك**، م٢، ص. ٣٢؛ بدر الدين عيني، **عقد الجمان**، مجتزآت في *RHCHO*، م٢، قسم١، ص. ٢٢٣.

٢٤٧. المقريزي، **السلوك**، م٢، ص. ٤٢-٤٤.

٢٤٨. أبو الفداء، **المختصر**، م٤، ص. ٦؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٨، ص. ١٤٣؛ المقريزي، **السلوك**، م٢، ص. ٦٥.

٢٤٩. ابن شداد، **تاريخ**، ص. ٨٨.

٢٥٠. المصدر السابق، ص. ٣٧، ٦٠، ٣٢٣؛ أبو الفداء، **المختصر**، م٤، ص. ٦، ٧؛ المقريزي، السلوك، م٢، ص. ٧٠، ٧٦، ٨٣.

٢٥١. ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ص. ٧٧؛ ابن الدواداري، **كنز**، م٨، ص. ١٥٧؛ القلقشندي، صبح، م١٣، ص. ٢٤٥؛ تشارلز ميلفل، «أحياناً بالسيف، أحياناً بالخنجر. . .» في *MIHT*، ص. ٢٤٧-٣٦٣.

٢٥٢. عيني، **عقد**، في *RHCHO*، م٢، قسم١، ص. ٢٤٧؛ ديفريمري، «إسماعيلية سورية»، (١٨٥٥)، ص. ٦٥-٧٥؛ كروسيه، **الصليبيون**، م٣، ص. ٦٤٦، ٦٦٣؛ كنغ، **فرسان الاسبتارية**، ص. ٢٧٢؛ رانسمن، **الصليبيون**، م٣، ص. ٣٨٨.

٢٥٣. ابن بطوطة، **رحلة**، م١، ص. ١٦٦، ١٧١. الترجمة الإنكليزية، **هـ**. آر جب، **رحلات ابن بطوطة** (كامبردج، ١٩٥٨-١٩٧١)، م١، ص. ١٠٦-١٠٩.

الفصل السابع

القرون التي أعقبت ألموت والتطوّرات الحديثة في التاريخ الإسماعيلي النزاري

سيقدم الفصل الأخير هذا مسحاً للتطورات والنزعات الرئيسية في تاريخ النزاريين الإسماعيليين خلال كامل فترة ما بعد ألموت، من سقوط ألموت سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦ حتى الوقت الحاضر، والتي تغطي أكثر من سبعة قرون. وفي هذه الفترة تطورت جماعات نزارية عديدة في مناطق متنوعة وبنحو مستقل تقريباً الواحدة عن الأخرى، وانتشرت على نطاق واسع من سورية إلى فارس وآسيا الوسطى وجنوب آسيا وتركت آثاراً أدبية ودينية متعددة وبلغات مختلفة.

نماذج ومشكلات البحث في تاريخ النزاريين بعد ألموت

تمثل القرون الخمسة الأولى التي أعقبت انهيار الدولة النزارية في فارس وسقوط ألموت أطول الفترات غموضاً في مجمل تاريخ الإسماعيليين، إذ ما زالت جوانب عديدة من أنشطة النزاريين وفكرهم في هذه الفترة بحاجة لمزيد من الدراسة، إلا أن فقدان المصادر الأولية وتعقيدات بعض القضايا بدرجة معينة يعوق إحراز المزيد من التقدم في هذا المجال. وقد تضافرت عوامل متنوعة ذات صلة بطبيعة الإسماعيلية النزارية من فترة ما بعد ألموت في خلق مشكلات بحثية خاصة هنا.

وكان النزاريون، الذين نجوا في الحقيقة وعاشوا بعد النكبة المغولية، قد حرموا بصورة أساسية من القيادة المركزية التي تمتعوا بها إبان فترة ألموت. غير

أن الإمامة النزارية استمرت فعلاً في ذرية ركن الدين خورشاه، آخر حكام ألموت. لكن الأئمة حافظوا على بقائهم مستترين بعيدين عن متناول أتباعهم لما يقرب من قرنين من الزمن. وفي ظل مثل تلك الظروف، تطورت جماعات نزارية إقليمية متنوعة وبصورة معزولة بعضها عن بعض تقريباً حيث وضعت كل جماعة منها تقاليدها المميزة الخاصة. وقد توسعت الجماعات النزارية في وسط آسيا وشبه القارة الهندية بدرجة هامة، وراحت تدريجاً تغطي على إخوتهم في الدين في فارس وسورية. وتعد أصول التكوين الديني المبكر لتقاليد الخوجة النزاريين من جنوب آسيا من المجالات الأقل فهماً في إسماعيلية ما بعد ألموت.

وقد نشأت صعوبات بحثية أكبر من الالتزام الواسع الانتشار بالتقية بأشكال مختلفة في أزمنة مختلفة ومن قبل الإسماعيليين النزاريين في أماكن مختلفة. وعلى العموم، كان النزاريون إبان معظم تاريخهم في فترة ما بعد ألموت مضطرين إلى التخفي التام إلى حد ما من أجل حماية أنفسهم من عمليات الاضطهاد الواسعة. ولتحقيق هذه الغاية، فإنهم لم يستروا معتقداتهم الحقيقية وأدبهم الديني فحسب، ولكن لجأوا إلى نطاق واسع من أقنعة الاستتار، السنية منها والصوفية والاثني عشرية والهندوسية، وسط بيئات معادية في العالم الإيراني وشبه القارة الهندية. وفي ما يتعلق بذلك، فإنه لأمر هام التمييز بين ممارسة التقية لفترة قصيرة أو مؤقتة، وهي التي مارسها تقليدياً الإسماعيليون والشيعة الاثنا عشريون، وبين تبنّيهم لها لفترات طويلة بحيث اكتسبت صفة الديمومة عند بعض الجماعات النزارية من فترة ما بعد ألموت في تاريخهم، ولم تلق الظاهرة الأخيرة، بعواقبها الدائمة، الدراسة الكافية من قبل الباحثين العصريين. فمما لا شك فيه أن ممارسة التقية تحت أي شكل كان، ولكن لفترات طويلة، سوف تؤدي إلى تأثيرات ثابتة على تقاليد الجماعة المستترة وعلى هويتها الدينية بحد ذاتها. وبمرور الوقت، أظهرت هذه التأثيرات نفسها بأشكال مختلفة للنزاريين، تراوحت بين التطبُّع الكامل أوالذوبان التام للنزاريين في موضع معين في الجماعة أو التقليد الذي كان قد اختير في البداية غطاءً للتخفي، إلى درجات متنوعة من المواجهة بين تقاليد «نزارية» و«أخرى» دون الفقدان الفعلي للهوية النزارية. لقد استخدم علماء

الأنثروبولوجيا الثقافية مفهوم «التطبُّع» بحد ذاته لتوضيح كيف أن أشكالاً «مركَّبة» من الدين يمكن أن تظهر من خلال تأثيرات متبادلة تحدث بطريقة ذاتية وآنية تقريباً، فيما أشار آخرون إلى الظاهرة المعقدة موضوع الكلام على أنها تحمل صفة «التوافق» أو «العتبة»[١].

وفي جميع الأحوال، فإن مخاطر الذوبان التام أو التفكك الكلي كانت مرتفعة إبان القرون الأولى من فترة ما بعد ألموت خاصة، عندما حرمت الجماعات النزارية المنتشرة من أي شكل من أشكال القيادة المركزية الموحدة، بما فيها على نحو خاص هداية الأئمة النزاريين، الذين قدموا عبر تاريخهم أهم مصدر منفرد من أجل هوية دينية متماسكة وسط الظروف المتغيرة. وحتى في الفترة التي تلت ظهور الأئمة النزاريين في أنجدان وسط فارس في منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر، حيث ابتدأت عملية إحياء الدعوة النزارية ونشاطاتها الأدبية، فان العديد من المجموعات النزارية المعزولة ربما فشلت في إقامة اتصال مع مقر قيادة الإمام في أنجدان أو مع ممثليه الإقليميين المعينين حديثاً. ولا بد أن مثل هذه المجموعات قد اختفت بطرق متعددة بمرور الوقت، الأمر الذي ساهم في تضاؤل الحجم الكلي للسكان النزاريين خلال الفترة بين المذابح المغولية وفترة أنجدان المبكرة.

فليس من المدهش إذاً أن النزاريين المستترين لم يجتذبوا عموماً انتباه المؤرخين. وإن عدداً قليلاً فعلياً من التواريخ المحلية الإقليمية تضمّنت إشارات عرضية إلى النزاريين إبان عدة قرون من فترة ما بعد ألموت. وتفاقمت أكثر صعوبات دراسة الإسماعيلية النزارية من فترة ما بعد ألموت بحقيقة أن النزاريين أنفسهم لم ينتجوا، كما كانت الحال زمن فترة ألموت، سوى عدد قليل من الأعمال العقائدية، فيما تخلوا عن اهتمامهم الأقدم عهداً بالكتابات التاريخية في أعقاب موت دولتهم. وقد حافظت الرسائل العقائدية القليلة التي كتبت إبان فترة ما بعد ألموت على التعاليم النزارية من فترة ألموت المتأخرة بصورة أساسية. والنزاريون السوريون وحدهم من احتفظ، في الوقت نفسه، بعدد معين من النصوص الإسماعيلية الكلاسيكية من الفترة الفاطمية.

ونتيجة للتقدم الحديث في الدراسات النزارية التي ابتدأها إيفانوف، نستطيع

التمييز في الوقت الحاضر بين ثلاث فترات رئيسية في تاريخ الإسماعيلية النزارية من فترة ما بعد ألموت. الفترة الأقدم منها، التي تغطي القرنين الأولين اللذين أعقبا سقوط ألموت على وجه التقريب، هي الأكثر غموضاً. وخلال هذه الفترة حدث نزاع على الوراثة في أسرة الأئمة قسم الجماعة النزارية إلى فرقتين متنافستين، أتباع محمد شاه (المحمد شاهية) وأتباع قاسم شاه (القاسم شاهية). وقد هاجر المحمد شاهيون، الذين يبدو أنهم قد تلقوا دعماً من أكثرية نزاريي مناطق محددة في بداية الأمر، إلى الهند إبان القسم المبكر من القرن العاشر/ السادس عشر، لكن خط أئمة النزاريين هذا قد انقطع بحلول القرن الثالث عشر/ التاسع عشر. أما الأئمة النزاريون القاسم شاهيون الذين كسبوا تدريجاً اعتراف الغالبية العظمى للنزاريين، فقد ظهروا في أنجدان، القرية الواقعة وسط فارس، بحلول النصف الثاني من القرن التاسع/ الخامس عشر على الأقل. وقد آذن ذلك ببدء الفترة الثانية من تاريخ النزاريين في فترة ما بعد ألموت، وهي التي دعاها إيفانوف بنهضة أنجدان، تلك النهضة التي شملت الفكر النزاري ونشاطات الدعوة. وخلال هذا الطور الذي دام حوالى قرنين من الزمن، حاول الأئمة النزاريون من خط قاسم شاه مد سيطرتهم على الجماعات النزارية المتنوعة في سورية وآسيا الوسطى والهند حيث كانت أعداد كبيرة منهم قد اعترفت حتى تلك الفترة بأئمة المحمد الشاهية أو صاروا يدينون بولاء مباشر لسلالات وراثية من قادتهم المحليين من الشيوخ (أو البير) والأمراء، الخ.

وفي ظل الأحوال الأكثر ملاءمة الناجمة عن تبني الشيعة الاثني عشرية ديناً للدولة في فارس الصفوية، قام أئمة القاسم شاهية بتصريف أمور الدعوة ونشاطاتها بشكل أكثر علانية، وشهدت فترة أنجدان إحياءً للنشاطات الأدبية بين النزاريين في فارس وفي بعض المناطق المجاورة، وهم الذين أنتجوا أولى الرسائل العقائدية بعد سقوط ألموت. وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر/ الثامن عشر، بدأ أئمة القاسم شاهية، الذين كانوا قد انتقلوا في غضون ذلك من أنجدان إلى قرية كهك المجاورة ومن هناك إلى كرمان، بدأوا يكتسبون شهرة سياسية في ظل أسرتي زند وقاجار الحاكمتين. وبحلول منتصف القرن الثالث عشر/ التاسع عشر، عندما أصبح

الإمام النزاري يعرف في العالم الخارجي باسم الآغاخان، وكان مقر الإمامة النزارية قد تحول إلى الهند، عندئذٍ دخل النزاريون في الطور الحديث من تاريخهم. وقد اتسمت هذه الفترة من تاريخ النزاريين بالقيادة التقدمية للأئمة النزاريين، الذين أدخلوا الكثير من السياسات إضافة إلى الإصلاحات المؤسساتية المناسبة من أجل تطوير الحالة الاجتماعية - الاقتصادية والتعليمية للنزاريين الإسماعيليين.

ونستطيع، على أساس مزيج من المعايير الجغرافية واللغوية والعرقية وغيرها، تصنيف الأدب النزاري من فترة ما بعد ألموت في أربعة أصناف رئيسية وهي، تحديداً، المصادر الفارسية، وتلك التي من آسيا الوسطى، والسورية والهندية. وكانت المصادر التي أُنتجت في فارس وأفغانستان ومنطقة جيحون العليا قد كُتبت كلها باللغة الفارسية، بينما كُتبت المصادر السورية بالعربية، أما النزاريون من شبه القارة الهندية فقد استخدموا لغات ولهجات متنوعة في تدوين عقائدهم الدينية وتقاليدهم. وجدير بالذكر أيضاً أننا نخصّ في مناقشتنا للمصادر النزارية من فترة ما بعد ألموت الأعمال العقائدية بصورة أساسية، التي أنتجها أتباع الأئمة النزاريين من نسل قاسم شاه. ويبدو أن النزاريين المحمد شاهيين لم ينتجوا، كما هو واضح، سوى عدد ضئيل جداً من الأعمال في سورية وآسيا الوسطى والهند، وهي التي لم تدرس بصورة ملائمة بعد[٢].

وواضح أن النزاريين من فارس والمناطق المجاورة، الذين استخدموا اللغة الفارسية في أدبهم الديني، لم ينتجوا أية أعمال عقائدية إبان أول قرنين أعقبا سقوط ألموت. وليس لدينا من تلك الفترة المبكرة من عهد ما بعد ألموت سوى أعمال شعرية لنزاري قوهستاني. الشاعر والموظف الحكومي من بيرجند المتوفى حوالى سنة ٧٢٠/ ١٣٢٠. وربما كان أول مؤلّف نزاري من عصر ما بعد ألموت يختار الشعر وأساليب التعبير الصوفية لستر أفكاره الإسماعيلية. وإبان نهضة أنجدان بدأ عدد من ذوي الثقافة الأفضل من النزاريين المقيمين في فارس وجوارها بإنتاج الأعمال العقائدية الأولى في فترة ما بعد ألموت باللغة الفارسية. وأبو إسحق القوهستاني هو الأقدم والأكثر شهرة من بين أولئك المؤلفين، وربما كان من سكان مقاطعة مؤمن آباد واشتهر في النصف الثاني من القرن التاسع/

الخامس عشر[٣] وخيرخواه الهراتي، الداعي والمؤلف الغزير الإنتاج، لكن ذو الموهبة الشعرية المحدودة، المتوفى بعد سنة ٩٦٠/ ١٥٥٣[٤]. وتلاهما الإمام قولي خاكي الخراساني، المتوفى بعد سنة ١٠٥٦/ ١٦٤٦، وولده على قولي رقّامي الخراساني (أو الدزبادي)[٥]، من بين آخرين. ولجأ خاكي وولده، وهما اللذان أقاما في دزباد، القرية الواقعة في الجبال بين مشهد ونيسابور، إلى الشعر والتعابير الصوفية من أجل إخفاء أفكارهما النزارية.

وفي الأزمنة الحديثة، كتب مؤلفون نزاريون أعمالاً عقائدية قليلة إضافية باللغة الفارسية. وكانت هذه الأعمال التي أُنتجت في فارس وأفغانستان وحتى في الهند، تؤذن بإحياء جديد للنشاطات الأدبية النزارية. وقد لقي هذا الإحياء الجديد، الذي تلاشى في العقود الافتتاحية للقرن العشرين، تشجيعاً من الآغاخانات في أعقاب نقل مقر إقامتهم إلى الهند. ومن بين مثل هذه الأعمال النزارية الحديثة المكتوبة باللغة الفارسية، تجدر الإشارة إلى بعض الرسائل القصيرة التي ألفها شهاب الدين شاه الحسيني، الابن الأكبر لآقا علي شاه، الآغاخان الثاني[٦]. وكان قد أمضى الجزء الأكبر من حياته في بومباي وبونا، وتوفي قبل والده بأشهر قليلة، أي في سنة ١٣٠٢/ ١٨٨٤ بينما كان لا يزال في السنوات الأولى من ثلاثينياته. وفي فارس، فإن أشهر المؤلفين النزاريين من الأزمنة الحديثة علماً هو محمد بن زين العابدين الخراساني، الذي تبنّى اسماً مستعاراً أو «تخلّصاً» شعرياً هو «فدائي»، وكان النزاريّون الفرس يشيرون إليه باسم حجي أخوند. وكان سليلاً لخاكي خراساني وعاش في قرية دزباد النزارية الهامة قرب مشهد، حيث لا يزال أقاربه يقيمون حتى الآن. وقد ارتحل فدائي إلى الهند ثلاث مرات ما بين ١٣١٣ و١٣٢٤/ ١٨٩٦-١٩٠٦، لمقابلة إمام الزمان النزاري، سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث، الذي عامله بأبهى مظاهر الكرم واللطف وعيّنه في منصب تعليمي هام للجماعة النزارية الفارسية. وقد توفي في دزباد سنة ١٣٤٢/ ١٩٢٤، ودفن إلى جانب خاكي الخراساني. وجرت أعمال صيانة متواضعة لموقع ضريحه سنة ١٩٦٦.

وقد صنّف فدائي أعمالاً عقائدية، منها **إرشاد السالكين**، الذي أتمّهُ سنة

١٣١٧/ ١٩٠٠، و**كشف الحقائق**، الذي كتبه سنة ١٣٣٢/ ١٩١٤، و**كتاب دانِش أهلِ بينش وحديقة المعاني**، والأخير هو رسالة في الفقه. وكانت نسخ من هذه الكتب قد عُرضت على مؤلف العمل الحالي أو أُهديت إليه في دزباد ومشهد من قبل حفيد فدائي الوحيد صدر الدين بن ملا شمس الدين مير شاهي في صيف ١٩٨٥. لكن أيّاً من هذه الأعمال لم يرد في الببليوغرافيا الإسماعيلية لإيفانوف وبوناوالا[٧]. وكان فدائي شاعراً غزير الإنتاج أيضاً، وقد تضمّن ديوانه الشعري، الذي جمعه أفراد سلالته، قرابة ١٢٠٠٠ بيت من الشعر. يضاف إلى ذلك أن فدائي كان النزاري الفارسي المعاصر الوحيد الذي كتب تاريخاً للإسماعيلية، وهو الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه بعنوان **كتاب هداية المؤمنين الطالبين** الذي أكمله حوالى عام ١٣٢٠/ ١٩٠٣، وقد راجع تاريخ فدائي، الذي يُغطي الفترة من أصول الحركة الإسماعيلية حتى أئمة عصر ما بعد ألموت، والمليء بالمفارقات التاريخية والأغلاط، راجعه وحدّثه ليصل إلى عام ١٣٢٨/ ١٩١٠، موسى خان بن محمد خان الخراساني (ت. ١٩٣٧) الذي كانت عائلته تعمل في خدمة الأئمة. وكان لموسى خان وصول إلى مكتبة الآغاخانات في بومباي وسمع الكثير من الأحاديث المتواترة شفوياً عن تقاليد الجماعة، بما فيها تلك التي كانت تدور داخل أسرة الإمام، ويتناول الجزء الذي أضافه موسى خان إلى تاريخ فدائي حياة الآغاخانات بنحو أساسي وأعمالهم الخارقة.

أما الجماعة النزارية في بدخشان والنواحي المجاورة في منطقة جيحون العليا، فقد تشبثت، داخل نطاق الإسماعيلية النزارية الفارسية كما أسلفنا، بتراث أدبي خاص. ويمثل ذلك التراث طبقات متعددة من الأدب الإسماعيلي، على الرغم من أن النزاريين من آسيا الوسطى قد انشدّوا إلى ناصر خسرو وأعماله خاصة. ولذلك فقد احتفظوا وتناقلوا الكتاب المجهول **أمّ الكتاب** وكتابات ناصر خسرو وأعمال النزاريين الفرس من فترتي ألموت وما بعد ألموت، ومنها الرسائل التي تمثل اندماج الإسماعيلية مع الصوفية، والعديد من الأعمال المجهولة الأخرى التي لا يمكن نسبة مؤلفيها إلى النزاريين بنحو قاطع. لقد أدّى نزاريو بدخشان دوراً هاماً في المحافظة على التراث النزاري المدوّن باللغة الفارسية.

وكما أشرنا، فإن أعداداً كبيرة من المخطوطات النزارية قد استعادتها بعثة تنقيبية سوفياتية أُرسلت إلى غورنو - بدخشان في طاجيكستان خلال الفترة ١٩٥٩-١٩٦٣[٨]. وكانت هذه المخطوطات التي كُتبت باللغة الفارسية، قد حفظها بصورة أساسية نزاريّو شوغنان في غرب البامير، وهم الذين كانت لغتهم الأم عبارة عن لهجة طاجيكية. ولم تُنتج الجماعة النزارية من بدخشان، إبان فترة ما بعد ألموت، أيّ مؤلفين من ذوي الشهرة بعد سيّد سهراب ولي بدخشاني، الذي كتب حوالى سنة ٨٥٦/ ١٤٥٢[٩]، مع أنهم صنّفوا بعض التواريخ المحلية.

ولم يجذب النزاريون الفرس انتباه المؤرخين الفرس من فترة ما بعد ألموت، الذين ظنوا، كما كانت الحال مع الجويني، أن المغول قد استأصلوا أتباع الفرقة نهائياً. إن عدداً قليلاً فقط من الإخباريين الفرس من منطقة قزوين، أشاروا إلى النزاريين الفرس إشارة عرضية. وبعد الجزء الأخير من القرن الثاني عشر/ الثامن عشر، عندما كان الأئمة النزاريون قد حققوا شهرة سياسية في فارس، بدأ الإخباريون الذين كتبوا عن سلالتي الزند وقاجار، يوردون إشارات متكررة إلى أئمة النزارية ونشاطاتهم السياسية، ولا سيما في منطقة كرمان. ومن بين الإخباريين الأخيرين، تجدر الإشارة إلى أحمد علي خان وزيري كرماني (ت. ١٢٩٥/ ١٨٧٨) ورضا قولي خان هدايت (ت. ١٢٨٨/ ١٨١٧) ومحمد تقي لسان الملك سبهير (ت. ١٢٩٧/ ١٨٨٠) ومحمد حسن خان اعتماد السلطانة (ت. ١٣١٣/ ١٨٩٦).

وأما بالنسبة للنزاريين السوريين الذين انضموا بنحو شبه كامل إلى الأئمة النزاريين من خط محمد شاه حتى القرن الثالث عشر / التاسع عشر، فقد تمسكوا بأدبهم الخاص المدوّن بالعربية. وقد طّور النزاريون السوريون إبان فترة ما بعد ألموت، كما كان الأمر في أزمنة أسبق، أدبهم بنحو مستقل عن النزاريين الفرس. واحتفظت الجماعة السورية بالعديد من الأعمال الإسماعيلية من الفترة الفاطمية، ولذلك فإن بعضاً من تقاليد الإسماعيليين الفاطميين استمرت تظهر تأثيرها في النصوص النزارية ذات الأصل السوري. غير أن الجماعة السورية أنتجت هي الأخرى عدداً قليلاً من المؤلفين والرسائل الصحيحة إبان الفترة قيد

الاستعراض[١٠]. وكان الداعي أبو فراس شهاب الدين بن القاضي نصر الميناقي، الذي توفي إما سنة ٩٣٧/ ١٥٣٠ أو ٩٤٧/ ١٥٤٠، هو الأكثر شهرة من بين المؤلفين النزاريين السوريين من تلك الفترة[١١]. وأمضى النزاريون السوريون حياة خالية من الحوادث المهمة في ظل العثمانيين، الذين يذكرونهم ويذكرون قلاع الدعوة، وهي قلاع النزاريين إلى الغرب من حماه، في سجلاتهم العقارية لسورية. ولم يجذب النزاريون السوريون انتباه الغرباء حتى العقود المبكرة من القرن التاسع عشر، عندما روي أنهم كانوا في نزاع مع حكامهم ومع جيرانهم من النصيريين. وقرابة تلك الفترة أيضاً بدأ الدبلوماسيون الأوربيون والرحالة والمستشرقون بالإشارة إلى الجماعة النزارية السورية.

وكان النزاريون من جنوب آسيا قد طوّروا أدبهم الديني الخاص أيضاً، أو الجنان[١٢]. لكنهم لم ينتجوا أية رسائل دينية أو فلسفية محبوكة، كما لم يترجموا النصوص الفارسية والعربية للجماعات النزارية الأخرى إلى لغاتهم الخاصة. ومن الواضح أن كلمة جنان هي تعميم لكلمة جُنانا، وهي كلمة سنسكريتية تُعَرف عموماً بأنها تعني العلم المقدس أو الحكمة. واكتسبت الجنان مكانه خاصة داخل جماعة النزاريين الخوجة. وتنوعت هذه الترانيم الشبيهة بالأشعار في حجمها من أربعة أبيات حتى ما يزيد على ألف بيت، ونُظمت بعدد من اللغات الهندية واللهجات السندية والبنجابية والكُجراتية. واستمر تأليف الجنان ومراجعتها حتى العقود الأولى من القرن العشرين، ويصل عددها الإجمالي حالياً إلى ما يقرب من ٨٠٠ مقطوعة منفصلة من أحجام مختلفة. وكان تناقل الجنان يجري في الأصل شفاهاً فقط، لكن، بمرور الوقت، بدءاً من النصف الأول من القرن العاشر/ السادس عشر، على الأقل، صارت تُجمع وتدوّن كتابة بالخط الخوجكي الذي طوّرته جماعة الخوجة في السند. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، نُشر عدد متزايد من مقطوعات الجنان المحفوظة لدى النزاريين الخوجة بالخط الغجراتي. وقد صُنِّفت بصياغة شعرية القصد منها أن تغنّى وتتلى مُلحَّنة. ويحيط جدل كثير بموضوع تأليف الجنان، التي تنسب عموماً إلى عدد قليل من الدعاة المبكرين، أو الشيوخ كما كان الدعاة يُسمّون في شبه القارة الهندية[١٣].

وتتضمّن الجنان موضوعات متنوعة من أعمال الدعوة إضافة إلى الموضوعات النسكية والميثولوجية والتعلبمية والكوزمولوجية والإيسكاتولوجية. كما تتضمّن مقطوعات جنان كثيرة توجيهات أخلاقية وسلوكية لانتهاج حياة دينية وهداية المؤمنين في مسعاهم الروحاني. وتروي بعض مقطوعات الجنان، باعتبارها تقليداً شفوياً، روايات تمزج الأسطورة بالسيرة مع مفارقات تاريخية لنشاطات شيوخهم ومستجيبيهم، الأمر الذي يجعلها مصادر تاريخية غير موثوقة للمعلومات. ومهما يكن الأمر، فقد واصلت الجنان قيامها بدور مركزي في الحياة الدينية للنزاريين الخوجة وطقوسهم بسبب الاعتقاد الذي ساد حول تضمّنها لتعاليم شيوخهم[١٤]. ومنذ القرن التاسع عشر، أنتج عدد من النزاريين الخوجة أعمالاً تناولت تاريخ النزاريين الهنود ومعتقداتهم. غير أن الغالبية العظمى من هذه الأعمال، التي كُتبت بالكُجراتية، هي جدلية غير موضوعية وتعكس التراث الشفوي لفرق نزارية متفرعة محددة في شبه القارة الهندية.

في ضوء هذه الإشكاليات المعقدة في هذه الناحية من الدراسات الإسماعيلية والفجوات في معارفنا، فإن من الواجب معاملة نتائج البحث الحديث في الإسماعيلية النزارية من فترة ما بعد ألموت وحتى الأزمنة الحاضرة عموماً باعتبارها مؤقتة. إن تقدماً إضافياً هنا سيعتمد في نهاية الأمر على الحصول على فهم أفضل للتقاليد الدينية والأدبية إضافة إلى تاريخ مختلف الجماعات النزارية الرئيسية من عصر ما بعد ألموت، ولا سيما تلك التي لها وجود في آسيا الوسطى وجنوب آسيا حيث نعثر على جلّ النزاريين من الأزمنة الحديثة المبكرة. عندها فقط نستطيع تصنيف تاريخ متماسك ومتصل للإسماعيلية النزارية من عصر ما بعد ألموت بأبعادها وتقاليدها الكثيرة جداً.

القرون الأولى من فترة ما بعد ألموت والعلاقات النزارية - الصوفية

على الرغم من مزاعم الجويني، الذي كان شاهداً عياناً للتدمير المغولي لألموت، لم يُستأصل النزاريون الفرس تماماً على أيدي المغول[١٥]. غير أنهم

أصبحوا في حالة من عدم التنظيم الكامل في أعقاب تدمير الدولة والقلاع سنة ٦٥٤/١٢٥٦. وبالنسبة للباقين بعد المذابح المغولية في رودبار وقوهستان، فقد دخلوا في طور جديد من تاريخهم، حيث عاشوا مستترين خارج مجتمعات قلاعهم التقليدية. ولابد أن أنباء إعدام ركن الدين خورشاه، آخر سيد لألموت والإمام النزاري السابع والعشرين، في منغوليا سنة ٦٥٥/١٢٥٧ قد وجهت صفعة أخرى من الانحطاط المعنوي إلى النزاريين المضطربين والمهجرين الذين كانوا قد تعوّدوا الوصول إلى إمامهم أو إلى ممثليه المحليين. لقد حُرمت الجماعات النزارية في فارس في تلك الفترة من أية قيادة مركزية كانت توفرها لهم حتى ذلك الوقت القيادة المركزية للدعوة النزارية في ألموت. وأصبح على الجماعات النزارية منذ ذلك الحين أن تتطوّر على أساس محلي وبنحو مستقل الواحدة عن الأخرى.

وفي الوقت الذي كانت فيه حامية كردكوه لا تزال صامدة في وجه المغول وحلفائهم المحليين في منطقة قزوين، كان النزاريون في فارس قد تجمعوا واستقروا جميعاً تقريباً في الديلم وقوهستان. أما بقية النزاريين المغوليين في مناطق أخرى من فارس فإنهم إما هاجروا إلى هاتين المنطقتين أو ذابوا تدريجاً في الجماعات المحيطة بهم وذات الهيمنة السنية بشكل أساسي. في الوقت نفسه، هاجر العديد من النزاريين القوهستانيين الناجين من مجازر المغول إلى أفغانستان والسند وآسيا الوسطى والبنجاب وأجزاء أخرى من شبه القارة الهندية، حيث سبق أن أقامت جماعات إسماعيلية هناك. في ظل هذه الظروف، لجأت الجماعات النزارية المنتشرة خارج سورية إلى الالتزام الدقيق بممارسة التقيّة مرة أخرى. وجدير بالتذكير أن ممارسة التقية في تلك الفترة التي امتازت بغياب القيادة المركزية الفعالة، لم تكن قد فُرضت على الجماعة. فقد كانت، وهي التي تجذّرت عميقاً في تعاليمهم الشيعية الإمامية وممارستها التقليدية، إجراءً تبنّاه النزاريون بمبادرة منهم وبما استوجبته الحالات الطارئة لذلك الوقت. وكانت قد أصبحت لدى النزاريين خبرة في تبنّي مختلف أشكال التخفي الخارجي وفقاً لما تقتضيه سلامة أمنهم. ولنا أن نتذكر أنهم تبنّوا خلال فترة ألموت لبعض الوقت،

الشريعة بصيغتها السنية. وأخفت مجموعات نزارية عديدة في البلاد الإيرانية الشرقية، حيث ساد الإسلام السني، نفسها في ثوب السنية مرة أخرى.

ويبدو أن نزاريي رودبار سرعان ما نجحوا في إعادة تنظيم أنفسهم في ظل شكل من القيادة المحلية، وكانوا خلال أقل من عقدين من الزمن بعد سقوط ألموت قد حصلوا على قوة عسكرية استمرت نشطة لوقت لا بأس به. وقام نزاريو شمال فارس بمحاولات دورية لإعادة احتلال ألموت وقلاع أساسية أخرى في رودبار التي من الواضح أنها لم تُهدم تماماً، بغض النظر عما رواه لنا الجويني وكرره مؤرخون فرس لاحقون من الفترة الإيلخانية. وكان المغول أنفسهم قد أعادوا بناء قلعتي ألموت ولامسار لاستخدامهم الخاص. وفي سنة ٦٧٤/ ١٢٧٥، أي بعد سقوط كردكوه بخمس سنوات، كان النزاريون من رودبار من القوة بحيث تمكنوا من إعادة احتلال ألموت بالتحالف مع أحد أحفاد خوارزمشاه. وقد احتفظوا بتلك القلعة لمدة عام تقريباً قبل أن تجبرهم على إخلائها قوة أرسلها ضدهم ابن هولاكو وخليفته في السلالة الإيلخانية، أباقا (٦٦٣-٦٨٠/ ١٢٦٥-١٢٨٢)[١٦].

وطبقاً للمأثور النزاري، فإن جماعة من شخصياتهم تمكنت، قبيل سقوط ألموت، من إخفاء ابن ركن الدين خورشاه الأصغر، شمس الدين محمد، الذي كان قد تلقى النص عليه بالإمامة. وبتولي شمس الدين للإمامة في أعقاب وفاة والده سنة ٦٥٥/ ١٢٥٧، أُخذ إلى أذربيجان. وترعرع هناك وعاش متخفياً في زي طرّاز، ومن هنا كان لقبه زردوز. وثمة تلميحات عرضية في كتاب سفر نامة الذي لم يُنشر بعد لمؤلفه نزاري قوهستاني، أول شاعر نزاري من فترة ما بعد ألموت، تُظهر بالفعل أن شمس الدين محمد، وربما خليفته التالي، قد عاشا بشكل مستور في أذربيجان. لكن نزاريي قوهستان لم يتعافوا إطلاقاً من المذبحة المغولية التي تركت كامل خراسان في خراب. واستمروا متخفين في القرى المحيطة ببيرجند وقائين وبلدات أخرى في خراسان كانت سابقاً في أيديهم[١٧]. وكان حكيم سعد الدين بن شمس الدين (أو جلال الدين) بن محمد، المعروف بنزاري قوهستاني، قد ولد في بيرجند سنة ٦٤٥/ ١٢٤٧ لعائلة إسماعيلية إقطاعية[١٨].

وكان والد نزاري، وهو شاعر أيضاً، قد فَقَدَ معظم ثروته أثناء الغزو المغولي لقوهستان. وقد ضُمَّت قوهستان إلى الأراضي التي خضعت لحكم الإيلخانيين المغول، الذين حكموا فارس حتى منتصف القرن الثامن/ الرابع عشر. وبعد عقود قليلة من إطاحة الحصون الإسماعيلية في قوهستان، قام المغول بتخصيص قوهستان إلى نوابهم من الكارتيين السنّة. وسرعان ما مدّ الكارتيون نفوذهم، من مقرهم في هرات، عبر كامل خراسان الشرقية وشمال أفغانستان. ومن الواضح أن نزاري قوهستاني قد خدم في شبابه في إدارة مؤسس السلالة الكارتية، شمس الدين محمد الأول (٦٤٣-٦٧٦/ ١٢٤٥-١٢٧٧)، وإدارة خلفه. ومع صعود النجم السياسي للملوك المهربانديين لسيستان (أو نيمروز) المجاورة، والذي كانوا في الأصل نواباً للمغول، راح هؤلاء يمدون نفوذهم الخاص عبر قوهستان أيضاً. بل إن المهربانديين، في الحقيقة، قد خلفوا الكارتيين في شرق فارس. وبحلول عام ٦٨٨/ ١٢٨٩، كان الملك المهربانـدي نصر الدين محمد (٦٥٣-٧١٨/ ١٢٥٥-١٣١٨) قد احتل قوهستان بالكامل ثم قدّمها كإقطاع لإعاشة ولده شمس الدين علي[١٩]. وخدم نزاري قوهستاني لفترة في بلاط وديوان شمس الدين علي، حاكم قوهستان حتى وفاته المفاجئة في المعركة سنة ٧٠٦/١٣٠٦. وقد امتدح نزاري هذا الحاكم المهربانـدي حيث أشار إليه باسم شمس الدين نيمروز علي وعلي شاه. وارتحل نزاري على نطاق واسع بمبادرة منه وبصفته الرسمية أيضاً. ففي شوال من عام ٦٧٨/ شباط ١٢٨٠، انطلق من تون في رحلة بعيدة إلى أذربيجان وآرّان وجورجيا وأرمينيا وباكو، وهي رحلة دامت سنتين (٦٧٨-٦٧٩/ ١٢٨٠-١٢٨١). ومن الواضح أنه إبان تلك الرحلة، كان لقاء نزاري بالإمام شمس الدين محمد، ربما في تبريز سنة ٦٧٩/ ١٢٨٠[٢٠]. وتجدر الإشارة إلى أن تبريز كانت آنئذ عاصمة لحكام فارس من الإيلخانيين. وقد روى نزاري قصة رحلته شعراً في ديوانه سفر نامه الذي كتبه بطريقة المثنوي وضمّ ما يقارب ١٢٠٠ بيت من الشعر.

غير أن نزاري قوهستاني فقد في النهاية رضى واستحسان راعيه المهربانـدي الذي طرده من مناصبه وصادر أملاكه. وباءت جهود الشاعر اللاحقة لاستعادة

رضي الحاكم المهرَباندي بالفشل وبقيت حالته المؤسفة على هذا الشكل عندما انتقل حكم قوهستان إلى ابن شمس الدين علي، تاج الدين. ودفعه فقره وخيبة أمله إلى امتهان الزراعة خلال سنواته الأخيرة. وتوفي معدماً في بلدته الأم بيرجند سنة ٧٢٠/ ١٣٢٠. وقد دُمّر قبره عندما حُوّلت مقبرة بيرجند إلى حديقة عامة بعد عام ١٣٤٤/ ١٩٢٥. وفي أزمنة قريبة العهد شُيّد مقام لنزاري في بيرجند.

من المحتمل أنه كان لاضطهاد نزاري قوهستاني صلة بديانته الإسماعيلية وفشله في ممارسته للتقية في بيئة سنية شديدة العداء. وبانتمائه لأسرة ذات ارتباطات إسماعيلية معروفة قبل وصول المغول، أصبح من الصعب على نزاري إخفاء حقيقة هويته الدينية خلال الفترة الأخيرة من حياته. وبالفعل، فإنه يشير تكراراً إلى المكائد التي كان يصنعها أعداؤه وحقيقة أنه كان موضوع اتهام بالإلحاد. وفي جميع الأحوال فقد امتدح نزاري بصورة مبطنة إمام الزمان النزاري في العديد من أشعاره، مستخدماً عدداً لا يحصى من الإشارات والمصطلحات والعبارات الإسماعيلية «كالظاهر» و«الباطن» و«القيامة» و«القائم». كما أشار إلى نفسه بصورة عرضية بـ«الداعي،» ربما بمعناها المجازي.

وفي أزمنة ما بعد ألموت المبكرة ستر النزاريون الفرس أنفسهم كجزء من ممارستهم للتقية، تحت عباءة الصوفية، دون أن يقيموا ارتباطات رسمية مع أي من الطرق الصوفية المنتشرة في فارس المغولية آنئذ. وتبقى أصول التطور المبكر لهذه الظاهرة غامضة جداً. لكن سرعان ما اكتسبت الممارسة انتشاراً واسعاً بين نزاريي مختلف المناطق. وأول دليل مدوّن لها نجده في كتابات نزاري قوهستاني. وفي الحقيقة، قد يكون أول مؤلف من فترة ما بعد ألموت اختار الأشكال الشعرية والصوفية من التعابير لستر أفكاره الإسماعيلية، وهو نموذج تبنّاه العديد من المؤلفين النزاريين اللاحقين من فارس وأفغانستان وآسيا الوسطى. ومهما يكن الأمر فإن نزاري قوهستاني هو الإسماعيلي النزاري الأول الذي يستخدم مصطلحات صوفية مثل «خانقاه» و«درويش» و«عارف» و«قلندر» (الدرويش الجوال) إضافة إلى «بير» (شيخ) و«مرشد»، وهي تعابير استخدمها المتصوفون للإشارة إلى مرشدهم الروحي(٢١). لقد كانت أعمال نزاري شيعية المظهر والنظرة

بكل وضوح، فأكدت تقدير «أهل البيت»، العلويين، وإجلالهم وضرورة تعليم الإمام وهدايته الروحانية كما تضمنت أيضاً أفكاراً ارتبطت بالإسماعيلية بصورة محددة أكثر، ولا سيما بتعاليم النزاريين من فترة ألموت. ومن الفئة الأخيرة، تجدر الإشارة إلى التزام نزاري قوهستاني بالتفسير الروحاني للقيامة والجنة والنار.

أما شمس الدين محمد، المرادف في الروايات الإسماعيلية الخرافية لشمس تبريز، المرشد الروحي لمولانا جلال الدين الرومي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٣)، فقد توفي حوالى عام ٧١٠/ ١٣١٠ في أذربيجان بعد إمامة دامت قرابة نصف قرن من الزمان[٢٢]. وبين وفاة شمس الدين والنصف الثاني من القرن التاسع/ الخامس عشر، أي عندما ظهر أئمة فرع قاسم شاه في أنجدان، فترة غامضة في تاريخ الإسماعيلية النزارية. فمن ناحية عملية لا نعرف شيئاً عن الأئمة الذين، طبقاً للمأثور النزاري، توالوا في فارس خلال هذه الفترة التي دامت أكثر من قرن ونصف من الزمان. إن أسماء أولئك الأئمة فحسب هي ما احتفظ به النزاريون اللاحقون. وبالفعل، فإن تراث النزاريين يقدم سلسلة متصلة من الإمامة النزارية إبان فترة ما بعد ألموت، على الرغم من أن لوائح أولئك الأئمة اللاحقة تختلف بخصوص أسمائهم وعددهم وتعاقبهم. ومن الواضح أن اللائحة الرسمية الحالية المتداولة بين النزاريين من أتباع قاسم شاه قد أُعدّت خلال القسم الأخير من القرن التاسع عشر.

وحدث بعد وفاة شمس الدين محمد نزاع على وراثة الإمامة مرة أخرى أدى إلى شق خط الأئمة النزاريين وأتباعهم إلى فرعي محمد شاه (أو المؤمنية) وقاسم شاه. أما فرع محمد شاه، حيث نجد أن أهم شخصية فيه كانت شاه طاهر دكّني فقد انقطع قبل قرنين من الزمن تقريباً، بينما لا يزال فرع قاسم شاه قائماً حتى الوقت الحاضر. والأئمة من فرع قاسم شاه، الذين حملوا في الأزمنة الحديثة لقب آغاخان وهو لقب تشريفي بمعنى سيد السادات، هم الآن الأئمة النزاريون الوحيدون. ولا تزال أصول هذا الانشقاق الذي قسم الجماعات النزارية من فترة ما بعد ألموت أكثر، غامضة إلى حد ما، لا سيما أن مصادر النزاريين الموجودة لا تتناول هذه المسألة بالتفصيل. بل إن مصادر فرع قاسم شاه، التي تمثّل كاملاً

المصادر النزارية الباقية تقريباً، لا تشير إلى هذا الانشقاق إطلاقاً. أما الأعمال القليلة الباقية العائدة لفرع محمد شاه فإنها تذكر هذا الانشقاق فقط دون شرح للظروف المحيطة به. بل ولا تتفق مصادر فرع محمد شاه نفسها على تاريخ دقيق لهذا النزاع على الوراثة في أسرة الأئمة النزارية.

وطبقاً للمأثور الشفوي لأتباع محمد شاه في سورية حيث كان جلّ الجماعة النزارية قد استمروا في موالاتهم للأئمة من فرع محمد شاه حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحيث البقية الباقية الوحيدة من تلك المجموعة النزارية لا تزال باقية، فإن الانشقاق قد حدث إثر وفاة شمس الدين محمد[٢٣]. وقد تنازع خلافة شمس الدين محمد الذي عُدَّ الإمام الخامس والعشرين في خط محمد شاه، أكبر أولاده وأصغرهم، أي علاء الدين مؤمن شاه وقاسم شاه، بينما لم يكن للابن الأوسط كيا شاه، أي دور في هذا النزاع. وطبقاً للمأثور السوري، فقد كان على قاسم شاه أن يكون مجرد حجة لشقيقه الأكبر مؤمن شاه، الذي خلفه بمرور الوقت ولده محمد شاه. ولذلك فإن أفراد هذا الفرع في سورية غالباً ما يشيرون إلى أنفسهم بالمؤمنية أو النزارية المؤمنية، بالمقابلة مع القاسمية، لأنه مع مؤمن شاه وليس بالأحرى مع ولده محمد شاه، كان انشقاقهم عن النزارية القاسمية. من جهة أخرى، وطبقاً لكتاب **إرشاد الطالبين**، وهو عمل محمد شاهي كتبه شخص يقرب اسمه من مُحب علي قُندُزي في بدخشان سنة ٩٢٩/ ١٥٢٣، فإن الانشقاق وقع بعد إمامة مؤمن شاه، الذي كان قد خلف والده شمس الدين محمد. وطبقاً لهذا المصدر، الذي يؤيده في ذلك كتاب **لمعات الطاهرين** الشعري، وهو العمل الوحيد من فرع محمد شاه الذي أنتجه غلام علي بن محمد في الهند سنة ١١١٠/ ١٦٩٨، فإن محمد شاه وقاسم شاه كانا في الحقيقة شقيقين، وكلاهما من أولاد مؤمن شاه[٢٤]. وكلٌ منهما زعم خلافة والده إثر وفاة الأب. وازدادت المسألة تعقيداً بأن أقدم المصادر النزارية القاسمية الباقية تُسمّي مؤمن شاه أيضاً ابناً وخليفة لشمس الدين محمد. وطبقاً لهذه المصادر، فإن مؤمن شاه قد استُخلف بدوره بولده قاسم شاه[٢٥]. لكن اسم مؤمن شاه قد حُذف كلّية من القوائم الاسمية لأئمة فرع قاسم شاه المتأخرة، وكذلك من القائمة الاسمية المعتمدة حالياً عند

الأتباع النزاريين للآغاخان. وهكذا، ليس من الواضح ما إذا كان محمد شاه وقاسم شاه ولدين لمؤمن شاه، أم أن مؤمن شاه بن شمس الدين محمد كان هو نفسه الشقيق الأكبر لقاسم شاه. ومهما يكن الأمر، فإن مؤمن شاه بن شمس الدين محمد، الذي توفي قرابة عام ٧٣٨/ ١٣٣٧، كان والد محمد شاه الذي سرعان ما راح بعد وفاة شمس الدين يقود فئة من الجماعة النزارية في منافسة مع عمه (أو شقيقه) قاسم شاه. وقد أدى هذا الانقسام في أسرة الأئمة إلى تقسيم النزاريين مرة ثانية إلى فرعين اثنين. ويبدو أن فرع الأئمة من خط محمد شاه، الذي من المحتمل أنه مثَّل الخط الأكبر من الخطين، قد حقق في البداية كسباً لعدد أكبر من الأتباع فاق عدد أتباع قاسم شاه. إن كامل الجماعة السورية تقريباً، بالإضافة إلى أعداد ضخمة في فارس، ولا سيما في الديلم وبدخشان، قد أيّدت لبعض الوقت قضية محمد شاه. كما كان لهذا الفرع النزاري عدد هام من الأتباع في الهند، التي اتخذها شاه طاهر وخلفاؤه آخر عشرة أئمة من خط محمد شاه مقراً لهم. وفي وقت مبكر من فترة أنجدان، نجد أعداداً متزايدة من النزاريين قد بدأت تعترف بأئمة خط قاسم شاه، الذين كانوا لا يزالون في فارس، وكانوا يقومون آنئذ بجهود منتظمة لمد نفوذهم وبسطه على الجماعات النزارية المتعددة. المعلومات اليسيرة لا تمكننا دائماً من التمييز بين الجماعتين النزاريتين المتنافستين بصورة دقيقة إبان الفترة المبكرة من عصر ما بعد ألموت. لكن ما يبقى صحيحاً هو أن جميع النزاريين من فارس والمناطق المجاورة قد مارسوا التقية إبان تلك القرون.

استمر النزاريون في نشاطهم في الديلم إبان العصرين الإيلخاني والتيموري، وفي الحقيقة، لم يمض وقت طويل على الغزو المغولي لفارس حتى بدأ الحكام المحليون الصغار المتنوعون بتأكيد سلطتهم على أجزاء مختلفة من منطقة قزوين. وقد وفّرت هذه الحالة فرصاً مناسبة لتجديد نشاطات النزاريين في الديلم. ومن الواضح أن نزاريي شمال فارس من فترة ما بعد ألموت كانوا قد كثفوا جهودهم في منطقة الديلمان نفسها، والمنطقة الجبلية إلى الجنوب من لاهيجان وإلى الشرق من سفيدرود، وهي واحدة من أكبر المقاطعات في جيلان. وبحلول سنة

١٣٦٨/٧٧٠ ، كانت الديلمان تحت حكم كياسيف الدين كوشيجي الذي استقر في مرجكولي، وكان إسماعيلياً نزارياً مثل أجداده[٢٦]. وسرعان ما أثارت نصرته العلنية للنزارية في الديلمان ردود فعل معادية من الحكام المجاورين، ولا سيما سيّد علي الزيدي، الذي طلب من سيف الدين التخلي عن المعتقد النزاري. وعندما تمسَّك سيف الدين بمعتقداته الدينية، أنفذ سيد علي كيا بن أمير كيا ملاطي، الذي كان قد أصبح أميراً على بيابيش في شرق جيلان سنة ٧٦٩/ ١٣٦٧، ومدّ سلطته عقب ذلك إلى الديلمان وأشكوار وكهدوم حتى وصلت إلى طارم وقزوين بمساعدة من حكام مازندران المراعشة، أنفذ قوات جيلان ضده سنة ١٣٧٧/٧٧٩ . وكان سيد علي كيا قد أسس بالنتيجة سلالة زيدية محلية جديدة من الأمراء الكيائيين الأسياد، الذين عُرفوا باسم الأسياد الملاطيين أيضاً، حكمت من بيابيش على الديلمان والمناطق المجاورة حتى عام١٠٠٠/ ١٥٩٢، عندما استولى الصفويون على جيلان. وقد هُزِمَ سيف الدين في المعركة ثم قُتل بعد ذلك بفترة قصيرة على يد أمير علي نائب سيد علي كيا الجديد في الديلمان، الذي باشر حملة من الاضطهاد ضد النزاريين المحليين أيضاً. وانتقل بعض نزاريي الديلمان، مع من انضم إليهم ممن بقي من قوات سيف الدين والأمراء الكوشيجيين الآخرين، الذين كانوا قد نجحوا في غضون ذلك في قتل أمير علي، انتقلوا في تلك الفترة إلى قزوين حيث راحوا يشنون من هناك غاراتهم على الديلمان. وفي سنة ٧٨١/ ١٣٧٩، طَرَدَ سيد علي كيا أولئك النزاريين وحلفاءهم الكوشيجيين من قزوين، واستعاد سيطرته على تلك المدينة لمدة سبع سنوات أي حتى عام ٧٨٨/ ١٣٨٦، عندما اضطر إلى تسليم قزوين، إضافة إلى طارم وقلعتها في شميران، إلى تيمور (٧٧١-٨٠٧/ ١٣٧٠-١٤٠٥)، مؤسس السلالة التيمورية في فارس ومنطقة ما وراء النهر[٢٧].

في غضون ذلك، كان قائد نزاري عُرف باسم خداوند محمد، الذي من الممكن أن يُقرن بالإمام النزاري من فرع محمد شاه، محمد شاه بن مؤمن شاه (ت. ٨٠٧/ ١٤٠٤)، كان قد ظهر في الديلم حيث اعترف جلّ النزاريين المحليين به وبخلفائه أئمة لهم لبعض الوقت. وسرعان ما بدأ خداوند محمد، بتأييد من

مؤيديه في الديلمان ورودبار في قزوين وبادز وكوشيجان وأشكوار، بالقيام بدور نشط في التحالفات المحلية للديلم ونزاعاتها[٢٨]. وقد وقع في ورطة خطيرة مع سيد علي كيا، الحاكم الأكثر أهمية للديلمان ومحيطها في ذلك الوقت، إذ بينما كان سيد علي كيا يعمل حينئذ لإخضاع كيا ملك هزارسبي حاكم أشكوار، فقد وعد خداوند محمد بأن يهب له الديلمان شريطة أن ينبذ الأخير النزارية الإسماعيلية علناً. ولا شك في أنه لم يكن لسيد علي أي اعتراض على استغلال نفوذ هذا القائد النزاري ضد أعدائه. وقد قبل خداوند محمد بهذا العرض وذهب إلى لاهيجان لإعلان تخليه عن النزارية في حضور سيد علي وجماعته من الفقهاء. وأمر سيد علي فقهاءه، إثر ذلك، بإصدار منشور يعلن توبة خداوند محمد وعودته إلى حظيرة الإسلام. وسرعان ما انهزم كيا ملك بعد ذلك بفترة قصيرة، أي في سنة ٧٧٦/ ١٣٧٤، هو والقوات التي كان قد جمعها في الديلمان أمام القوات الجيلانية لسيد علي بقيادة شقيق الأخير، سيد مهدي كيا. وقد لجأ كيا ملك بنفسه إلى ألموت. ولم يف سيد علي كيا في تلك الفترة بوعده، وبدلاً من تعيين خداوند محمد حاكماً على الديلمان فقد وهب الديلمان وأشكوار لشقيقه سيد مهدي. ولجأ خداوند محمد، نتيجة لذلك، إلى ألموت أيضاً، وانضم إلى كيا ملك الذي وعده بقلعة ألموت إذا ما ساعده القائد النزاري في إعادة الاستيلاء على أشكوار. وعقد خداوند محمد تحالفاً مع كيا ملك ضد سيد علي كيا. وقام بتجميع النزاريين من ألموت ولامسار وانطلق بصحبة كيا ملك إلى أشكوار حيث تمت هزيمة سيد مهدي كيا في المعركة. ووقع سيد مهدي في الأسر وأُرسل سجيناً إلى بلاط السلطان أويس (٧٥٧- ٧٧٦/ ١٣٦٥-١٣٧٤) في تبريز، الذي كان حاكماً على أذربيجان والعراق وكردستان وينتمي إلى سلالة الجلائريين، إحدى السلالات التي خلفت الإيلخانيين المغول في فارس. وأعاد كيا ملك هزارسبي تنصيب نفسه حاكماً على أشكوار، ومنح ألموت ودائرتها لخداوند محمد.

ثم أُخلي سبيل سيد مهدي كيا بعد ذلك بعام ونصف العام بوساطة لدى الجيلانيين من تاج الدين الآملي، أحد الأسياد الهارونيين الزيديين المحليين في

تيمجان، وعيّنه حاكماً على رانكوه شقيقُه سيد علي. غير أن سيد علي لم يلبث أن قاد قواته بنفسه إلى أشكوار وهَزَم كيا ملك هزارسبي الذي فر إلى ألموت آملاً الحصول على مساعدة خداوند محمد مرة ثانية. لكن، بما أنه لقي استقبالاً سيئاً من الحاكم النزاري لألموت، فقد التجأ إلى تيمور الذي أرسله بالنتيجة إلى ساوه للإقامة هناك. في غضون ذلك، كانت قوات سيد علي كيا قد ألقت بحصارها على قلعة ألموت أثناء تعقبها لكيا ملك. وأُرغم خداوند محمد على تسليم القلعة بعد استيلاء قوات سيد علي على مقاطعة ألموت. وسُمِحَ لخداوند محمد بالخروج سالماً من القلعة والتجأ إلى تيمور، الذي أرسله في ما بعد للإقامة الجبرية في السلطانية. في غضون ذلك، أعاد سيد علي تنصيب شقيقه سيد مهدي حاكماً على أشكوار، ثم استولى على لامسار التي كانت تخضع لسيطرة كيا ملك.

وعاد كيا ملك هزارسبي إلى الديلمان إثر هزيمة سيد علي كيا ومقتله في رشت سنة ١٣٨٩/٧٩١ على أيدي الناصرونديين من لاهيجان وأمراء آخرين من جيلان، واستولى على ألموت من صاحبها أمير كيائي سيد. وبعد ذلك بفترة قصيرة، ووسط فوضى إضافية أعقبت مقتل كيا ملك على يد حفيده وخليفته، كيا جلال الدين هزارسبي، عاد خداوند محمد إلى الظهور في الديلمان، وتمكن بمساعدة النزاريين المحليين من الاستيلاء على ألموت مرة أخرى(٢٩). لكنه سرعان ما سلَّم الحصن إلى ملك كيومرث بن بيستون، أحد حكام رستمدار من سلالة غاوبارا. وانتقلت ألموت إبان السنوات التالية إلى أيدي حكام لاهيجان. وفي سنة ٨١٣/ ١٤١٠، تمكن ابن لسيد علي كيا، سيد رضي كيا (٧٩٨-٨٢٩/ ١٣٩٥-١٤٢٦)، وهو أحد أكثر حكام لاهيجان قوة، من طرد الأمراء الهزارسبيين والكوشيجيين من الديلمان، وتوجيه صفعة قوية إلى النزاريين في تلك المنطقة، وقَتَل عدداً قليلاً من أحفاد الإمام النزاري علاء الدين محمد، الذين كانوا يعيشون وسطهم. أما المصير اللاحق لخداوند محمد نفسه فهو مجهول، إلا أن أحفاده كانوا لا يزالون يعيشون في السلطانية خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع/ الخامس عشر(٣٠). وفي غضون ذلك، كان النزاريون قد واصلوا نشاطهم بطريقة

محدودة في الديلم، ولا سيما في الديلمان التي بقيت تحت سيادة حكام بيابيش حتى ما بعد مَقْدِم الصفويين سنة ٩٠٧/ ١٥٠١[٣١].

لقد توفرت لنا واحدة من أحدث الإشارات إلى النزاريين في الديلم الذين ما زالوا يحتفظون ببعض الأهمية المحلية بحلول نهاية القرن العاشر/ السادس عشر، وفرها لنا الملا شيخ علي جيلاني الذي كتب تاريخاً لمازندران سنة ١٠٤٤/ ١٦٣٤[٣٢]. ففي مناقشته لحكام كجور من بني اسكندر، يقول إن السلطان محمد بن جهانكير، الذي خلف والده سنة ٩٧٥/ ١٥٦٧، كان إسماعيلياً نزارياً. وطبقاً لهذا المصدر فإن السلطان محمد قد شجع نَشْر الإسماعيلية رسمياً في كل أرجاء رستمدار. وقد استولى على نور ومواضع أخرى في مازندران ونشر معتقده إلى مسافة وصلت إلى بلدة ساري. وتوفي السلطان محمد سنة ٩٩٨/ ١٥٨٩، وخلفه ولده الأكبر جهانكير، الذي اضطر للذهاب إلى بلاط شاه عباس الأول الصفوي في أعقاب احتلال الأخير لجيلان وغيرها من المقاطعات القزوينية سنة ١٠٠٠/ ١٥٩١. وعاد جهانكير إلى رستمدار لفترة وجيزة بعد ذلك قبل أن يلقي القبض عليه لاحقاً نائب شاه عباس المحلي الذي قاد قوة عسكرية ضخمة ضده. وأُرسل جهانكير إلى قزوين حيث أُعدم سنة ١٠٠٦/ ١٥٩٧. وبحلول تلك السنة، كان شاه عباس قد أخضع الديلم إخضاعاً تاماً، وعيّن عليها حكاماً له في مختلف أجزاء تلك المنطقة. وبتأسيس السلطة الصفوية في شمال فارس فقد النزاريون، مثلهم مثل بقية السلالات المحلية الأخرى، نفوذهم وتأثيرهم في الديلم. ولم يبق سوى عدد قليل من المجموعات النزارية المعزولة عاشت لفترة أطول في منطقة قزوين خلال الفترة الصفوية، وذلك عندما استُخدمت ألموت كسجن حكومي، ولا سيما للأفراد المتمردين من البيت الصفوي.

أما الأئمة من فرع قاسم شاه، الذين خلف الواحد منهم الآخر في تعاقب منتظم بموجب أحكام النص، فقد شاركوا، في غضون ذلك، في أنشطة دعوتهم وإعادة تنظيمها سراً، في منافسة مع الأئمة من فرع محمد شاه. ولا نعلم شيئاً على وجه الدقة عن أئمة خط قاسم شاه حتى النصف الثاني من القرن التاسع/ الخامس عشر عندما ظهروا في أنجدان في زي شيوخ الصوفية (أو بير). وكل ما

هو متوفر عن خلفاء شمس الدين محمد الثلاثة الأوائل في هذا الخط هو أسماؤهم وعدد قليل من التواريخ والتفاصيل المشكوك فيها والتي حُفظت في تراث النزاريين من أتباع قاسم شاه[٣٣]. وطبقاً لهذا التراث، فإن قاسم شاه، الإمام التاسع والعشرين وجدّ هذا الفرع من الأئمة، قد تولى الإمامة قرابة ٧١٠/ ١٣١٠. وكما سبقت الإشارة، فقد كان إما ولداً أو حفيداً لشمس الدين محمد، وأنه في زمنه وقع الانشقاق الذي قسم النزارية إلى فرقتين. والظاهر أن قاسم شاه قد عاش أيضاً في أذربيجان وخصص فترة إمامته الطويلة البالغة قرابة ستين عاماً للدفاع عن شرعية خطه من الأئمة. وتوفي حوالى سنة ٧٧١/ ١٣٦٩، وخلفه ولده إسلام شاه، الذي يدعى أحمد شاه أيضاً. أما إسلام شاه، الذي عاصر خداوند محمد وتيمور، فقد توفي قرابة عام ٨٢٩/ ١٤٢٥، وخلفه محمد بن إسلام شاه.

ومن الواضح أن إسلام شاه كان هو من حوّل مقر إقامة أئمة فرع قاسم شاه إلى مواضع معيّنة تقع في محيط مدينتي قم ومحلات في وسط فارس، وذلك خلال العقود الأولى من إمامته التي دامت قرابة خمسة وخمسين عاماً. وربما يكون أول إمام من خطه يؤسّس فعلاً موطئ قدم له في أنجدان، التي ما لبثت أن أصبحت، بعد ذلك بفترة قصيرة، مقراً دائماً لإقامة أئمة فرع قاسم شاه. ويشير مؤرخو عهد تيمور من الفرس إلى نشاطات النزاريين في أنجدان، الذين يظهر أنهم كانوا ينتمون إلى فرع قاسم شاه وقد اجتذبوا اهتماماً كافياً بحيث استحقوا قيام حملة هامة ضدهم بقيادة تيمور نفسه في رجب ٧٩٥/ أيار ١٣٩٣[٣٤]. وكان تيمور منخرطاً آنئذ في حملاته في فارس، وبينما كان في الطريق من أصفهان إلى همدان وبغداد حوّل اهتمامه إلى النزاريين في منطقة أنجدان حيث أمضى هناك بضعة أيام. وقتل جنود تيمور العديد من النزاريين ونهبوا ممتلكاتهم. وطبقاً لشرف الدين علي يزدي (٨٥٨/ ١٤٥٤)، فإن النزاريين المتمردين من أنجدان حاولوا عبثاً الاحتماء في أنفاق حفروها تحت سطح الأرض، إلا أن معظمهم فقدوا حياتهم عندما أغرق جنود تيمور الأنفاق بالماء. وتجدر الإضافة أنه قبل سنة من ذلك التاريخ، أي نهاية عام ٧٩٤/ ١٣٩٢، قتل تيمور أثناء عبوره مازندران العديد من نزاريي تلك المنطقة، الذين ربما كانوا ينتمون إلى فرقة محمد شاه[٣٥]. ومع ابن محمد بن

إسلام شاه وخليفته، المستنصر بالله الثاني، الذي تولى الإمامة قرابة عام ٨٦٨/ ١٤٦٣، أصبح أئمة فرع قاسم شاه يقيمون بثبات في أنجدان، مبتدئين بذلك فترة نهضة أنجدان في الإسماعيلية النزارية من عصر ما بعد ألموت.

وكما أسلفنا، فإن التدامج بين النزارية الفارسية والصوفية يعود بتاريخه إلى الفترة المبكرة من عصر ما بعد ألموت. وتبقى أصول هذا الارتباط المعقد وتطوره المبكر غامضة إلى حد ما في ظل غياب دراسات ملائمة. فلم يحظ الموضوع نفسه باهتمام الباحثين العصريين إلا منذ عقود قليلة مضت، في أعقاب حصولنا على فهم أفضل لتطور الصوفية في فارس، ونجاحنا في الوصول إلى الأدب النزاري الفارسي من فترة ما بعد ألموت. ويشهد هذا الأدب الضئيل هو وتقاليد الإسماعيليين من فارس وآسيا الوسطى على حقيقة أن الإسماعيلية النزارية في فارس أصبحت، بعد سقوط ألموت، مُشربة بصورة متزايدة بتعاليم الصوفية ومصطلحاتها، وهو أمر جرى تمهيد الأرض له خلال فترة ألموت. وكان المتصوفة أنفسهم، الذين اعتمدوا، كالإسماعيليين، على التفسير الباطني التأويلي قد بدأوا، في الوقت نفسه، باستعمال أفكار نُسبت إلى الإسماعيليين على نطاق واسع. وكجزء من هذا التدامج، بدأ الإسماعيليون النزاريون باستعمال وتبنّي أساليب حياة صوفية حتى في مظهرها الخارجي. وهكذا، فقد قيل إن شمس الدين محمد وخلفاءه المباشرين في خط قاسم شاه قد عاشوا معظم حياتهم مستترين كشيوخ متصوفة، فيما تبنّى أتباعهم اللقب الصوفي المثالي، المريد أو التلميذ. ومما لا شك فيه أن هذا الاستعمال كان في جزء منه لأسباب تتعلق بممارسة التقية التي مكّنت الأئمة وأتباعهم من البقاء مجهولين في ظل ظروف معادية جداً. ومع ذلك، فإن استخدام النزاريين الغطاء الصوفي الخارجي ما كان ممكناً لو لم تكن لهذين التقليدين الباطنيين أرضية مشتركة في الإسلام. وفي جميع الأحوال، وبسبب هذه العلاقة الوثيقة بين الإسماعيلية النزارية الفارسية والصوفية، كثيراً ما أصبح من الصعب التأكد مما إذا كانت رسالة فارسية من فترة ما بعد ألموت قد كتبها مؤلف نزاري تأثر بالصوفية أم هي نتاج بيئة صوفية تعرضت لتعاليم الإسماعيلية.

وتجدر الإشارة إلى الرسالة الصوفية الشهيرة بعنوان **بستان ورد الألغاز** (كلشن راز)، وشرحها اللاحق من قبل مؤلف نزاري، كمثال مبكر على التفاعل الصوفي الإسماعيلي. وكانت رسالة (كلشن راز) قد نظمها شعراً عام ٧١٧/ ١٣١٧ سعد الدين محمود الشبستري، الشيخ الصوفي والشاعر الغامض نسبياً من أذربيجان. وكان قد ولد قرابة عام ٦٨٦/ ١٢٨٧ في شبستر قرب تبريز وتوفي بعد سنة ٧٤٠/ ١٣٣٩. وهكذا فإنه معاصر لنزاري قوهستاني، الذي ربما كان أول نزاري يعبّر عن أفكاره الدينية المستترة في ثوب تعابير وأشعار صوفية. وقد نظم محمود الشبستري **كلشن** راز بطريقة المثنوي وضمّت حوالى ألف بيت من الشعر، رداً على عدد من الأسئلة التي طرحها عليه حسيني سادات أمير (ت. بعد ٧٢٩/ ١٣٢٨)، الشيخ الصوفي من هرات، بخصوص تعاليم الصوفية. وقد بقيت تلك الرسالة القصيرة التي لخصت المصطلحات الصوفية، والتي تُعد الأقدم من نوعها، تتمتع بشعبية واسعة في الدوائر الصوفية. وقد حظيت، بالنتيجة، بشروحات عديدة كتبت حولها، لعل أشهرها وأكثرها تفصيلاً تلك التي أنتجها شمس الدين محمد بن يحيى اللاهيجي (٩١٢/ ١٥٠٦)، الشيخ البارز في الطريقة النوربخشية الصوفية[٣٦]. غير أن الإسماعيليين النزاريين من فارس وآسيا الوسطى يعتبرون كلشن راز جزءاً من تراثهم الأدبي الخاص، ومن هذا المنطلق فقد اختير ليكون موضع شرح جزئي بالفارسية من قبل مؤلف نزاري واحد على الأقل. ويتألف هذا الشرح النزاري المجهول من تفسير تأويلي لمقاطع مختارة من عمل الشبستري. ومن الممكن نسبة هذا الشرح النزاري إلى شاه طاهر، أكثر أئمة خط محمد شاه شهرة، الذي كتب في الحقيقة عملاً بعنوان **شرح كلشن راز**[٣٧]. وبشكل مشابه، ونتيجة لارتباطهم الوثيق بالصوفية، فقد عَدَّ النزاريون بعض أعظم شعراء الصوفية الفرس إخوة لهم في الدين، واحتفظ النزاريون في منطقة بدخشان وفارس بمختارات من أعمال أولئك الشعراء. ولنا أن نذكر ضمن هذه الفئة، الصنائعي (ت. حوالى ٥٣٥/ ١١٤٠) وفريد الدين العطار (ت. ٦٢٧/ ١٢٣٠) وجلال الدين الرومي (٦٧٢/ ١٢٧٣)، إضافة إلى شخصيات صوفية أقل شأناً مثل قاسم الأنوار (ت. ٨٢٧/ ١٤٣٣)[٣٨]. كما أن النزاريين في منطقة بدخشان يعدُّون

عزيز الدين النسفي أخاً لهم في الدين أيضاً. وكان النسفي من سادة الصوفية المشهورين ومؤلفاً من آسيا الوسطى، هاجر في ما بعد إلى فارس وتُوفي هناك قرابة عام ٦٦١/ ١٢٦٢. وقد احتُفظ برسالته المعروفة باسم **زبدة الحقائق** في بدخشان على أنها عملٌ إسماعيلي[٣٩]. وقد واصل الإسماعيليون النزاريون في بدخشان وأفغانستان وفارس استخدامهم لأبيات من أشعار الشعراء المتصوفة من البلاد الإيرانية في احتفالاتهم الدينية والشعبية.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن الشيعة الاثني عشرية قد طوّروا ارتباطاً بالصوفية خاصاً في فارس إبان الفترة الممتدة من سقوط ألموت حتى قيام السلالة الصفوية. وأقدم شاهد على هذا الارتباط الصوفي الشيعي غير النزاري ينعكس في أعمال السيد حيدر الآمُلي، عالم الدين الاثني عشري والثيوصوفي والعارف الرفيع الشأن من مازندارن المتوفى بعد سنة ٧٨٧/ ١٣٨٥. وقد جمع حيدر الآمُلي، الذي تأثّر إلى حد كبير بتعاليم ابن عربي (ت. ٦٣٨/ ١٢٤٠)، أحد أعظم رجال الصوفية في الإسلام، والذي يَعدُّه النزاريون أخاً آخر لهم في الدين[٤٠]، جمع ما بين علم اللاهوت الشيعي وتقاليد عرفانية صوفية معينة، ولاسيما في الشكل الذي تطوّر فيه هذا التراث في فارس والعراق. وقد أكّدَ، أكثر من أي واحد آخر سبقه، على الأصول المشتركة للشيعية والصوفية ومهّد السبيل للعقائد التي اعتنقتها طرق صوفية فارسية كثيرة[٤١]. وهكذا، طبقاً للآمُلي، فإن المسلم الذي يجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة، أو الصراط الروحي الذي يتبعه المتصوفة للوصول إلى الله، هو ليس مؤمناً فحسب، بل مؤمن ممتحن. إن مثل هذا المسلم العارف أو الصوفي، الذي هو شيعي حقيقي أيضاً، يحافظ على توازن حذر بين «الظاهر» و«الباطن»، متجنباً بشكل مساوٍ المقاربات الحرفية والفقهية إلى الإسلام بالإضافة إلى الميول الراديكالية ورفع التكاليف الشريعية للصوفيين وغلاة الشيعة. لقد أنكر الغلاة من المتصوفة والإسماعيليين، من بين مجموعات مسلمة أخرى، باعتبارهم ملحدين، لأن هؤلاء، وفقاً له، قد قللوا من شأن الظاهر (أو الشريعة) لمصلحة الباطن (أو الحقيقة)[٤٢]. وكانت جوانب من هذا التفاعل بين الشيعية الاثني عشرية والعرفان، مجتمعة مع تقاليد فلسفية (ثيوصوفية) مختلفة، بلغت ذروتها في

ما بعد في أعمال ميرداماد (ت. ١٠٤٠/ ١٦٣٠) وملا صدرا (ت. ١٠٥٠/ ١٦٤٠) وثيوصوفيين شيعة عارفين آخرين ينتمون إلى ما سُمّي «مدرسة أصفهان». وكان أعضاء هذه المدرسة، وعلى غرار «الإسماعيلية الفلسفية» التي عرضها الدعاة الإيرانيون في زمن الفاطميين، الذين أنتجوا تركيباً ميتافيزيقياً من تقاليد فلسفية وكلامية وعرفانية متنوّعة ضمن منظور شيعي، قد شاركوا في تفصيل وحَبك تقليد فكري أصيل في الشيعية الفلسفية عُرِفَ باسم «الحكمة الإلهية». وتجدر الإشارة عرضاً هنا إلى أنه مع اضطهاد الصوفيين في الأزمنة المبكرة للصفويين، فإن دعاة التجربة الصوفية في الإسلام استخدموا عبارة «عرفان» تفضيلاً لها على كلمة «تصوّف».

وكانت طرق صوفية متعددة تأسست إبان الفترة المبكرة من عصر ما بعد ألموت قد ساهمت بنسبة هامة في نشر الأفكار الشيعية في فارس في فترة ما قبل الصفويين. وسيكون لنا المزيد من القول عن هذه الطرق، ولا سيما عن طريقة نعمة الله التي طوّر أئمة النزارية علاقات وثيقة معها. وظهرت، في الوقت نفسه، عدة حركات متطرفة ذات ميول شيعية في فارس. ولا بد من الإشارة خاصةً، في ما يتعلق بذلك، إلى حركة الحروفية، التي تعود بتاريخها إلى النصف الثاني من القرن الرابع عشر. وكانت هذه الحركة التي اشتقت عقائدها من الصوفية والإسماعيلية الفارسية، من بين تقاليد أخرى، قد تأسّست على يد شخص يقرب اسمه من فضل الله الأسترابادي، الذي ولد سنة ٧٤٠/ ١٣٣٩ لأسرة إمامية وبدأ مسيرة حياته المبكرة صوفياً جوالاً. وكان فضل الله متضلعاً في تفسير الأحلام ويتمسّك، مثل الإسماعيليين، بالنظرة الدورية إلى التاريخ. وقد بدأ التبشير بأفكاره الخاصة حول النبوءة والتاريخ الديني قرابة عام ١٣٧٨/٧٨٠، وأعلن بحلول عام ١٣٨٦/٧٨٨ أن فترة النبوءة قد تم تجاوزها من خلال تلك المتعلقة بظهور الألوهية (أو ظهور كبرياء) في الإنسان، ولا سيما في فضل الله نفسه. وحقق فضل الله كسباً وفيراً في مجال الأتباع والمريدين بين طبقات الحرفيين والدراويش الجوالين أو القلندرات في العديد من أنحاء فارس والمناطق المجاورة. فأثار، بالنتيجة، عداء تيمور وفقهائه من السنة الذين حكموا عليه

بالموت في سمرقند. فالتجأ إلى القوقاز حينئذ طالباً حماية ابن تيمور، ميرانشاه، الذي نفذ حكم الإعدام فيه سنة ٧٩٦/ ١٣٩٤. وتبنّى الحروفيون، وهم من ذوي الميول العرفانية - القبالية القوية، التأويل الباطني وشددوا على المعاني المستورة للحروف، ومن هنا كانت تسمية هذه المجموعة بالحروفية. وراحت هذه الفرقة تنتشر منذ وقت مبكر في الأناضول بسبب الجهود الدعائية الأولية لعلي الأعلى (ت. ٨٢٢/ ١٤١٩)، أحد تلامذة فضل الله الأصليين ومؤلف عدة كتب حروفية. وسرعان ما أصبحت الأناضول، في الحقيقة، الحصن الرئيس للحروفية، وتبنّت عدة طرق صوفية، ولا سيما البكتاشية، عقائد الحروفية. غير أن الحروفية اختفت من فارس في ما بعد، وبقيت عقائدها سائدة عند الدراويش البكتاشيين في تركيا، الذين احتفظوا بالأدب المبكر لهذه المجموعة أيضاً[٤٣].

وقد انشقت عن الحروفية عدة مجموعات، ولا سيما النقطوية أو أهل النقطة، الذين كانت لهم علاقات وثيقة بالصوفية الفارسية والإسماعيلية النزارية. وكان النقطويون قد تأثروا بالعقائد النزارية من فترة ألموت، ثم عارضوا في ما بعد، كما يبدو، الشيعية الاثني عشرية المنظمة التي تبنّاها الصفويون ديناً رسمياً لفارس. حتى إن بعضاً من النقطويين البارزين على الأقل ربما كانوا إسماعيليين مستترين. وكانت الفرقة النقطوية، التي تسمى البسيخانية والمحمودية أيضاً، قد تأسست قرابة عام ٨٠٠/ ١٣٩٧ على يد محمود بسيخاني (ت. ٨٣١/ ١٤٢٧)، أحد تلامذة فضل الله الأسترابادي في جيلان. وأصبحت الحركة ذات شعبية كبيرة في فارس، واكتسبت بحلول زمن الصفويين الأوائل، أعداداً وفيرة من الأتباع في منطقة قزوين وفي مدن قزوين وكاشان وأصفهان وشيراز. وقد اضطهد شاه طهماسب الأول (٩٣٠-٩٨٤/ ١٥٢٤-١٥٧٦) النقطويين إبان السنوات الختامية من عهده، لكن عباس الأول اتخذ إجراءات قاسية جداً سنة ١٠٠٢/ ١٥٩٣ ضدهم، حيث قتل العديد من أتباع الفرقة وقادتهم، ومنهم درويش خسروقزويني ومير سيد أحمد كاشي، وقد ضرب عنقَ الأخير بالسيف في كاشان الملكُ الصفوي نفسه[٤٤]. ويبدو أن الفرقة النقطوية قد تفككت تماماً في فارس إثر أعمال القمع التي قام بها شاه عباس، فيما التجأ العديد من أتباعها، ومن بينهم

عدد من الشعراء، إلى الهند حيث عاشت الفرقة لفترة أطول. ومن بين النقطويّين البارزين الذين هاجروا إلى الهند المغولية، كان مير شريف الآمُلي الفارسي الأرفع شأناً، وهو الذي وصل إلى مراتب عالية في خدمة الامبراطور أكبر(٤٥).

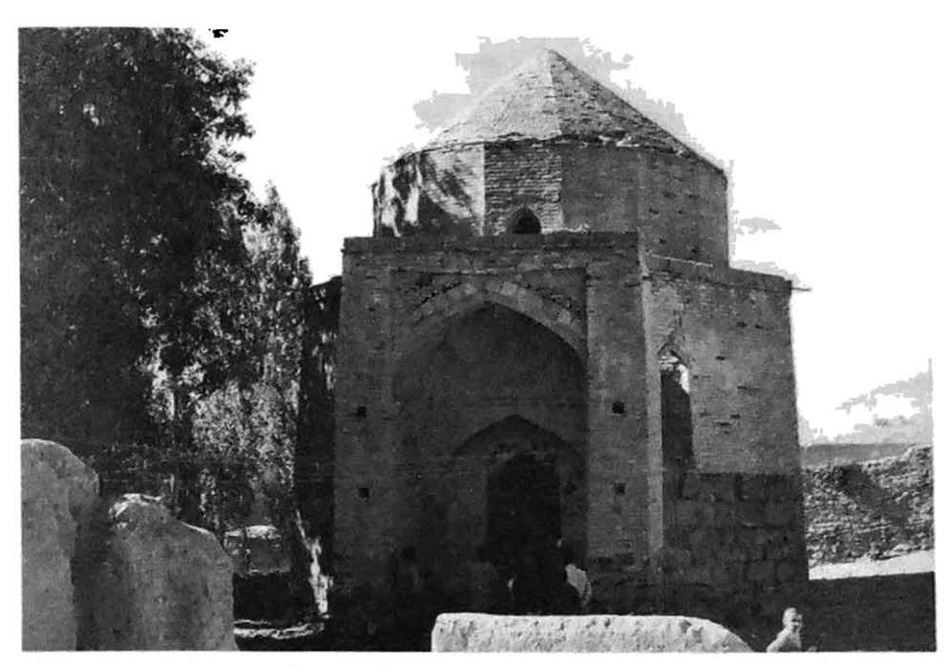
وبالمقابلة مع الحروفية، التي أكدت على أسرار حروف الهجاء، فإن محمود بسيخاني قد وضع نظاماً محبوكاً يقوم على النُقط (مفردها نقطة). وقد آمن النقطويون بالتقمّص وفسروا القيامة والجنة تفسيراً روحياً، أي بشكل مشابه للنزاريين الفرس زمن القيامة. وبمنتهى الوضوح تهاونوا أيضاً في تطبيق فروض الشريعة، الأمر الذي بلغ في نظر الشاه عباس وفقهائه الاثني عشريين المتشددين مبلغ الإلحاد المرفوض. وكان قاسم الأنوار من بين شعراء المتصوفة المشهورين الذين اتهموا بالانتماء إلى الحروفية. ونُفي من هرات سنة ٨٣٠/ ١٤٢٧، في أعقاب محاولة فاشلة هناك على حياة شاهرُخ، ابن تيمور وخليفته.(٤٦) وكان هناك أبو القاسم محمد كوهبايائي، المعروف باسم أشهر هو أمري شيرازي، وهو شاعر صوفي من العصر الصفوي وخدم الشاه طهماسب الأول مدة ثلاثين عاماً قبل أن يصبح شخصاً غير مرغوب فيه. وفي سنة ٩٧٣/ ١٥٦٥ سُمِلتْ عينا أمري بذريعة الإلحاد، وأُعدم في ما بعد، أي في سنة ٩٩٩/ ١٥٩٠، في شيراز باعتباره ملحداً نقطوياً وذلك بأمر من الشاه عباس الأول. ويعد النزاريون الفرس أمري أخاً لهم في الدين. وقد كتب إيفانوف، الذي تفحّص أشعار أمري المتفرقة في بعض المنتخبات الإسماعيلية، حول مدح الشاعر لمعاصريه من الأئمة النزاريين ومنهم مراد ميرزا. ولذلك، فمن المحتمل أن أمري شيرازي كان نزارياً، أو ربما نزارياً مستتراً في ثوب نقطوي(٤٧).

نهضة أنجدان في الإسماعيلية النزارية

كانت فترة أنجدان في تاريخ النزاريين من عصر ما بعد ألموت قد بدأت أواخر القرن التاسع/ الخامس عشر. والإمام الثاني والثلاثون من فرع قاسم شاه، علي شاه، المعروف باسم أشهر المستنصر بالله الثاني، هو أول إمام نزاري يرتبط اسمه بأنجدان بنحو مؤكد. وبقيت هذه المحلة مقراً للأئمة النزاريين من فرع قاسم شاه

حتى نهاية القرن الحادي عشر/السابع عشر، أي لمدة قرنين من الزمان تزامنا مع القسم الأعظم من الفترة الصفوية في تاريخ فارس. وتقع أنجُدان، أو أنجِدان، على سفح سلسلة صخرية قليلة الارتفاع نسبياً إلى الشرق من آراك (سلطان آباد سابقاً) بسبعة وثلاثين كيلومتراً، وإلى الغرب من محلات وسط فارس بذات المسافة تقريباً. وربما كانت أنجدان، وهي واحدة من قرى مقاطعة مُشكابا الهامة في سهل فراهان المزدهر زراعياً، ذات كثافة سكانية أكبر عند ظهور أئمة النزارية فيها، بينما يقطنها حالياً أكثر من ألف نسمة من الاثني عشريين الناطقين بالفارسية ويعملون في زراعة الكرمة بنحو أساسي. وتضم آثار أنجدان القديمة التي اكتشفها إيفانوف سنة ١٩٣٧، مسجداً قديماً وثلاثة أضرحة تضم رفات عدة أئمة وأقاربهم. وبحلول زمن زيارة المؤلف الأولى لأنجدان سنة ١٩٧٦، كانت بعض الآثار العمرانية التي وصفها إيفانوف قد اختفت من الوجود لأنها كانت قد تركت من غير ترميم[٤٨]. وجدير بالملاحظة عرضياً أنه عندما قام ناصر الدين شاه قاجار بزيارة أنجدان في ذي العقدة من عام ١٣٠٩/حزيران ١٨٩٢، لم يتبادر إلى ذهنه أدنى شك في علاقة المحلة القديمة بالإسماعيلية النزارية[٤٩].

وكان المستنصر بالله الثاني قد تولى الإمامة قرابة عام ٨٦٨/ ١٤٦٣، وتوفي سنة ٨٨٥/ ١٤٨٠. وقد وُجد التاريخ الأخير منقوشاً على صندوق خشبي وُضع على ضريح هذا الإمام. ويُعَدّ ضريح المستنصر بالله المثمَّن الشكل، وهو الذي لا يزال يُشار إليه باسم شاه قلندر، أقدم الأوابد النزارية القائمة في أنجدان. ويحدد التراث النزاري وفاة المستنصر بسنة ٨٨٠/ ١٤٧٥[٥٠]، وهو تاريخ يتوافق إلى حد بعيد مع التاريخ الوارد على الضريح الذي شيّد إبان إمامة ولده وخليفته عبد السلام شاه. لكن تراث النزاريين الشفوي يعتقد بصورة خاطئة أن المستنصر بالله الثاني وعدداً قليلاً من خلفائه التالين قد أقاموا في شهر بابك في كرمان. ومع أن ضريح عبد السلام شاه، الذي توفي طبقاً للروايات المتواراثة سنة ٨٩٩/ ١٤٩٣، لم يكتشف بعد، إلا أن ضريح ولده وخليفته عباس شاه، الذي حمل لقب المستنصر بالله أيضاً، لا يزال قائماً في أنجدان. وكان هذا الإمام، وهو الرابع والثلاثون في السلسلة، يُعرف أيضاً باسم غريب ميرزا، ولا يزال أهل



١٣ . ضريح الإمام المستنصر بالله الثاني (شاه قلندر)، أنجدان، شُيّد حوالى ٨٨٥/ ١٤٨٠



١٤ . ضريح الإمام المستنصر بالله الثالث (شاه غريب)، أنجدان، شُيّد حوالى ٩٠٤/١٤٩٨

أنجدان، الذين يجهلون الهوية الحقيقية للشخصيات النزارية المدفونة في قريتهم، يشيرون إليه باسم شاه غريب. كما كان غريب ميرزا في الحقيقة ثالث إمام إسماعيلي، بعد جده الإمام - الخليفة الفاطمي، يحمل لقب المستنصر بالله. وطبقاً للنزاريين فقد توفي سنة ٩٠٢/١٤٩٦ بعد إمامة قصيرة، وهو ما يؤكده تاريخ منقوش على صندوق خشبي صُنع لضريح شاه مستنصر بن شاه عبد السلام ورد فيه ذكر محرم سنة ٩٠٤/آب ١٤٩٨. وقد فكّك دخلاءُ الصندوق في عقود حديثة، ولذلك لم يبق منه سوى أجزاء صغيرة وقطع متناثرة في الضريح. إلا أننا نجد شواهد لخمسة قبور دخلت في بناء أحد جدران الضريح المثمّن الشكل، ومنها شاهد قبر شاه خليل الله الثاني، الإمام التاسع والثلاثين، الذي توفي، طبقاً لهذا الشاهد، في ذي الحجة سنة ١٠٩٠/كانون الثاني ١٦٨٠. أما الغرفة الملاصقة لهذا الضريح، والتي ضمّت قبرين آخرين، أحدهما قبر لشخص يقرب اسمه من نور الدين خليل الله (ت. ١٠٨٢/ ١٦٧١)، الذي يمكن أن يُقرن بالإمام الثامن والثلاثين، فقد اختفت من الوجود. وطبقاً للتعاقب التقليدي للأئمة النزاريين من فرع قاسم شاه، فإن خلفاء غريب ميرزا (المستنصر بالله الثالث)، الذي توفي سنة ٩٠٤/١٤٩٨، هم أبو ذر علي (نور الدين) ومراد ميرزا وذو الفقار علي (خليل الله الأول) ونور الدهر (نور الدين) علي وخليل الله الثاني (ت١٠٩٠/ ١٦٨٠)، الذي كان آخر إمام يُقيم في أنجدان[٥١].

شهدت فترة أنجدان انبعاث أنشطة النزاريين الأدبية والدعاوية. ويمكننا تَتَبّع هذه النهضة للإسماعيلية النزارية القاسمشاهية إلى زمن المستنصر بالله الثاني، الإمام الثاني والثلاثين من فرع قاسم شاه. وكان النزاريون لا يزالون مرغمين، في فارس ذات الأغلبية السنية، على ممارسة التقية وإخفاء معتقداتهم في زي الصوفية إجمالاً. ومع ذلك، فإن الحالة السياسية الدينية العامة لفارس قد أصبحت في تلك الفترة أكثر مُلاءمة لنشاطات النزاريين وبعض الحركات الأخرى التي تسرّبت إليها الأفكار الشيعية. ومع ظهور الأئمة في أنجدان قرابة منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر، صار بالإمكان ممارسة نشاطات الدعوة النزارية لفرع قاسم شاه، بالنتيجة في تلك الفترة، بنحو أكثر علانية وأعظم كثافة إلى حد ما. وسرعان ما

أدى هذا الانبعاث إلى انتشار نزارية فرع قاسم شاه وإعادة تحقيق السيطرة المباشرة لأئمة هذا الفرع على الجماعات النزارية النائية المتعددة. غير أن انبعاث أنجدان لم يحدث بنحو مفاجئ، كما قد يُظن. إن تمهيد الأرض لهذا الانبعاث كان قد بدأ تدريجاً منذ سقوط ألموت، ولا سيما بعد انهيار السلالة الإيلخانية في النصف الأول من القرن الثامن/الرابع عشر. وبحلول منتصف القرن التاسع/الخامس عشر، فإن أئمة فرع قاسم شاه الإسماعيليين النزاريين على الأقل كانوا، مثل قادة بعض المجموعات الدينية الأخرى، قادرين على الاستفادة بفاعلية من التحسّن الذي طرأ على المناخ الديني - السياسي في فارس، وهو المناخ الذي امتاز باللامركزية السياسية وانتشار الميول الشيعية والولاء للعلويين، ولا سيما من خلال طرق صوفية خاصة.

كان الحكم الإيلخاني، الذي توسّع ليشمل فارس بكاملها، قد وصل نهايته الفعلية مع أبي سعيد (٧١٧-٧٣٦/ ١٣١٧-١٣٣٥)، آخر الحكام العظام لهذه السلالة. وراحت فارس، عقب ذلك وحتى مجيء الصفويين، تتجزأ وتتبعثر باطّراد ما خلا بعض الفترات إبان عهدي تيمور (ت. ٨٠٧/ ١٤٠٥)، الذي أعاد توحيد الأراضي الفارسية، وولده شاهرُخ (٨٠٧-٨٥٠/ ١٤٠٥-١٤٤٧). إبان هذه الفترة المضطربة من تاريخ فارس، وفي غياب أية سلطة مركزية قوية، صارت أجزاء مختلفة من البلاد تحت سلطة سلالات محلية، ومنها سلالات ضعيفة الشأن للإيلخانيين والتيموريين المتأخرين والجلائريين والقره قينوليين والآق قينوليين قامت على اتحاد للقبائل التركمانية. ومما لا شك فيه أن التجزئة السياسية لفارس قد وفّرت ظروفاً أكثر ملاءمة لنشاط الحركات الراديكالية المتنوعة، والتي كانت بمعظمها حركات شيعية أو متأثرة بأفكار شيعية. وكان المناخ السياسي ذاته عاملاً مساعداً في ارتفاع مد الشيعية الذي كان يأخذ مداه في فارس في أعقاب الفترة المغولية. وبالفعل، فقد حدث أكثر من مرة أن أَقْدم بعض الحكام المحليين في فارس ممن كانوا في تنافس دائم بعضهم مع بعض على توفير الدعم للشيعية علناً لأسباب سياسية على الأقل. وفي جميع الأحوال، فقد وجد النزاريون وحركات خاصة ذات صلة بالشيعية ولها تطلعات ألفية مثل السربدارية والحروفية والنقطوية

والمشعشعة إضافة إلى بعض التنظيمات الصوفية، وجدوا فرصة لهم في فارس في تلك الفترة من أجل تنظيم أو إعادة تنظيم أنفسهم إبان القرنين الثامن/الرابع عشر والتاسع/الخامس عشر، على الرغم من أنهم كانوا لا يزالون يتعرضون لحملات اضطهاد من حين لآخر على أيدي مختلف أصناف الحكام المحليين الذين تبنّوا في أنشطتهم الرسالة الثورية المعارضة للنظام.

في غضون ذلك، كانت الميول الشيعية تنتشر في فارس منذ القرن السابع/ الثالث عشر حيث جعلت المناخ الديني في البلاد أكثر ملاءمة لنشاطات النزاريين وغيرهم من الشيعة المستترين أو الحركات المتطرفة التي لها علاقة بالشيعة. وكانت تلك الحركات تتقلّب عادة في طموحات لها علاقة بالألفية أو المهدية، لأنها كانت تطمح في تخليص المضطهدين والمسحوقين اقتصادياً الذين اندفعوا في أعداد كبيرة، ولا سيما بعد وفاة تيمور، تأييداً لقادة تلك الحركات المولودين في بيئات شيعية - صوفية على الأغلب. إلا أنه يجب التأكيد على أن شكلاً جديداً من الشيعية كان في طريقه إلى الظهور في فارس الصفوية في تلك الفترة بدلاً من الدعوة الصريحة إلى أية مدرسة شيعية خاصة. وبما أن تلك الشيعية كانت من نوع شعبي وذات طبيعة تخيّرية، وعُبّر عنها في صور صوفية إلى حد كبير، فقد بلغت نهايتها المطلقة في صورة الشيعية الصوفية. وقد أطلق مارشال هدجسون على هذه الظاهرة الشيعية الشعبية اسم «شيعية الطريقة» لأن انتشارها وتحقيقها كان يتم من خلال طرق صوفية خاصة بنحو أساسي[٥٢]. وقد بقيت الطرق الصوفية موضوع الحديث، التي كان معظمها قد تشكل في فارس ما بعد العصر المغولي، سنيّة في مظهرها الخارجي لوقت لا بأس به بعد تأسيسها. وكانت تتبع أحد المذاهب السنية، المذهب الشافعي عادة، لكنها بقيت مخلصة على نحو خاص لعلي وأهل البيت، وقبلت بالهداية الروحية لعلي. وصار علي في الحقيقة يقف على رأس جميع سلاسل شيوخهم الروحيين. وبمرور الوقت، أخذت بعض الطرق الصوفية تلك تعتنق الشيعية رسمياً. وسرعان ما صار الولاء العلوي، الذي اعتنقته طرق صوفية خاصة في البداية، يتسع انتشاره على نطاق أوسع بسبب هذا المناخ من التخيّرية الدينية. ونتج من ذلك أن العناصر الشيعية

راحت تفرض نفسها على الإسلام السني. وبحلول القرن التاسع/الخامس عشر، بدا كأن هناك تزايداً عاماً في الولاء الشيعي في شتى أنحاء فارس، حيث كان جلّ السكان لا يزالون ينتمون إلى السنيّة. وقد أشار كلود كاهن إلى هذه العملية على أنها «تشييع السنة» [أي جعلها شيعية]، بالمقابلة مع الدعوة الواعية إلى الشيعية العائدة إلى أية مدرسة محددة، سواء أكانت اثني عشرية أو غير ذلك(٥٣). ومن خلال مثل تلك العملية صارت النظرة الدينية الخارجية للسكان تتكيّف وفقاً لهذا الأسلوب من التمازج الشيعي - السني الذي أطلقته الطريقة ممهداً السبيل أمام فارس لتتبنّى الشيعية رسمياً في ظل الصفويين(٥٤).

ومن الطرق الصوفية التي أدّت دوراً قيادياً في ردم الفجوة بين السنيّة والشيعية وفي نشر الشيعية في فارس، تجدر الإشارة إلى طريقتي النوربخشية والنعمة اللهية. وكانت كلتا الطريقتين، إضافة إلى الصفوية التي قامت بالدور السياسي المباشر الأكثر نشاطاً في إقامة الدولة الشيعية في فارس، قد أصبحتا بالنتيجة طريقتين شيعيتين كاملتين. وكانت الطريقة النوربخشية قد تأسست على يد محمد بن عبد الله، المعروف باسم نوربخش. وقد ولد نوربخش سنة ٧٩٥/ ١٣٩٣ في قائين لأسرة شيعية إمامية كانت قد هاجرت من البحرين إلى قوهستان. وكان قد تلقن في صباه في الكبروية، وهي إحدى الطرق الصوفية الهامة في تلك الفترة في آسيا الوسطى وشمال شرق فارس، وتأسست على يدي الشيخ نجم الدين كُبرة (ت. ٦١٧/ ١٢٢٠). وسبق لعلاء الدولة سمناني (ت. ٧٣٦/ ١٣٣٦)، المتصوف السني الشهير وأحد شيوخ الكبروية، أن أكد على المركز الخاص لعلي، مانحاً إياه مرتبة الصدارة بين بقية الخلفاء الأوائل. غير أن الولاء العلوي والأفكار الشيعية كانت قد دخلت إلى الطريقة الكبروية مباشرةً على يد الخُتَّلاني (ت. ٨٢٦/ ١٤٢٣)، وهو شيخ متأخركان نشطاً سياسياً أيضاً وخطط لثورة فاشلة ضد التيموريين. وعيّن الخُتّلاني محمد نوربخش خلفاً له، مطلقاً عليه اسم المهدي. وقد قبلت الغالبية العظمى من الكبرويين قيادة نوربخش على أنه قطب أو خليفة، وصاروا يعُرفون بالنوربخشية، فيما أيّدت قلة منهم شخصاً يقرب اسمه من عبد الله برز شابادي (ت. حوالى ٨٥٦/ ١٤٥٢)، وصاروا يسمّون في

ما بعد الذهبية. وقد اعتنق نوربخش الشيعية علناً، وكان يهدف في تعاليمه إلى تحقيق التحام بين السنية والشيعية من خلال الصوفية، زاعماً المهدية لنفسه لبعض الوقت أيضاً. وبسبب أفكاره الشيعية وتزايد شعبية طريقته الصوفية، أمر شاهرُخ باعتقال نوربخش ونفيه عدة مرات. وتوفي سنة ٨٦٩/ ١٤٦٤ في الري، حيث أمضى سنواته الأخيرة. وازدهرت النوربخشية لفترة امتدت إلى الفترة الصفوية على أنها طريقة شيعية بالكامل في ظل ابن نوربخش وخليفته، شاه قاسم فيض بخش (ت. ٩١٧/ ١٥١١)، وشيوخ آخرين(٥٥). وكان شمس الدين اللاهيجي، مؤلف أحد أفضل الشروح لكتاب كلشن راز، والمتوفى سنة ٩١٢هـ قد قاد قسماً من جماعة النوربخشية في شيراز على أنه خليفة لنوربخش نفسه. غير أن النوربخشية لم تمتد زمناً طويلاً كطريقة صوفية منظمة في فارس الصفوية على الرغم من أن تراثها الصوفي استمر لبعض الوقت. أما الطريقة الذهبية فقد بقيت، من جهة أخرى، كطريقة صوفية شيعية ثانوية في فارس، مع مراكز رئيسية لها في شيراز وطهران لا تزال قائمة إلى اليوم.

أما طريقة نعمة الله فقد أدّت، هي الأخرى، دوراً حيوياً في نشر الولاء العلوي والمشاعر الشيعية في فارس ما قبل العصر الصفوي، على الرغم من أن الطريقة بقيت سنيّة في مظهرها الخارجي حتى ما بعد مَقْدم الصفويين. وكانت هذه الطريقة قد أصبحت واسعة الانتشار خلال حياة مؤسسها، شاه نعمة الله ولي، واجتذبت في مجرى القرن التاسع/ الخامس عشر أعداداً وفيرة من المستجيبين من مختلف أنحاء فارس ولا سيما كرمان ويزد وإقليم فارس وخراسان(٥٦). وامتد تأثيرها في الوقت نفسه إلى شبه القارة الهندية، حيث حظيت برعاية الحكام البهمنديين في دكَّن. ومنذ القرن الثامن / الرابع عشر وفي ما بعد أصبحت عبارة «شاه» بادئة أو لاحقة لأسماء العديد من أولياء الصوفية ومرتبطة بعلي أو ولي، مما يعكس الولاية العلوية واعترافهم بالولاية والهداية الروحية لعلي. وطبقاً لذلك، فإن من المعتاد أن يُذكر نور الدين نعمة الله بن عبد الله باسم شاه نعمة الله ولي. وأورد الجد المؤسس لطريقة نعمة الله، وهو الكاتب في الموضوعات الصوفية والشاعر الغزير الإنتاج، سلسلة نسب علوية فاطمية

لنفسه تعود به إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، الإمام السابع للإسماعيليين[٥٧]. وربما كان ذلك هو السبب في أن دوائر إسماعيلية معينة تعدّ شاه نعمة الله أخاً لها في الدين، وأن النزاريين في آسيا الوسطى قد احتفظوا ببعض أعماله ومنها شرح لإحدى قصائد ناصر خسرو[٥٨]. وهذا قد يفسّر أيضاً، السبب في أن أئمة النزارية اختاروا في ما بعد هذه الطريقة بالذات لارتباطهم بالصوفية.

كانت ولادة شاه نعمة الله في حلب سنة ٧٣١/ ١٣٣٠. وكان والده عبد الله من الأسياد العرب وأمه فارسية من مقاطعة فارس في إيران. ومنذ وقت مبكر، أصبح مأخوذاً بالتصوف والعرفان وراح يبحث عن المرشد الكامل، فصار يتجول ويقوم بخدمة مختلف شيوخ المتصوفة. وقيل إنه وجد مرشده الروحي أخيراً في شخص عبد الله اليافعي (ت. ٧٦٨/ ١٣٦٧) من الطريقة القادرية الصوفية ومؤسس أحد فروعها، اليافعية. وبعد أن أمضى عدة سنوات مع اليافعي في مكة، بدأ شاه نعمة الله يرتحل كثيراً، وهذه ممارسة عند المتصوفين يمارسونها خلال طور معيّن من أطوار مسلكهم. فذهب إلى مصر ثم سافر إلى أذربيجان، حيث من الممكن أن يكون قد قابل قاسم الأنوار. وتجول عقب ذلك في منطقة ما وراء النهر، حيث استقر به المقام في مكان قرب سمرقند. وبعد أن أمضى بعض الوقت هناك، نُفي نعمة الله من منطقة ما وراء النهر بأمر من تيمور. ثم تزوج بعد ذلك في هرات حفيدة حسيني سادات أمير، التي كانت وراء تصنيف كتاب كلشن راز. وكانت ستصبح أماً لابن شاه الوحيد وخليفته، خليل الله الذي ولد قرب كرمان سنة ٧٧٥/ ١٣٧٤. وبعد مغادرته لهرات، أمضى شاه نعمة الله معظم السنوات الخمس والعشرين الأخيرة من حياته في ماهان، وهي مدينة تبعد حوالى أربعين كيلومتراً إلى الجنوب من كرمان، حيث أسّس مقر قيادة طريقة نعمة الله. وكانت علاقات هذا الولي ودّية مع ابن تيمور، شاهرُخ، ولا سيما بعد الغزو التيموري لكرمان سنة ٨١٩/١٤١٦. وبحلول ذلك الوقت، أصبح شاه نعمة الله معروفاً جيداً، وأصبحت له أعداد غفيرة من المريدين في مختلف أنحاء فارس في الوقت الذي وصلت فيه طريقته إلى الهند. وكان أحمد الأول ولي (٨٢٥-٨٣٩/

١٤٢٢-١٤٣٦)، الحاكم البهمندي على دكَّن، قد تبنّى لقب «ولي» الذي منحه إياه شاه نعمة الله، وربما تحوّل إلى الشيعية قرابة عام ٨٣٣/ ١٤٢٩، وسمّى نفسه مريداً لهذا الولي. وألح أحمد شاه في دعوة شاه نعمة الله لزيارته في الهند. غير أن القطب المتصوف اعتذر عن الدعوات بسبب شيخوخته وبعث بدلاً منه حفيداً له يدعى نور الله، الذي استقر به المقام في دكَّن وتزوج إحدى بنات الحاكم البهمندي. ومن المعروف أن شاه نعمة الله كان من بيئة سنية، وأن المظهر الخارجي لطريقته بقي سنياً أثناء حياته على الرغم من أنها أصبحت أكثر تشرّباً بالولاء العلوي. إن ما قد يشهد به المتصوفون، حتى في الزمن الحاضر، هو أن البناء الداخلي لطريقة نعمة الله والعديد من الطرق الأخرى، بقي، لكونها صوفية، فوق التمييز السني - الشيعي الذي يثيره غير المتصوفة. وكان شاه نعمة الله، الذي كانت أكثر مساهماته في الصوفية ديمومة هي الطريقة التي أوجدها، قد توفي في كرمان سنة ٨٣٤/ ١٤٣١، أي بعد عمر بلغ زهاء قرن من الزمن. ودفن في ماهان، على مقربة دانية من الخانقاه الذي كان قد بناه هناك. كان الهيكل الأصلي لضريحه، الذي لا يزال الصوفيون يزورونه بإجلال، قد شيّد من خلال تبرّعات قام بها أحمد شاه بهمندي وخليفته علاء الدين أحمد الثاني (٨٣٩-٨٦٢/ ١٤٣٦-١٤٥٨).

كان شاه نعمة الله قد نصَّ على ولده الوحيد برهان الدين خليل الله لخلافته في منصب القطب، وهوالمصطلح الذي لا يزال المتصوفون يستعملونه في الإشارة إلى مرشدهم الروحي. وبعد عدة سنوات قضاها في ماهان ثم في هرات، حيث كان ضيفاً على شاهرُخ، هاجر خليل الله نهائياً إلى دِكَّن. وكان مصيباً في توقعه أن ينعم برعاية وإخلاص الحكام البهمنديين لأسرته وطريقته، لأنه قد عانى، كما يبدو، من مصاعب معينة في أراضي التيموريين. وخلف أحد أبنائه الأربعة، شمس الدين، في ماهان ليرعى شؤون أتباع طريقة نعمة الله في فارس، واصطحب معه ولدين آخرين إلى دكَّن، محب الدين حبيب الله وحبيب الدين محب الله، والأخير هو الذي أصبح القطب الثالث للطريقة بعد وفاة خليل الله سنة ٨٦٠/ ١٤٥٦. وكان ضريح شاه خليل الله في مكان قرب بيدر يُعرف باسم

الخليلية حيث دفن فيه عدد من أفراد الأسرة في ما بعد. وأصبح شاه حبيب الدين، الذي تزوّج إحدى بنات أحمد الثاني البهمندي، شيعياً في مظهره الخارجي.

لقيت ذرية شاه نعمة الله وخلفاؤه معاملة ملؤها الاحترام في دكَّن، المكان الذي أقام فيه أقطاب طريقة نعمة الله لمدة نافت على ثلاثة قرون(٥٩). وقد أسّس أقطاب طريقة نعمة الله خانقاه (أو زاوية أو مركز) للصوفية في بيدر، الذي بقي مقراً هندياً حتى القسم الأخير من القرن الثاني عشر/الثامن عشر، عندما كان منصب القطب قد تحوّل من أسرة شاه نعمة الله، وأُعيد إحياء الطريقة في فارس على أيدي مبعوثين أُرسلوا من دكَّن. في غضون ذلك، كان الجناح الفارسي من الطريقة، الذي كان يأخذ مظهراً شيعياً بنحو متزايد، قد ساعد الشاه إسماعيل الصفوي في الوصول إلى السلطة. وأعلن أتباع الطريقة أنفسهم شيعة بعد تأسيس الحكم الصفوي بفترة قصيرة. وقامت علاقات زواج متبادلة بين أحفاد شاه نعمة الله في فارس وبين البيت الصفوي؛ وبلغ هؤلاء الأحفاد شأواً عالياً، إذ غالباً ما كانوا يعيّنون في منصب إمارة مدينة يزد. وأصبح القسم الفارسي من الطريقة، بمقره الجديد في تفت قرب يزد، ربما أكثر الطرق الصوفية تنظيماً رفيعاً في فارس في القرن العاشر / السادس عشر. لكنها فقدت أهميتها في ما بعد بسبب السياسات العدائية للصفويين، وهو مصير شاركتها فيه طرق أخرى في فارس. وطريقة نعمة الله، بفروعها العديدة، هي في الوقت الحاضر أكثر الطرق الصوفية انتشاراً في فارس، ولها مريدون في باكستان وبلدان إسلامية أخرى، ولا سيما بين الشيعة الاثني عشريين.

ومن بين الطرق الصوفية التي أسهمت في «تشييع» فارس، نجد أن الدور المباشر الأكثر أهمية قد أدّته الطريقة الصفوية بسبب المركز الفريد الذي احتلته في ما يتعلق بالطموحات السياسية لمرشديها(٦٠). وبلغ النجاح السياسي والعسكري للصفوية ذروته بالنتيجة في اعتلاء الشيخ الصفوي لعرش فارس. وكانت الطريقة الصفوية قد تأسّست على يد الشيخ صفي الدين (ت. ٧٣٥/ ١٣٣٤)، وهو شيخ صوفي بارز في العصر الإيلخاني وسني على المذهب الشافعي. وبعد تأسيس

الدولة الصفوية فحسب ادعت تلك السلالة نسباً علوياً، حيث عادت بنسب الشيخ صفي الدين إلى موسى الكاظم، الإمام السابع للشيعة الاثني عشرية. وسرعان ما انتشرت الطريقة الصفوية، وهي التي تمركزت في أردبيل، في شتى أنحاء أذربيجان، بالإضافة إلى شرق الأناضول وسورية وخراسان. ويروى أن قاسم الأنوار كان قد تلقن تلك الطريقة في زمن صدر الدين، ابن الشيخ صفي الدين وخليفته (ت. ٧٩٤/ ١٣٩١). والأهم من ذلك، هو أن الطريقة قد حققت تأثيراً عميقاً على عدة قبائل تركمانية في أذربيجان والمناطق المجاورة. وتحوّلت الطريقة الصوفية في عهد الخليفة الرابع للشيخ صفي الدين، جُنيد، إلى حركة ثورية عسكرية تبنّت سياسة الفتوحات والسيطرة. وجرى تنظيم المريدين للطريقة من بين التركمان تدريجاً في قوة مقاتلة مكرّسة من غزاة الصوفية، استخدمت في البداية ضد القوى المحيطة غير الإسلامية خاصةً. كما كان جُنيد أول شيخ صفوي يكشف عن مشاعر شيعية ممزوجة بمفاهيم دينية راديكالية من صنف تلك التي قال بها غلاة الشيعة. وحارب جُنيد القوقازيين النصارى في محيط أذربيجان وقُتل في إحدى المعارك سنة ٨٦٤/ ١٤٦٠.

وقد تمسّك الشيخ حيدر، ابن الشيخ جنيد وخليفته، بسياسات والده وطموحاته السياسية، وقُتل أثناء إحدى الحملات العسكرية سنة ٨٩٣/ ١٤٨٨. وكان هذا الشيخ مسؤولاً عن توجيه أتباعه إلى ارتداء لباس قرمزي للرأس مؤلف من اثنتي عشرة بنيقة (قطعة مثلثة الشكل) تذكّر بأئمة الاثني عشرية الاثني عشر الأمر الذي أدى إلى إطلاق تسمية «قزل - باش» (أو الرأس الأحمر) التركية عليهم. وسقط ابن حيدر وخليفته السلطان علي في المعركة أيضاً سنة ٨٩٨/ ١٤٩٣. وبحلول ذلك الوقت، كانت الطريقة الصفوية تتمتع بتنظيم عسكرية متين يؤيدها العديد من الأتباع المخلصين والقبائل التركمانية ذات السطوة التي شكلت العمود الفقري لعساكر القزل - باش. وتمكن إسماعيل، الشقيق الشاب للسلطان علي وخليفته في مشيخة الصفوية، بالتالي من الاستيلاء بسهولة على أذربيجان من سلالة آق قينولو. عندئذ، وفي صيف ٩٠٧/ ١٥٠١، دخل إسماعيل تبريز، عاصمة السلالة المعزولة، وأعلن نفسه الشاه إسماعيل، أول حاكم في السلالة

الصفوية الجديدة، التي قُدر لها أن تدوم حتى الربع الثاني من القرن الثاني عشر / الثامن عشر (١١٣٥/ ١٧٢٢). وظهرت الشيعية التخيّرية للقزل باش التركمان بصورة أوضح في ظل إسماعيل الذي قدَّمَ نفسه لأتباعه من القزل - باش على أنه ممثل الإمام المستور للاثني عشرية، أو حتى المهدي المنتظر نفسه زاعماً الألوهية أيضاً. وتمكن الشاه إسماعيل الأول من إخضاع فارس بكاملها لسيطرته خلال العقد الذي تلى دخوله تبريز، وأسّس بهذا الشكل دولة صفوية في الأراضي التي كانت تخضع حتى تلك الفترة لسلالات حاكمة مختلفة. وأصبحت فارس في ظل حكم إسماعيل(٩٠٧-٩٣٠/ ١٥٠١-١٥٢٤) دولة «قومية» لأول مرة منذ الفتح العربي في القرن الإسلامي الأول. وفور تسلمه العرش، أعلن إسماعيل الشيعية الاثني عشرية ديناً رسمياً للدولة الصفوية، مفتتحاً بذلك عهداً جديداً للشيعية ولنشاطات الحركات الشيعية وعلمائها في فارس.

وفي ظل مثل تلك الظروف، أي عندما كانت المشاعر الشيعية تحقق شعبية متزايدة في فارس، بدأت عملية انبعاث النزارية في أنجدان قرابة منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر، في عهد إمامة المستنصر بالله الثاني. وكانت الألقاب التي تبنّاها بالذات هذا الإمام من فرع قاسم شاه وحفيده تدل بحد ذاتها على أن أئمة النزارية كانوا بكل وضوح يجاهدون في تلك الفترة لبعث الأمجاد الغابرة للإسماعيليين. وعلى الرغم من التحسن الذي طرأ على مجمل الظروف، كان لا يزال على الأئمة وأتباعهم ممارسة التقية واستخدام رداء التصوّف لهذه الغاية. وربما كان المستنصر بالله الثاني، الإمام الثاني والثلاثون، الذي حمل اسم شاه قلندر الصوفي، أول إمام من فرع قاسم شاه يرتبط في الحقيقة بطريقة نعمة الله الصوفية، على الرغم من أننا نفتقر إلى الدليل المادي. أما الارتباط الرسمي لأئمة فرع قاسم شاه بطريقة نعمة الله فقد بدأ بعد ذلك بأكثر من قرنين من الزمن. لكن حتى مع بداية نهضة أنجدان، فإن النزاريين قد استخدموا قناع الصوفية، حيث قدّموا أنفسهم كطريقة صوفية، طريقة بين العديد من مثيلاتها القائمة في فارس آنئذٍ. من أجل ذلك، كان النزاريون على استعداد لتبنّي علاقة المرشد - المريد ومصطلحاتها الصوفية. وقد بدا أئمة النزارية للغرباء مرشدين صوفيين أو شيوخاً

أو أقطاباً، وكانوا يُعدون عموماً أسياداً حسينيين أتقياء أيضاً، كما يظهر، أي أحفاداً للنبي محمد عبر فاطمة. وبالمثل، فإن أتباع الإمام ظهروا كمريدين لهم، يهتدون على درب الطريقة إلى الحقيقة على يد مرشد روحي ذي شأن عظيم. ومع الأفكار الشيعية والولاء العلوي الذي كان ينتشر آنئذ داخل العديد من الطرق الصوفية والحركات الدينية، فإن تعظيم النزاريين لعلي والأئمة الحسينيين الأوائل لم يُسبّب أي إنذار خاص بالخطر يتعلق بالهوية الحقيقية لهم. وأصبح من المعتاد، إبان فترة أنجدان، أن يتبنّى الأئمة من فرع قاسم شاه أسماءً صوفية مثل شاه قلندر وشاه غريب، مضيفين عبارات شاه وعلي الصوفية إلى أسمائهم، بصورة مشابهة للمرشدين الروحيين الصوفيين.

ويبدو أن الأئمة النزاريين من فرع قاسم شاه لم يختاروا أنجدان إلا بعد بحث دقيق عن موضع مناسب لإقامة مقر سكنهم وقيادة دعوتهم. فقد كانت أنجدان تتمتع بمركز متوسط في الوقت الذي كانت فيه خارج نطاق القوى السنية الرئيسية التي كانت تسيطر آنئذ على الأجزاء الغربية والشرقية من فارس، ولا سيّما سلالتي آق قُينولو ثم التيموريين في ما بعد الذين حكموا من تبريز وهرات على التوالي. يضاف إلى ذلك أن أنجدان كانت قريبة من مدينتي قم وكاشان، المعروفتين أيضاً باسم «دار المؤمنين»، واللتين كانتا مركزين شيعيين تقليديين في فارس. وكانت الدعوة النزارية لفرع قاسم شاه قد أُعيد تنظيمها وتنشيطها من أنجدان ليس من أجل كسب مستجيبين جدد في بلاد نائية ومن بين أولئك النزاريين الذين منحوا ولاءهم حتى تلك الفترة إلى أئمة فرع محمد شاه المنافس فحسب، بل ومن أجل إعادة تأكيد السلطة المركزية للأئمة على مختلف المناطق النائية، ولا سيما الهند وآسيا الوسطى، التي كانت تخضع باطّراد لسيطرة سلالات من شيوخهم المحليين.

وإبان القرون الأولى من فترة ما بعد ألموت، عندما كان الأئمة محرومين من الاتصال المباشر مع أتباعهم، كانت مختلف الجماعات النزارية في فارس وفي المناطق المجاورة قد بدأت تخضع تدريجاً لسلطة قادتهم المحليين، الذين غالباً ما كان يُشار إليهم بمصطلح «بير» الصوفي وهو التعبير الفارسي المقابل لكلمة

«شيخ». وكان هؤلاء الشيوخ أو الدعاة الكبار يعيّنهم الأئمة الذين كانوا يمنحونهم سلطات واسعة، أو تختارهم محلياً الجماعات النزارية صاحبة العلاقة. وأصبح منصب الشيخ (أو البير) المحلي عند معظم الجماعات يتحول تدريجاً إلى منصب وراثي مع ما نتج من ذلك من أن بعض أسر أولئك الشيوخ أصبحت مستقلة إلى حدٍ كبير عن الأئمة الذين غالباً ما كان مكان وجودهم مجهولاً بالنسبة للغالبية العظمى من أتباعهم. وأصبح هؤلاء الشيوخ بالوراثة مستقلين ذاتياً أكثر ما يكون في المناطق الأبعد عن مقر إقامة الأئمة، ولا سيّما في أفغانستان وبدخشان، وفي مواضع أخرى في آسيا الوسطى إضافة إلى شبه القارة الهندية. ولا حاجة لإضافة أن أولئك الشيوخ المحليين المسؤوليين عن تلك الجماعات غالباً ما حققوا استقلالاً مالياً أيضاً بالاعتماد على الواجبات المالية التي كانوا يقومون بجمعها. لهذه الأسباب، وجه أئمة فترة أنجدان جزءاً هاماً من جهودهم المتجددة نحو إضعاف مركز الشيوخ المحليين، وهدفهم في ذلك إحلال مُعيَّنيهم المخلصين محلهم في تلك المراكز. وبدأ المستنصر بالله الثاني بإرسال عدد من الدعاة الموثوقين إلى مختلف المواضع في خراسان وبدخشان وأفغانستان وغيرها؛ وتلك كانت سياسة سار عليها خلفاؤه، الذين يبدو أنهم عملوا، بالإضافة إلى ذلك، على استدعاء الدعاة المحليين إلى فارس بانتظام من أجل المشورة وتلقي التوجيهات[٦١].

ومن أجل إعادة تنظيم الدعوة وتحقيق سيطرتهم على مختلف الجماعات النزارية، فقد تطلّب الأمر من الأئمة توفير مصادر مالية مناسبة ودعاة مخلصين يلتزمون بالعمل وفقاً لتوجيهاتهم. لقد تكرر ذكر هذه النقاط بالفعل في كامل كتاب **وصايا الفتوة** (بنديات جوانمردي) الذي هو كتاب وعظي للمستنصر بالله يضم وصايا (بنديات بالفارسية) هذا الإمام للمؤمنين ولأولئك الذين يسعون للوصول إلى المثال الأعلى للفتوة (جوانمردي بالفارسية)[٦٢]. إن هذه المواعظ أو الوصايا الدينية قد صنّفها ودوّنها بمنتهى الوضوح بالفارسية مؤلف نزاري مجهول إبان إمامة ابن المستنصر بالله وخليفته، عبد السلام شاه[٦٣]. ويرى النزاريون الخوجة، الذين احتفظوا بنسخ من كتاب **بنديات** باللغتين السندية

(خوجكي) والغجراتية، أن الكتاب كان قد أرسله إلى الهند إمام الزمان من أجل هدايتهم الدينية. ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب قد أُرسل في ما بعد إلى الجماعات النزارية الأخرى كي يتعزز ولاؤها لحبل الإمامة من فرع قاسم شاه. ولا تزال نسخ فارسية من كتاب بنديات محفوظة ضمن مجموعات المخطوطات النزارية في بدخشان والمناطق المجاورة، ومنها الهونزا وكاشغر في تركستان الصينية[٦٤].

ونجد في كتاب بنديات أن الإشارة إلى النزاريين تجرى بمصطلحات صوفية مثل «أهل الحق» و«أهل الحقيقة»[٦٥]، فيما يُسمّى الإمام نفسه «البير» و«المرشد» و«القطب»[٦٦]. إن وصايا الإمام في البنديات المشبعة بالأفكار الصوفية تبتدئ بالتصنيف الصوفي لـ«الشريعة» و«الطريقة» و«الحقيقة»، وتصور الحقيقة على أنها باطن الشريعة التي يمكن الوصول إليها عبر الطريقة أو الصراط الروحاني الذي يتبعه المؤمن. وتوضح البنديات، إضافة إلى ذلك، بصورة تنسجم مع التعاليم النزارية لتلك الفترة، وهي التعاليم المتجذرة في عقيدة القيامة الأقدم عهداً، توضح أن الحقيقة تتكون أساساً من معرفة الحقيقة الروحانية للإمام الحاضر[٦٧]. إن البنديات تؤكد دائماً واجب المؤمن في معرفة الإمام الحاضر وإطاعته[٦٨]، مشددة على أن أية تضحية مهما بلغت لا تكفي للقيام برحلة المشاهدة (ديدار) لرؤية الإمام[٦٩]. وهناك تأكيد مساوٍ على فريضة أن يدفع المؤمن إلى إمام الزمان المستحقات الدينية، ولا سيما العُشر (دهيك بالفارسية)، الذي يصل إلى ١٠ بالمئة من دخله السنوي[٧٠]. وتجد هذه الوصايا تعبيراً لها أيضاً في أعمال خيرخواه هراتي، الذي كتب في منتصف القرن العاشر/السادس عشر، أي بعد المستنصر بالله الثاني وعبد السلام شاه بعقود قليلة[٧١]. وكان الإمام الأخير، عبد السلام شاه نفسه، قد دعا، جرياً على خطوات اتخذها والده، النزاريين في بدخشان وأفغانستان من أتباع فرع محمد شاه، إلى تحويل ولائهم إلى الحبل الصحيح من الأئمة، أي أئمة فرع قاسم شاه. وتجد هذه الدعوة من الإمام الثالث والثلاثين من فرع قاسم شاه انعكاساً لها في «فرمان» أو رسالة واحدة باقية كُتبت سنة ٨٥٩/ ١٤٩٠[٧٢].

أحدثت نهضة أنجدان في الإسماعيلية النزارية بعثاً في النشاط الأدبي بين النزاريين، وخصوصاً في فارس. وأقدم ثمار هذه الجهود، التي ضمّت الرسائل العقائدية الفارسية الأولى التي صُنّفت بعد سقوط ألموت، كانت تلك التي كتبها أبو إسحق القوهستاني، المعاصر للمستنصر بالله الثالث (غريب ميرزا) بن عبد السلام شاه (ت. ٩٠٤/١٤٩٨)، ومحمد رضا بن خواجا سلطان حسين الغورياني الهراتي، المعروف باسم أشهر هو خيرخواه هراتي، الذي اشتهر بعد ذلك بعدة عقود وتوفي بعد سنة ٩٦٠ / ١٥٥٣[٧٣]. وكان خيرخواه كاتباً غزير الإنتاج وشاعراً عرف باسم مستعار (تخلّص) هو غريبي، ويظهر أنه انتحل عملاً لأبي إسحق يدعى **هفت باب** وسمّاه **كلام بير** ونسبه إلى ناصر خسرو. ويبدو أن خيرخواه، وفقاً لما يقوله إيڤانوڤ، قد أدخل أفكاراً خاصة به، ولا سيما في ما يتعلق بمركز «الحجة»، إلى الأعمال التي مرت بين يديه. وكان خيرخواه رجلاً طموحاً، وطبقاً لرواية له، فإن إمام الزمان قد عيّنه، وهو لا يزال في التاسعة عشرة من عمره، شيخاً نزارياً محلياً في مقاطعته الأم من غرب أفغانستان وربما في بعض النواحي المجاورة، خلفاً لوالده. وقد احتفظ النزاريون في آسيا الوسطى وغيرها بكتابات أبي اسحق وخيرخواه التي تشكل الرسائل الفارسية الأساسية لفرع قاسم شاه في فترة أنجدان.

وتعدُّ أعمال خيرخواه، ولا سيما رسالة له بلا عنوان[٧٤]، ذات قيمة تاريخية وتلقي ضوءاً على جوانب مختلفة للجماعات النزارية في زمنه في خراسان وأفغانستان. ويكشف أنه بحلول النصف الأول من القرن العاشر/السادس عشر، قامت اتصالات مباشرة بين أئمة فرع قاسم شاه وأتباعهم في تلك المناطق، وكذلك مع أولئك المقيمين في شبه القارة الهندية، التي كان يفد منها الدعاة والشخصيات النزارية الأخرى إلى مقر قيادة الدعوة بانتظام لمشاهدة الإمام. ويروي خيرخواه كيف أن الإمام بعث برسول هومير محمود يدعو إليه والد الكاتب، خواجا سلطان حسين، الذي كان يقيم في هرات، وشخصية نزارية أخرى تدعى خواجا قاسم كان يعيش في قوهستان، إذ كان الإمام بمنتهى الوضوح ينوي تعيين والد خيرخواه داعياً لخراسان وبدخشان وكابول[٧٥]. لكن خواجا

سلطان حسين قُتل في خراسان بينما كان متوجهاً إلى أنجدان. عندئذ استُدعي خيرخواه ليحل محل والده في مقابلة الإمام على الرغم من معارضة بعض أفراد الجماعة الذين استنكروا صغر سنه ونقص مؤهلاته الدينية. ومع أن خيرخواه لا يذكر أنجدان بالاسم، إلا أنه من خلال المواضع القريبة التي يذكرها، مثل محلات[٧٦]، يتضح أنه ذهب إلى أنجدان لرؤية الإمام، الذي لا يكشف عن اسمه. وكان مصطلح «بير» (شيخ) قد حقق بحلول زمن خيرخواه انتشاراً واسعاً، واستُخدم في الإشارة إلى الدعاة من مراتب مختلفة، وإلى رؤساء الجماعات النزارية بالإضافة إلى شخوص الإمام وحجته. ويقدّم خيرخواه وصفاً حياً لكيفية وصول مختلف الشيوخ إلى أنجدان خلال فترة الأربعة عشر يوماً التي قضاها هناك، ومعهم الواجبات المالية الدينية التي جمعوها من جماعاتهم. ويوفر تفاصيل هامة بخصوص دقة معاينة الإمام وتقديره لهذه الواجبات، وكيفية معاقبة أولئك الذين أساؤوا استعمال أموال الإمام (حق الإمام)[٧٧]. وبما أنه كان مطمئناً إلى صدق خيرخواه، فقد عيّنه الإمام في منصب داعي خراسان والأراضي المجاورة، وهو منصب كان والده يشغله أو كان مقرراً له[٧٨]. ويذهب خيرخواه إلى حد الزعم أنه سُمّي شيخاً أكبر (شيخ الكل)[٧٩]. وفي جميع الأحوال، فإنه يشرح كيف أن تعيينه في مثل تلك الرتبة الرفيعة في الدعوة كان مخيباً لآمال أولئك الأفراد من الجماعة الذين عدّوا أنفسهم أكثر جدارة بذلك المنصب. وتشهد رواية سيرة خيرخواه الذاتية فعلاً على وجود تنافس شديد بين مختلف الشخصيات أو الشيوخ الذين تحدّى بعضهم قدرات بعض واستمروا في محاولة كسب رضى الإمام، الذي كان بحلول ذلك الوقت قد نجح إلى حد كبير في إعادة سلطته على الجماعات النزارية[٨٠].

في غضون ذلك كان مجيء الصفويين إلى السلطة وإعلان الشيعية الاثني عشرية ديناً للدولة في فارس سنة ٩٠٧/١٥٠١، وعداً آخر بإتاحة فرص ملائمة لنشاطات النزاريين والحركات الشيعية الأخرى في تلك البلاد. وبالفعل، أخذ النزاريون إبان العقود الأولى من الحكم الصفوي يخففون من إجراءات التقية التي كانوا يمارسونها. وفي ذلك الوقت، كان النزاريون من أتباع فرع محمد شاه في

ظل قيادة شاه طاهر، أكثر أئمتهم شهرة، بينما كان نور الدين محمد، المعروف باسم أبي ذر علي، قد تولى إمامة فرع قاسم شاه[٨١]. وكان أبو ذر علي، الذي خلف غريب ميرزا بصفته الإمام الخامس والثلاثين من فرع قاسم شاه، معاصراً للشاه إسماعيل الأول، ولولد الأخير وخليفته، شاه طهماسب الأول. ويظهر في الحقيقة أنه تزوج ابنة طهماسب الأول أو شقيقته.

لكن التفاؤل الجديد للنزاريين لم يعش طويلاً. فالصفويون، كما أشرنا، اعتنقوا في الأصل نوعاً من الشيعية التخيّرية التي جرى تهذيبها وبلورتها تدريجاً لتصبح منسجمة مع أركان الشيعية الاثني عشرية «الأرثوذكسية». وفي خطوة لتدعيم شريعتهم وتعزيزها، زعم الشاه إسماعيل وخلفاؤه المباشرون تمثيلهم للمهدي المستور بدرجات متنوّعة إضافة إلى تلفيق نسب علوي لسلالتهم. ومنذ وقت مبكر، سعى الصفويون أيضاً لاستئصال أي تحدّ سياسي - ديني رئيسي لسيطرتهم. وكانت النتيجة أن الصفويين، في ظل قيادة الشاه إسماعيل الأول والشاه طهماسب الأول، وضعوا سياسية واضحة لاستئصال الحركات المهدوية والألفية المتطرفة، واضطهاد الطرق الصوفية ومجموعات الدراويش، وقمع السنية في الوقت الذي نشطت فيه دعوتهم إلى الشيعية الاثني عشرية. كذلك اضطهد الصفويون الحركات الشيعية المتنوعة التي وقعت خارج حدود الشيعية الاثني عشرية، بل وكانت سياساتهم القمعية موجّهة حتى ضد «القزل باش»، الذين جاؤوا بالسلالة الصفوية إلى سدة الحكم. وكان تحوّل فارس إلى الشيعية الاثني عشرية، على حساب السنية أساساً، قد تقدم ببطء إلى حد ما في ظل إسماعيل الأول وولده طهماسب الأول، الذي أحضر عدداً من الفقهاء وعلماء الدين الإماميين من مراكز العلم العربية الاثني عشرية، ولا سيما من العراق والبحرين وجبل عامل إلى فارس. وتعرّضت معظم الطرق الصوفية الفارسية لاضطهاد شديد إبان الأزمنة المبكرة للصفويين، وبقيت في حالة استثنائية طرق نعمة الله والنوربخشية والذهبية، التي بدأت هي الأخرى تفقد أهميتها تدريجاً.

ويبدو أن الهوية الدينية الحقيقية للأئمة النزاريين وأتباعهم قد أصبحت معروفة بشكل أفضل بعد تأسيس الحكم الصفوي، على الرغم من مواصلتهم استخدام

القناع الصوفي. غير أن النشاطات المتزايدة والمكشوفة للإسماعيليين النزاريين سرعان ما لفتت انتباه ملوك الصفويين الأوائل وعلمائهم من الاثني عشرية، الذين ردّوا على ذلك بإخضاعهم لعمليات اضطهاد متجددة. ولدينا مدوّنات بخصوص حادثتين خاصتين من مثل تلك العمليات القمعية التي وقعت إبان القرن الأول من الحكم الصفوي. فقد أصدر الشاه إسماعيل، كما سنرى، أمراً بإعدام شاه طاهر، الذي كان قد أصبح ذا شعبية إلى حد ما في كاشان، مرغماً إياه على الفرار إلى الهند، المكان الذي أصبح مقراً لإقامة الأئمة اللاحقين من فرع محمد شاه. كذلك تعرض النزاريون من أتباع فرع قاسم شاه لاضطهاد الشاه طهماسب في زمن إمامهم السادس والثلاثين، مراد ميرزا؛ ابن أبي ذر علي وخليفته. ويشير **التاريخ الألفي**، وهو تاريخ شامل للعالم الإسلامي منذ وفاة النبي وحتى قرابة عام ١٠٠٠/١٥٩١، صنّفه عدة مؤلفين في الهند بناءً على طلب من الإمبراطور أكبر، يشير في أحداث السنة ٩٨١/ ١٥٧٣، إلى اضطهاد النزاريين في أنجدان في زمن شخص يقرب اسمه من مراد كان يزعم إمامتهم[٨٢]. وثمة تفاصيل إضافية بخصوص الحادثة ذاتها، وهي التي وقعت في زمن الشاه طهماسب، دوَّنها تحت أحداث سنة ٩٨١/ ١٥٧٣، القاضي أحمد القمّي، وهو من الإخباريين الصفويين المعاصرين وتوفي بعد سنة ١٠١٥/١٦٠٦[٨٣]. إن كلا المصدرين يرويان أنه كان لمراد أتباع كثيرون في الهند، وكانوا يبعثون إليه بمبالغ ضخمة من المال من السند ومن مناطق أخرى. وواضح أن إقامة مراد ميرزا وسلفه لم تكن دائمة في أنجدان، المكان الذي ضم مقر قيادة الدعوة النزارية التابعة لفرع قاسم شاه. فقد شارك مراد ميرزا في نشاطات سياسية خارج أنجدان، بعد أن استمال إليه مؤيدين من كاشان، وربما بالتعاون مع النقطويين من وسط فارس. وعندما استشعر الشاه طهماسب خطر نشاطات مراد ميرزا، وجّه في وقت مبكر من سنة ٩٨١/ ١٥٧٣ إلى أمير خان موصلو، حاكم همدان، للتقدّم إلى ناحية أنجدان للقبض على مراد والقضاء على أتباعه. وقد تمكن أمير خان من قتل عدد كبير من النزاريين في أنجدان وجوارها وغنم منهم غنائم كثيرة، لكن مراد ميرزا، الذي كان يقيم آنئذٍ في قلعة في منطقة كمارا المحيطة بأنجدان، تمكن من الهرب. غير أنه وقع في الأسر بعد

ذلك بفترة قصيرة وأودع سجناً قريباً من قصور الملك. وفي جمادى الآخرة سنة ٩٨١/ تشرين الأول ١٥٧٣، هرب مراد ميرزا من سجنه بمساعدة من محمد مقيم، وهو موظف صفوي رفيع كان قد وقع تحت تأثير الإمام النزاري. وتقدم مراد إلى ضواحي قندهار، حيث تلقى المساعدة وهو في الطريق من أتباعه في إقليم فارس ومكران والسند. لكن، بعد ذلك بأشهر قليلة، قبضت عليه في أفغانستان كتيبة حراس صفويين بقيادة ديدار بيك. وأُحضر مراد أمام الشاه طهماسب، الذي أمر بقتله هو ومحمد مقيم. ومن المهم الإشارة إلى أن خيرخواه، المعاصر لطهماسب الأول إضافة إلى مراد ميرزا وسلف الأخير، يذكر أن أحد الأئمة النزاريين في زمنه قد دخل كهف الستر لمدة سبع سنوات؛ ومن المرجح أنه كان يُشير في ذلك إلى مراد ميرزا[٨٤]. وفي جميع الأحوال، فقد شهد النزاريون الفرس مصاعب جديدة في عهدي إسماعيل الأول وطهماسب الأول، وإن ضريحي أبي ذر علي ومراد ميرزا، اللذين كانا إمامين من قرابة عام ٩٠٤/١٤٩٨إلى ٩٨١/ ١٥٧٤، لم يعثر عليهما في أي مكان في أنجدان.

وبدأ الصفويون مع حاكمهم الصفوي الثالث، إسماعيل الثاني (٩٨٤- ٩٨٥/ ١٥٧٦-١٥٧٧)، الذي حاول من غير نجاح إعادة تأسيس السنية خلال فترة حكمة القصيرة، وكذلك مع أخيه الأكبر وخليفته، محمد خدابنده (٩٨٥-٩٩٥/ ١٥٧٧-١٥٨٧)، بدأوا يعانون من نزاعات داخل أسرتهم تتعلق بالوراثة وأخرى داخلية، وهي نزاعات كادت تودي بإمبراطوريتهم الناشئة حديثاً. وقد وجدت الحركات الدينية التي نجت من اضطهاد أول ملكين صفويين، متنفساً لها وفُرجة في تلك الفترة، وهو ما كان ملائماً للنزاريين خاصة. ولم تتم استعادة النظام إلى الدولة الصفوية إلا إبان عهد الشاه عباس الأول (٩٩٥-١٠٣٨/ ١٥٨٧-١٦٢٩)، الذي عمل بانتظام على قمع قبائل القزل - باش المثيرة للاضطراب وإخضاعها. وبحلول زمن الشاه عباس، كان ادعاء الصفويين لأية سلطة إلهية أو تمثيلهم للمهدي قد تلاشى، بينما اختفت الطرق الصوفية من فارس بصورة تامة تقريباً. أما الممارسات والطقوس الشيعية الاثني عشرية فقد شهدت، من جهة أخرى، انتشاراً واسعاً. وقد أدخل عباس الأول، الذي وُسِمَتْ فترة حكمه الطويلة بأنها

العصر الذهبي للحكم الصفوي، العديد من الإصلاحات الإدارية إضافة إلى رعايته للفنون. وكان هذا الملك، الأعظم من بين ملوك الصفويين، هو أيضاً من حوّل عاصمة الصفويين من قزوين إلى أصفهان عام ١٠٠٦/١٥٩٨. ومع أن الشاه عباس الأول واصل سياسة أسلافه ضد أهل السنة ومعظم الطرق الصوفية وبعض الحركات الشيعية المتطرفة كالنقطوية، إلا أنه كان متسامحاً تجاه تنظيمات للأقليات وفرق دينية خاصة بمن في ذلك النزاريون الذين، منذ تلك الفترة، لم يعد يزعجهم الصفويون.

في غضون ذلك، كان الأئمة من فرع قاسم شاه بعد مراد ميرزا قد عادوا للظهور في أنجدان مرة أخرى، ومن هناك تولوا تصريف شؤونهم وشؤون أتباعهم بهدوء مبتعدين عن الانغماس في النشاطات السياسية. بل إن أئمة القسم اللاحق من فترة أنجدان قد طوّروا فعلاً علاقات ودية مع الصفويين. وأقدم خليفة مراد ميرزا، الإمام السابع والثلاثون خليل الله الأول، الذي حمل اللقب الصوفي ذو الفقار علي، أقدم على الزواج بأميرة صفوية، ربما كانت شقيقة الشاه عباس الأول. ويشهد على العلاقة الوثيقة التي قامت بين هذا الإمام والصفويين، نقش عثر عليه المؤلف في أنجدان سنة ١٩٧٦، فيه نص لمرسوم ملكي أصدره الشاه عباس الأول في رجب من عام ١٠٣٦/آذار ١٦٢٧. وطبقاً لهذا المرسوم الموجّه إلى أمير خليل الله الأنجداني، الإمام الحاضر آنئذٍ من فرع قاسم شاه، فإن شيعة أنجدان، وهي المنطقة التي سمّاها تابعة لدار المؤمنين في قم، قد أُعفيت، مثل بقية الشيعة المقيمين في قم وحولها، من دفع ضرائب خاصة. ومن المهم الإشارة إلى أن هذا المرسوم يعتبر شيعة أنجدان من الاثني عشريين، وهذه إشارة إلى أن النزاريين الفرس كانوا بحلول ذلك الوقت قد تبنّوا بنجاح غطاء الشيعية الاثني عشرية، إضافة إلى الصفوية، كشكل من أشكال التقية.

ومن الممكن مساواة ذي الفقار علي (خليل الله الأول) بخليل الله الذي توفي، طبقاً لشاهدة قبره في أنجدان، في سن الثامنة والستين، أي في رمضان ١٠٤٣/آذار ١٦٣٤، أي بعد صدور المرسوم المذكور أعلاه بسبع سنوات. وكان خليفة الإمام خليل الله الأول قد حمل اسماً له وقع صوفي أيضاً هو نور الدهر



١٥ . نقش حجري يعود إلى عام ١٠٣٦/١٦٢٧ يستنسخ مرسوماً للشاه الصفوي عباس الأول موجّهاً إلى الإمام أمير خليل الله الأنجداني، اكتشفه المؤلف في أنجدان عام ١٩٧٦

(نور الدين) علي ويمكن مساواة هذا الإمام، وهو الثامن والثلاثون في السلسلة، بنور الدهر (بن) خليل الله، المتوفى في رجب سنة ١٠٨٢/تشرين الثاني ١٦٧١، ودُفن في أنجدان. وكان الشاعر خاكي الخراساني، المعاصر لكلا الإمامين والمتوفى بعد سنة ١٠٥٦/١٦٤٦[٨٥]، قد مدح تكراراً شاه ذا الفقار (خليل)، الذي من المحتمل أنه كان يدعى حيدر[٨٦]، وشاه نور الدهر بن ذي الفقار[٨٧]. كما أنه يُسمّي أنجدان على أنها مكان إقامتهما، الذي يظهر أنه قد زاره بنفسه[٨٨].

ويقتبس فدائي خراساني بعض الأشعار في مدح شاه ذي الفقار لشاعرين نزاريين غامضين من زمن هذا الإمام، ونعني عزيز الله قمّي وشخصاً يقرب اسمه من نيازي كان داعياً أيضاً[٨٩]. ويشير خاكي إلى أتباع إمامه وإلى نفوذه المنتشر في خراسان وعراق العجم إضافة إلى ملتان والهند. وبحلول النصف الثاني من القرن الحادي عشر/السابع عشر، كانت نهضة أنجدان في الدعوة النزارية التابعة لأئمة فرع قاسم شاه قد تمخضت عن نجاحات محددة. فالشاعر محمود علي، النزاري من مؤمن آباد والمعاصر للإمام نور الدهر، يُسمي في قصيدة طويلة له دعاة فرع قاسم شاه والمعلمين والموظفين الأقل مرتبة في عدد كبير من المواضع في خراسان وقوهستان وعراق العجم وكرمان وأفغانستان وبدخشان وتركستان وشبه القارة الهندية، ومنها لاهور وملتان وغجرات. وإن قادة الجماعة النزارية في خراسان قد تفضلوا مشكورين بإهداء المؤلف هذه القصيدة مع مجموعة شعرية أخرى لهذا الشاعر، التي لم يرد ذكر لها في الببليوغرافيا الإسماعيلية لإيفانوف وبوناوالا. وكان شاه خليل الله الثاني، ابن نور الدهر وخليفته، آخر إمام من فرع قاسم شاه يقيم في أنجدان. وقد توفي هذا الإمام، وهو التاسع والثلاثون في السلسلة، في ذي الحجة سنة ١٠٩٠/كانون الثاني ١٦٨٠، ولا تزال شاهدة قبره محفوظة ضمن أحد جدران ضريح غريب ميرزا في أنجدان. وتحول مع شاه نزار، خليفة خليل الله الثاني، مقر دعوة فرع قاسم شاه من أنجدان إلى قرية كهك القريبة، مؤذناً ببدء طور جديد في تاريخ الإسماعيلية النزارية في فترة ما بعد ألموت.

نشأت جماعات نزارية مختلفة بنحو مستقل إبان القرون الأولى من فترة ما بعد ألموت عندما كان الأئمة النزاريون مستترين. وراحت كل واحدة من هذه الجماعات تحظى بالتدريج بسلطة خاصة مارسها داعي دعاتها أو شيخها، الذي كان يتم اختياره محلياً في العادة إن لم يكن ينتمي إلى السلالات الوراثية لمثل أولئك الدعاة. في ظل مثل تلك الظروف، فإن مقر قيادة الدعوة المركزي لا يكاد يمثل أكثر من مكان إقامة الأئمة. غير أن الأمور بدأت تتغير مع نهضة أنجدان لدى فرع قاسم شاه من الإسماعيلية النزارية على الأقل. وكانت دعوة فرع قاسم

شاه قد أُعيد تنظيمها منذ العقود المبكرة لفترة أنجدان، لا من أجل بعث نشاطات الدعوة فحسب، بل ومن أجل تحقيق هدفين متلازمين هما تأكيد السلطة المركزية للأئمة على الجماعات المتبعثرة من جهة، وإضعاف مركز سلالات الشيوخ والدعاة المحليين من جهة أخرى. ومع ذلك، فإن هرمية تنظيم الدعوة النزارية لفرع قاسم شاه قد بقيت بسيطة إلى حد ما بالمقابلة مع التنظيم المحبوك الذي تبنّاه الإسماعيليون الفاطميون. وهي ممثلة أيضاً لتبسيط أكثر في التنظيم استخدمه النزاريون من فترة ألموت.

كان طبيعياً أن يترأس هرمية دعوة فرع قاسم شاه في فترة أنجدان الإمام الظاهر، الذي كان يبذل كل جهد ممكن في تلك الفترة من أجل إقامة اتصال مباشر مع أتباعه. ويمكننا القول من خلال ما يمكن تجميعه من الأعمال القليلة المنسوبة إلى فرع قاسم شاه والمحفوظة من تلك الفترة، أنه وُجدت خمس مراتب أدنى، بعد مرتبة الإمام، في تنظيم الدعوة النزارية المتفرعة تلك[٩٠]. وكان يلي الإمام حجة وحيد يطلق عليه اسم الحجة الأعظم. وبما أنه كان يقيم في مقر قيادة الدعوة، مثل الإمام، في العادة، فقد كان أعلى شخصية دينية وإدارية في الدعوة، والمساعد الرئيسي للإمام. وغالباً ما كان يجري اختيار الحجة من أقارب وثيقي الصلة بالإمام، من بين أشخاص لم يكونوا في تسلسل مباشر في ولاية الإمامة. تلي ذلك رتبة وحيدة للداعي، وكان عاماً غير مقيّد بأية منطقة أو جماعة معينة على ما يبدو. وبما أنه كان يُنتقى من بين أفضل النزاريين المتعلمين، فقد كان الداعي مسؤولاً عن التفتيش دورياً في الجماعات المختلفة أساساً، والكتابة عن أحوالها، كما يبدو، إلى مقر قيادة الدعوة، إضافة إلى نقل أوامر وتوجيهات مقر القيادة إلى القادة المحليين. يضاف إلى ذلك أن الداعي كان مكلفاً بنشر الدعوة في أماكن خارج نطاق الجماعات النزارية. ومن المفترض أنه وُجد العديد من مثل أولئك الدعاة الذين كانوا يعملون دعاة جوالين ومفتشين للجماعة، يرتحلون من موضع إلى آخر في خدمة الدعوة من فرع قاسم شاه. أما المرتبة التالية نزولاً في الهرمية فقد كانت مرتبة المعلم، الذي كان يكلف في العادة بنشاطات الدعوة في جماعة أو منطقة محددة. وكان المصطلح الإسماعيلي الأقدم «جزيرة» جمعها

«جزائر» مستعملاً إبان فترة أنجدان أيضاً وذلك في الإشارة إلى مناطق الدعوة المتعددة. وكان الحجة هو من يعيّن المعلمين، بالتشاور مع الإمام بلا ريب، وبما أن صفة الطاعة كانت هي التي تؤخذ بالاعتبار عند تعيين المعلمين، فقد كان بإمكان الإمام تأكيد سلطته على الدوائر النائية من أتباعه. وكان لكل معلم في العادة صنفان من المأذونين المساعدين. الصنف الأعلى هو المأذون الأكبر، وكان يُسمح له بنشر عقائد المذهب وتحويل أي شخص إلى المذهب بناءً على مبادرته وحكمه الشخصي. أما المساعد الأدنى أو المأذون الأصغر، وهو الذي احتل المرتبة الأدنى في الهرمية، فقد كان بإمكانه ممارسة جميع هذه الوظائف إذا ما نال موافقة المعلم، وحسب. أما الملقنون العاديون، فقد كان يُشار إليهم، كما في الأزمنة الأقدم، باسم المستجيبين. فإذا ما حصل على مؤهلات مناسبة، كان بإمكان المستجيب، الذي بهذا الشكل لا يحتل أي رتبة في هرمية الدعوة، أن يُعيّنه المعلم في منصب المأذون الأصغر. أما التعيينات في المراتب الأعلى فقد كانت، من ناحية مثالية على الأقل، بيد الحجة والإمام، باسطين بذلك السلطة المركزية لمقر قيادة الدعوة. لكن تجدر الإشارة إلى أن المراتب الدنيا في الدعوة لم تكن مشغولة في كل الأزمان وعند كل الجماعات، ولا سيما في البيئات النزارية الصغيرة. وبحلول منتصف القرن العاشر/السادس عشر، أصبح مصطلح «بير» (شيخ) يُستخدم عموماً في الإشارة إلى معظم مراتب تنظيم الدعوة، ولا سيما للإمام نفسه والحجة والداعي والمعلم. أما الأفراد العاديون في المذهب، أو المستجيبون، فقد أُطلق عليهم تسمية المريدين وهو ما يعكس القناع الصوفي لتنظيم الدعوة. ويستخدم خيرخواه، المؤلف الرئيسي حول الأمور العقائدية في فترة أنجدان، على وجه الخصوص، مصطلحي «حجة» و«بير» بشكل متبادل. غير أن مصطلح «بير» سرعان ما وقع في سوء الاستعمال في فارس بعد انقضاء فترة أنجدان، بينما تشبث به نزاريو آسيا الوسطى والهند حتى الأزمنة الحديثة.

لقد تشبث النزاريون من فرع قاسم شاه من فترة أنجدان بتعاليم فترة ألموت المتأخرة بنحو جوهري، كما فُصّلت بعد إعلان القيامة. لكن الأعمال الإسماعيلية من العصر الفاطمي، التي سبق لها أن أثّرت في فكر نصير الدين الطوسي

الإسماعيلي، فإنها لم تعد متوفرة، كما يظهر، للنزاريين في فترة ما بعد ألموت الموجودين خارج سورية. وبالتالي فإن النزاريين قد فقدوا تماماً، بحلول نهضة أنجدان، اهتمام الإسماعيليين الأقدم بالعلوم الكونية والاجتهاد حول عملية الخلق عموماً، ولم يقدموا سوى إشارات عابرة إلى التاريخ الديني الدوري[٩١]. وبكلمات أخرى، لم يعد النزاريون في فترة ما بعد ألموت، بالمقابلة مع الطيبيين، يظهرون اهتماماً «بالحقائق» التي شكلت جوهر الفكر الباطني للإسماعيليين المبكرين والفاطميين إضافة إلى الطيبيين. غير أن النزاريين في بدخشان، الذين تأثروا كثيراً بأعمال ناصر خسرو، حافظوا على بعض الاهتمام القديم بالكوزمولوجيا. بينما تشبّث نزاريو فرع قاسم شاه في فترة أنجدان، كما سلفت الإشارة، بعقيدة «القيامة» بالنحو الذي أعيد تفسيرها به إبان العقود الأخيرة من فترة ألموت. فقد واصل الإمام الحاضر قيامه بالدور المركزي في العقيدة النزارية وتعاليمها[٩٢]. يضاف إلى ذلك، أنه كان من الواجب النظر إلى الإمام الحاضر ومعرفته في حقيقته الروحانية، وأن الحصول على تلك المعرفة والرؤية كان المسعى الديني النهائي للمؤمن. وبكلمات أخرى، فقد كان متوقعاً من النزاريين الانتقال، من خلال تحسين علمهم الديني والحصول على فهم أفضل للجوهر الحقيقي للإمام، من عالم «الظاهر» المادي إلى عالم «الحقيقة» الروحاني. وهكذا، فقد انتقلوا من مجرد فهم المعنى الظاهر للشريعة إلى الاستيعاب الكامل للحقائق الثابتة المستورة في باطنها، وبالشكل الذي يفسرها فيه شخص الإمام الحاضر[٩٣]. وسيتمكن أولئك الذين عرفوا الحقيقة الروحانية الصحيحة للإمام من اختراق ظاهر الشريعة والتغلغل فيها[٩٤].

أما دور الحجة، الذي سبق التأكيد عليه في أزمنة ألموت المتأخرة، فقد أُسهب فيه بتفصيل أكثر في الأعمال العقائدية من فترة أنجدان، ولا سيما من قبل خيرخواه هراتي الذي زعم هذا المنصب لنفسه[٩٥]. وكان النزاريون من فترة ألموت المتأخرة قد اعتقدوا أنه حتى في زمن الستر والتقية، فإن الحقيقة والجوهر الحقيقي للإمام يمكن أن تكون معروفة لشخص واحد على الأقل أو لعدد قليل من الأفراد في الجماعة. ومن المؤكد أنَّ النزاريين في فترة أنجدان قد خفضوا هذه

المجموعة النخبة إلى شخص وحيد هو الحجة. واعتقدوا أن الحجة كان، مثل الإمام، قد ولد لهذه المكانة، وكان هو الآخر معصوماً ويتلقى تأييداً إلهياً[٩٦]. وبالفعل فقد ساد الاعتقاد بأن الحجة هو من ذات الجوهر الذي للإمام تقريباً[٩٧]. وكان الحجة، بحكم معرفته وعلمه المعجز، الذي لا يتوفر لحاملي المراتب الأدنى في الدعوة، يعلم الجوهر الحقيقي للإمام، وكان بهذا، هو من يكشف الحقيقة الروحانية للنزاريين. وهو، بالإضافة إلى ذلك، صلة الوصل الوحيدة مع الإمام، وعن طريقه فقط كان بإمكان النزاريين معرفة الإمام الحاضر معرفة كاملة والحصول على النجاة[٩٨]. وكان الحجة، أو الشيخ الرئيسي، هو الشخص الوحيد، إلى جانب الإمام نفسه، الذي لم يكن ملزماً بالشريعة[٩٩]. وتذكرنا عقيدة فترة أنجدان أيضاً بأنه لا يمكن للإمام وحجته أن يكونا مستورين في وقت واحد، وهذه هي وجهة نظر الإسماعيليين الأوائل[١٠٠].

وكان أتباع فرع قاسم شاه في تلك الفترة، على غرار النزاريين في زمن القيامة والفترة المتأخرة من عصر ألموت، قد ميزّوا ثلاث طبقات من الناس، هي أهل التضاد وأهل الترتُّب وأهل الوحدة[١٠١]. أما أهل التضاد، الذين يتألفون من جميع من هم غير مسلمين، وكل من هم غير مسلمين نزاريين، فهم المعارضون للإمام. وبما أنهم رفضوا الاعتراف بالإمام النزاري، فقد استمروا في كونهم في حالة عدم وجود روحاني. وأما أهل الترتُّب، وهم الذين يُسمّون أهل الحق أو الحقيقة، فهم النزاريون من فرع قاسم شاه الذين نالوا حق الوصول إلى حقيقة جزئية (أو ناقصة). وانقسم أهل الترتّب أنفسهم إلى قسمين: الأقوياء والضعفاء. وتألفت مجموعة الأقوياء من الدعاة والمعلمين والمأذونين، ومن حاملي مراتب الدعوة التي تلي الحجة، فيما اقتصرت مجموعة الضعفاء على الأعضاء العاديين في الجماعة، أي المستجيبين. وكان متوقعاً من كلا فريقي أهل الترتُّب التركيز على المعنى الباطني لما يسمّى الفرائض الخلقية للشريعة، مثل تلك المتعلقة بالصلاة والصوم والحج وما شابه ذلك، ولا سيما عندما لا يكونون يمارسون التقيّة[١٠٢]. أخيراً، يتألف أهل الوحدة من الحجة وحده، وهو الذي دخل بحق المجال الروحاني للحقيقة. وهكذا، فإن الحالة الفردوسية التي توفرت للنزاريين

في فترة ألموت عن طريق إعلان القيامة، صارت في تلك الفترة، أي فترة أنجدان، من حق شخص وحيد يتمتع بها، وهو المساعد الأكثر ثقة للإمام.

الخوجة النزاريون وإسماعيلية الساتبانث

في غضون ذلك، كانت الدعوة النزارية قد انتشرت بنجاح في شبه القارة الهندية[١٠٣]. إلا أن أصول الإسماعيلية النزارية وتطوّرها المبكر في الهند تبقى غامضة إلى حد ما بسبب غياب المصادر الموثوقة. فعلينا الاعتماد بصورة حصرية تقريباً على الروايات التقليدية للنزاريين من جنوب آسيا، أي الخوجة، كما عُبّر عنها في أدبهم الديني الأهلي، الجنان. وتجدر الإضافة أن الخوجة النزاريين اعترفوا على الدوام بالأئمة من خط قاسم شاه. غير أن قصائد الجنان تتصف بعدم الدقة في الغالب في ما يتعلق بتفاصيل الحوادث وترتيبها الزمني، ويتكرر مزجها للحقيقة بالأسطورة. وطبقاً لهذه الروايات، فإن الدعوة في الهند قد ابتدأت بجهود مبعوثين، أو شيوخ (بير) أرسلهم الأئمة النزاريون من فارس. وقد ركّز هؤلاء المبعوثون، الذين من المحتمل أنهم بدأوا نشاطهم الدعائي إبان القسم الأخير من فترة ألموت، جهودهم في بداية الأمر في السند[١٠٤]. وتجدر الإشارة إلى أن المعلومات المتوفرة عن نشاطات الدعوة في الهند في فترة ما بعد ألموت تنبع بنحو فريد من التراث الذي حفظه أتباع خط الأئمة من فرع قاسم شاه، ومن أتباع محمد شاه الذين انشقوا عن تلك الجماعة.

ويروى أن ساتجور نور كان أقدم شيخ يُرسل من فارس إلى الهند للدعوة إلى النزارية، التي تطوّرت هناك في شكل خاص من الإسماعيلية النزارية وصارت تُعرف باسمها الأهلي، «ساتبانث»، أو الصراط الصحيح (المؤدي إلى النجاة)، وهي تسمية استخدمها الخوجة وظهرت في مجمل أدبهم من الجنان[١٠٥]. وطبقاً للتراث، فقد كان ساتجور نشطاً في باتان من أعمال غجرات. وضريحه في نوسري قرب سورات، وتحمل شاهدة قبره تاريخ ٤٨٧/١٠٩٤. الشيخ الهام التالي هو شمس الدين، الذي تمركزت نشاطاته في السند. وقد ورد اسم قاسم شاه في معظم القصائد الدينية المنسوبة إلى هذا الشيخ، على أنه إمام زمانه[١٠٦].

وهكذا، يكون شمس الدين قد اشتهر في النصف الأول من القرن الثامن/ الرابع عشر. وكان نشيطاً على وجه الخصوص في ملتان وأُشّهْ في السند، ويُعرف ضريحه محلياً في ملتان باسم شمسِ تبريز. ويزعم الشمسيون من الجماعة النزارية، الذين يعترفون حالياً بالآغاخان ويعيشون كصاغة للذهب في ملتان ومناطق أخرى من البنجاب عموماً، أنهم قد تحولوا إلى الإسماعيلية النزارية على يد بير شمس الدين. واستمر عمل شمس الدين على يد ولده وحفيده ناصر الدين وشهاب الدين (أو صاحب الدين). ولا نعرف شيئاً تقريباً عن هذين الشيخين اللذين احتلا المكانين الحادي والعشرين والثاني والعشرين في قوائم الشيوخ التقليدية؛ وكل ما يروى هوأنهما مارسا دعوتهما سراً. وأعقب بير شهاب الدين، بدوره، ولده صدر الدين. وبحلول ذلك الوقت من عصر ما بعد ألموت، كان الشيوخ النزاريون الرئيسيون في الهند قد حققوا درجة معينة من الاستقلال الذاتي وأسسوا أيضاً سلالة وراثية.

كان بير صدر الدين، الذي يُنسب إليه العدد الأكبر من قصائد «الجنان»، قد أدّى دوراً أساسياً في نشر الدعوة النزارية وتنظيمها في الهند. وقد رُوي أنه توفي في وقت ما بين عامي ٧٧٠/ ١٣٦٩ و٨١٩/ ١٤١٦[١٠٧]. فيكون بهذا معاصراً للإمام إسلام شاه[١٠٨]. وتمكن بير صدر الدين من تحويل أعداد كبيرة من الهندوس من منبوذي «لوهَنه» وأعطاهم اسم «الخوجة» المشتق من الكلمة الفارسية «خواجه» وتعني السيد أو المالك. وتطابق هذه التسمية الكلمة الهندوسية «ثكر *Thakur*» أو« ثكّار *Thakkar*» التي تعني السيد أيضاً، وبه كان يُخاطب اللوهانيون لأنه كان ينُظر إليهم على أنهم «كشتريا Kshatriyas»، ولا يزال الخوجة واللوهانيون يستعملون التسمية الهندوسية في ما بينهم. ويعود إلى صدر الدين فضل بناء «جماعة - خانة» (وتعني حرفياً بيت الجماعة) في كوتري في السند لتكون مكاناً لإقامة النشاطات الدينية والجماعاتية للخوجة. وأنشأ عقب ذلك مركزين نزاريين آخرين في البنجاب وكشمير وعيَّن لهما مكيين أو قادة. وقد اشتُقت عبارة «مكي» من الكلمة السنسكريتية «مكيا» التي تعني الأكثر أهمية أو الزعيم. وهكذا يكون صدر الدين قد وضع أساس التنظيم الجماعاتي للنزاريين

الهنود، الذين أصبحوا يُعرفون، منذ تلك الفترة، باسم الخوجة. وبمرور الوقت، امتدت الدعوة إلى غجرات، وحقق صدر الدين نجاحاً بين اللوهانيين والمنبوذين الهندوس الآخرين من تجار تلك المنطقة. غير أن مركز نشاطات صدر الدين بقي في أُشّه، التي منها كان يوجه الدعوة في تلك الفترة بطريقة أكثر علانية. وجدير بالذكر أن السند في تلك الفترة كانت تحت حكم السمّانيّن، الذين كانوا قرابة عام ١٣٥١/٧٥٢ قد خلفوا السومرانيين الذين اعتنقوا الإسماعيلية. وكان السومرانيون أنفسهم قد حكموا من ثَتّا (*Thatta*) لما يقرب من ثلاثة قرون اعتباراً من ٤٤٣/ ١٠٥١. ومن المرجح أن أعضاء سلالة سومره المتأخرين قد تأثروا بالدعوة النزارية في السند، لكنهم احتفظوا بتقليد إسماعيلي مستقل خاص بهم، لكن السمّانيين سرعان ما أصبحوا مسلمين سنّة[١٠٩]. وواضح أن بير صدر الدين كان يزور الإمام إسلام شاه في فارس لتقديم أعشار الأموال (أو الداسوند) التي يجمعها من جماعة النزارية في الهند. ولصدر الدين ضريحٌ في مكان قرب جتبور، في أُشّه، إلى الجنوب من ملتان. والقيّمون على هذا الضريح في الوقت الحالي يعدّون أنفسهم من الشيعة الاثني عشرية، ويشيرون إلى الشيخ على أنه الحاج صدر شاه.

وتولى منصب الشيخ بعد صدر الدين، ابنه الأكبر حسن كبير الدين. وطبقاً لكتاب التراجم المشهور الذي كتبه بالهند عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي (ت. ١٠٥٢/ ١٦٤٢)، فإن كبير الدين قد ارتحل كثيراً قبل أن يستقر به المقام في أُشّه، التي كانت مقراً لقيادة دعوة الساتبانث في الهند[١١٠]. وهو أيضاً زار الإمام في فارس كما يبدو وحوّل أعداداً كبيرة من الهندوس خلال فترة مشيخته. وتراوح تواريخ الوفاة المذكورة لهذا الشيخ بين ٨٥٣/ ١٤٤٩ و٨٩٦/ ١٤٩٠، لكن الأكثر ترجيحاً هو وفاته قرابة عام ٨٧٥/ ١٤٧١، وهي السنة الوارد ذكرها في كتاب **منازل الأقطاب**، وهو تاريخ لفرقة الإمام شاهية صنفه بالغجراتية القاضي رحمة الله بن غلام مصطفى، ولمّا يُنشر بعد[١١١]. ويوجد ضريح كبير الدين خارج أُشّه، ويُعرف محلياً باسم «حسن دريا». ومن المهم الإشارة إلى أنه قد روي أن هذا الشيخ قد ارتبط بالطريقة السهروردية الصوفية التي سادت في منطقة ملتان في ذلك

الوقت. وفي الواقع، فإن اسم هذا الشيخ يظهر في قائمة شيوخ هذه الطريقة الصوفية(١١٢). بل وتكشف الأدلة المتوفرة عن أن النزاريين في الهند قد طوروا فعلاً علاقات وثيقة مع الصوفية. وكانت ملتان وأُشّه في السند، إضافة إلى كونهما مركزين للنشاطات الإسماعيلية الساتبانثية، مقرّين لقيادة طريقتي السهروردية والقادرية الصوفيتين. وكانت السهروردية من أهم الطرق الصوفية في السند خلال القرنين السابع والثامن/ الثالث عشر والرابع عشر، بينما بدأت القادرية بالبروز خلال القرن التاسع/ الخامس عشر. ونجد أن الروابط التي كانت قائمة بين الإسماعيلية الفارسية والصوفية قد وجدت أيضاً بين إسماعيلية الساتبانث والصوفية في الهند. ونتيجةً لذلك، فإن علاقات وثيقة كانت قد نمت وتطوّرت بين هذين التقليدين الباطنيين من جنوب آسيا، ولا سيما في السند حيث كان لكلا التقليدين الصوفي والساتبانثي جذور عميقة. وكان تبنّي جماعة الخوجة النزاريين مصطلحات صوفية، مثل مرشد ومريد، إضافة إلى التماثل القوي بين التعابير الشعرية والنسكية الموجودة في الجنان والشعر الصوفي المصنف باللغتين البنجابية والسندية، قد سهّل قيام العلاقات الساتبانثية - الصوفية.

وهكذا، كان الخوجة النزاريون قادرين على تقديم أنفسهم لفترات طويلة كجماعة من جماعات السند ذات التوجهات الصوفية، حيث إن مثل هذه الجماعات كانت حاضرة ضمن البيئتين اللتين هيمنت عليهما الأغلبية المسلمة السنية والهندوسية. وهذا ما مكّن الخوجة من الامتزاج بالبنية الدينية والثقافية والاجتماعية للسند بسهولة، وقلل من فرص لفت الانتباه إليهم كإسماعيليين، فتفادوا بذلك اضطهاد حكام المنطقة من أهل السنة. لكن، بالمقابلة مع الحالة في فارس، فإن شيوخ الخوجة وأتباعهم قد لا يكونون مطوّرين، عن وعي وسابق تصميم، لارتباطاتهم بالصوفية بغرض التقية. فقد سبق للخوجا النزاريين أن كانوا، بالمقابلة مع إخوتهم في الدين في فارس، محميين من الاضطهاد السني بسبب العناصر الهندوسية التي مثّلت جزءاً لا يتجزأ من تراثهم الساتبانثي. ولم يعد لدينا المزيد من القول حول معرفتنا الراهنة بالعلاقات المتبادلة بين الإسماعيلية والصوفية في جنوب آسيا. ربما تجدر إضافة أن ما يشهد على العلاقات الوثيقة

بين الخوجة والصوفيين الهنود في أزمنة ما بعد ألموت هو الأشعار المستفيضة المنظومة بغرض التعليم باللغة الهندوستانية من العصر الوسيط، والمعروفة باسم «بوجه نيرانجان» (أو معرفة الواحد). وكما بيَّنَ علي آساني[١١٣]، فإن هذه القصيدة الشعرية الطويلة وجدت أصلاً في الدوائر الصوفية القادرية في السند وتناولت الطريق أو المسلك الصوفي، ثم دخلت، في الواقع، في أدب «الجنان» للخوجة، الذين نسبوها إلى بير صدر الدين. ولا شك في أن تبني الخوجة لهذا العمل لقي تسهيلاً من حقيقة أن موضوعاته ومصطلحاته الصوفية خضعت بسهولة لتفسيرات الإسماعيليين حتى مع عدم وجود عناصر إسماعيلية محددة في هذه الأشعار.

وشهدت الجماعة النزارية من الخوجة نزاعات داخلية إثر وفاة كبير الدين تمخّض عنها بالنتيجة انشقاق عميق. فقد روي أنه كان لكبير الدين ثمانية عشر ولداً، لكن شقيقه تاج الدين هو الذي عيّنه الإمام النزاري شيخاً خلفاً له، ربما كإجراء إضافي لإضعاف السلطة الوراثية للشيوخ. وقد اعترض بعض أبناء كبير الدين على هذا التعيين، وكانوا في تلك الفترة في نزاع في ما بينهم. وعندما عاد تاج الدين من زيارة للإمام في فارس، حيث كان يسلّم أعشار أموال الخوجة، اتهمه أبناء أخيه بأنه احتفظ بجزء من أموال العشور لنفسه وتصرّف بها. وقيل إن الشيخ عندئذ، إما أنه توفي من مرارة الاتهام أو انتحر. وكانت وفاته قرابة نهاية القرن التاسع/الخامس عشر، أي ليس بعد وفاة كبير الدين بفترة طويلة. وضريحه موجود في بلدة جون في السند، ولا يعترف الإمام شاهيون المتأخرون بمشيخته.

وبعد تاج الدين حاول إمام الدين عبد الرحيم بن حسن، المعروف باسم أكثر شهرة هو إمام شاه، ابن كبير الدين وجد فرقة الإمام شاهية، حاول عبثاً تولي قيادة الخوجة النزاريين في السند[١١٤]. وكان قد التقى الإمام في فارس، لكنه لم يُعيّن في منصب الشيخ[١١٥]. واستقر إمام شاه، إثر عودته إلى الهند، في غجرات حيث أمضى القسم الباقي من حياته وحقق نجاحاً في تحويل الهندوس المحليين، ولا سيما من بين المجموعات الزراعية، إلى الإسماعيلية الساتبانثية. وطبقاً لبعض الروايات الأسطورية، فقد حوّل سلطان غجرات، محمود بجرا (٨٦٢-٩١٧/

١٤٥٨-١٥١١)، الذي زوّج ابنته إلى ابن إمام شاه الأكبر، نار محمد. ولا يعترف الخوجة النزاريون بإمام شاه، الذي طبقاً لبعض الروايات غير الموثوقة انشق عن الجماعة النزارية وأصبح هو نفسه مؤسّساً لفرقة الإمام شاهية، لا يعترفون به شيخاً بل يعدونه مجرد سيد من الأسياد. وتوفي سنة ٩١٩/ ١٥١٣ في بيرانه، البلدة التي أنشأها بنفسه قرب أحمد آباد، حيث لا يزال ضريحه قائماً فيها. في غضون ذلك، لم يُعيّن الإمام أي شيخ جديد بعد تاج الدين بسبب استمرار الصراع في أسرة بير حسن كبير الدين. وبدلاً من ذلك، فقد أرسل كتاباً إرشادياً إلى جماعة الخوجة النزاريين احتل المركز السادس والعشرين في قوائم الشيوخ التقليدية. ويبدو أن هذا الكتاب، وهو **بنديات جوانمردي (وصايا الفتوّة)** السالف الذكر، الذي تضمّن نصائح ووصايا دينية منسوبة إلى الإمام المستنصر بالله الثاني، قد وصل السند قرابة منتصف القرن العاشر/ السادس عشر. ومن الواجب تذكُّر أن أئمة فرع قاسم شاه كانوا يسعون بنجاح في تلك الفترة إلى تأكيد سيطرتهم على الجماعات النزارية في الهند وفي مناطق أخرى. ويشير خيرخواه، على سبيل المثال، إلى رحلات الحج لدعاة الهند لرؤية الإمام ومقابلته في أنجدان في ذلك الوقت، ويذكر أن الخوجة النزاريين كانوا، بحلول ذلك الوقت، يتفوّقون عددياً إلى حد كبير على إخوتهم في الدين من الفرس[١١٦]. وقد تُرجم كتاب **بنديات جوانمردي** مع مرور الوقت إلى اللغتين السندية والغجراتية وكُتِبَ بخط خوجكي لكي ينتفع به الخوجة النزاريون.

وحدثت بعد نار محمد عدة انقسامات في جماعة الإمام شاهية بسبب نزاعات على مركز الشيخ (البير). واتبعت فرق مختلفة سلاسل مختلفة من الشيوخ من بين ذرية نار محمد. ففي عهد حكم أورنكزيب، كان زعيم جماعة الإمام شاهية (أو سجادة- نيشين) المتمركزة في بيرانه شخصاً يقرب اسمه من شاهجي ميران شاه. وكان قد خلف والده، محمد شاه، أحد أحفاد ابن نار محمد، سعيد خان، بصفته شيخاً لفرع الطهطهية من الفرقة، وذلك في عام ١٠٦٧/ ١٦٥٧. وعندما تناهى إلى سمع أورنكزيب ما يدور حول معتقدات شاهجي الإلحادية، أرسل في استدعاء هذا الولي الطاعن في السن لتمحيص معتقداته من قبل فقهاء بلاطه

السنة. وقد أُرغم حاكم غجرات المحلي شاهجي على السفر إلى بلاط أورنكزيب. لكن شاهجي توفي في الطريق، ربما بسبب تناوله السم، قرب بيرانه أو في أحمد آباد. عندئذ، شنّ أتباع شاهجي العديدون، ولا سيما من بين منبوذي ماتيا كانبس، ثورة واستولوا على حصن بروش[١١٧]. ونادوا بابن شاهجي ميران وخليفته، سيد محمد شاه (ت. حوالى ١١٣٠/١٧١٨) ملكاً على بروش. غير أن هذا التمرّد، الذي وقع حوالى ١١٠٠/١٦٨٨، لم يلبث أن قُمع بالنتيجة على يدي أورنكزيب. وبقيت زعامة هذه المجموعة من الإمام - شاهية في أيدي الأحفاد المباشرين لشاهجي حتى باقر علي، آخر شيخ للطهطهية، الذي توفي حوالى ١٢٥١/ ١٨٣٥. كما أسست راجي طاهرة، زوجة شاهجي ميران، فرعاً منفصلاً عن الفرقة الإمام - شاهية. وكان الإمام شاهيون يميلون، من خلال فروعهم المتعددة، باتجاه الارتداد إلى الهندوسية. ويعدّ مؤيّدو هذه الفرقة التوفيقية، الذين يتوضعون الآن بين الجماعات الريفية في غجرات وخاندش وغرب مذيا برادش، وقرب برهانبور، أنفسهم شيعة اثني عشرية على الأكثر أو سنة لا إسماعيليين.

ومن الواضح أن الأئمة عيّنوا، في أعقاب الشقاقات التي وقعت في جماعة الخوجة، شيخاً إضافياً واحداً، بعد تاج الدين (وبنديات جوانمردي). وكان هذا الشيخ، واسمه دادو، قد أُرسل في النصف الثاني من القرن العاشر/ السادس عشر إلى السند بغرض منع ارتداد الخوجة النزاريين إلى الهندوسية أو تحولهم إلى السنية، وهما الديانتان المهيمنتان على المجتمع الهندي المسلم المعاصر آنئذ. غير أن دادو كان مضطراً قرابة عام ٩٩٢/ ١٥٩٣ لمغادرة السند إلى نفنجر في غجرات، حيث استقر هناك مع بعض النزاريين من السند ممن كانوا قد فرّوا معه. ثم انتقل دادو عقب ذلك إلى بُهُوج حيث توفي سنة ١٠٠١/١٥٩٣. وقد أدّى دادو دوراً هاماً في إعادة تنظيم الجماعة النزارية الهندية وفي تقوية روابط تلك الجماعة مع الإمام ومع مقر الدعوة المركزي في أنجدان. غير أن اسم دادو محذوف على كل حال من القوائم الاسمية اللاحقة للشيوخ الساتبانثيين. ومع وصول خط الشيوخ إلى نهايته، أصبح الأئمة يُمثلهم محلياً في الهند الوكلاء والباوات. وربما كان

المصطلح الأخير ممثلاً للفظ الخوجكي لكلمة «بابا» التركية والفارسية التي تعني الأب، وتستخدم أيضاً كلقب تشريفي للمسنين. وبما أنهم لم يكونوا راضين عن سلالة الشيوخ، فقد حاول أئمة فترة أنجدان تحقيق سيطرة مباشرة أكبر في ذلك الوقت على النزاريين الهنود. ومن أهم واجبات الوكيل وممثلي الإمام المحليين الآخرين جمع الواجبات المالية الدينية وتحويلها بنحو صحيح إلى الخزانة المركزية للدعوة في فارس، والمتوضعة في مقر إقامة الإمام. وكانت بعض الأسر المحلية من الأسياد، أي أولئك المنحدرين من بير حسن كبير الدين، قد حافظت، في الوقت نفسه، على نفوذها في جماعة الخوجة، حيث تولوا في بعض الأحيان منصب الوكيل. كما مارسوا، وهم الذين حافظوا على إخلاصهم ووفائهم للأئمة، تصريف شؤون الدعوة باسمهم، أي باسم الأئمة، والقيام ببعض الوظائف التعليمية الخاصة في جماعة الخوجة. ويمثل أسياد كديوالا، الذين صنفوا «الجنان» أيضاً، أهم هذه الأسر الأسياد. وهم لا يزالون يمارسون نشاطهم في السند. وكان جدهم، سيد فاضل شاه، وهو من سلالة رحمة الله بن كبير الدين، نشيطاً في الأصل في بلدة كدي في كتش، في غجرات، قرابة منتصف القرن الحادي عشر/ السابع عشر، قبل انتقال الأسرة إلى السند. واستقرت الأسرة بالنتيجة في بلدة تندو محمد خان في السند قرابة عام ١١٩٤/ ١٧٨٠، حيث لا يزال أسياد كديوالا يقيمون حتى الآن.

في غضون ذلك، استمرت الدعوة النزارية في غجرات. وكانت إحدى المجموعات من الخوجة في غجرات، وهم الذين حافظوا على ولائهم للأئمة وممثليهم في الهند، قد تَسمَّتْ بالمؤمنة. وقد استُخدم هذا المصطلح في الإشارة إلى بعض مجموعات الإمام شاهية أيضاً[١١٨]. ويزعم المؤمنة النزاريون أنهم دخلوا، بمرور الوقت، في طاعة سيد فاضل شاه من كديوالا، الذي جمع أعشار أموالهم وبعث بها إلى فارس. وأدّى ولدا سيد فاضل، بير مشايخ وحسن بير، دوراً هاماً بين المؤمنة النزاريين من شمال غجرات. وطبقاً للتراث المؤمني النزاري، فإن مشايخ كان قد أصبح رئيساً محلياً لجماعة النزارية في شمال غجرات حيث حاول قمع الممارسات الهندوسية للخوجة. واستقر مشايخ بالنتيجة في

أحمد آباد حيث عمل على تأكيد استقلاله عن مقر قيادة الدعوة في أنجدان. واحتفظ بأعشار الأموال التي جمعها من الجماعة لنفسه، ونقض بيعته للإمام المقيم في فارس. وتذكر بعض المصادر، بالفعل، أنه ذهب إلى حد التحول إلى السنية وزار أورنكزيب في دِكَّن. وقيل أيضاً إن بير مشايخ قد تحالف مع الإمبراطور المغولي ضد حكام بيجابور الشيعة. وتحول العديد من مؤيدي مشايخ ممن اتبعوا أحفاده في ما بعد، إلى السنية فيما نقل المؤمنة النزاريون تأييدهم إلى أسياد كديوالا. وتوفي بير مشايخ عام ١١٠٨/١٦٩٧، في أحمد آباد، واختلف أتباعه في ما بعد حول ما إذا كان سنياً أم شيعياً، محدثين المزيد من الانقسامات. وتبقى المسألة غامضة لأن كتابات مشايخ تعكس ميولاً سنية وشيعية على السواء. وقدم عظيم نانجي اقتراحاً هاماً يقول إن بير مشايخ ربما كان في الحقيقة قد حوّل ولاءه إلى الأئمة النزاريين من فرع محمد شاه، الذين كانوا يقيمون في دِكَّن آنئذ، وأنه أعلن تحوله إلى السنية من باب التقية فحسب(١١٩). أما شقيق بير مشايخ، حسن، الذي كان نشطاً في كاثيوار، فقد حافظ على ولائه للإمام النزاري وأصبح ولياً للمؤمنة النزاريين. واعترافاً منهم بالجميل لحسن بير، شيّد الخوجة النزاريون والمؤمنة مزاراً في غانود بغجرات سنة ١١٢٩/١٧١٧، إضافة إلى ضريحه في ثَنَبيلي قرب جوناغارث. وللمؤمنة في الوقت الحالي وجود في غجرات، وقد انقسموا إلى مجموعات متفرعة متعددة تؤيّد السنية أو الشيعية الاثني عشرية أو الشيعية النزارية أو مزيجاً من هذه المذاهب.

وتبقى أصول الشكل الخاص من الإسماعيلية المعروفة باسم الساتبانث وتطورها المبكر، هي وأدبها الديني، الجنان، يلفها الغموض إلى حد ما. فلا نعلم، تحديداً، ما إذا كانت إسماعيلية الساتبانث، بالصورة التي تطورت بها في جنوب آسيا، نتيجة لسياسات التحويل التي اتبعها الشيوخ الأوائل، أم هي تمثل تراثاً أهلياً نشأ تدريجاً على مدى عدة قرون منذ زمن الفاطميين، مع ما رافقها من قيام دعاة النزاريين أو الأولياء الواعظين بتعديل دعوتهم كي تتناسب مع الحالة الدينية القائمة. إن حجم الدليل يميل لمصلحة الخيار الأخير. فالإسماعيلية بقيت بصورة مكبوتة في السند عقب انهيار إمارة ملتان الإسماعيلية واضطهاد

الإسماعيليين هناك على يد السلطان محمود الغزنوي مع مطلع القرن الخامس/ الحادي عشر. لكننا لا نعرف شيئاً عن هذا الشكل الخاص من الإسماعيلية، لكن بقي إسماعيلية السند والمناطق المحيطة، كما هو واضح، خارج حدود النزارية - المستعلية حتى فترة ألموت المتأخرة، وهي حالة شبيهة بحالة إسماعيلية آسيا الوسطى. في ظل هذه الظروف، فإن الباحثين العصريين في الساتبانثية قد نسبوا التداخل الهندوسي - الإسلامي لهذا التراث الإسماعيلي المتمازج إلى استراتيجية الدعوة التي اتبعها الشيوخ، الذين يُعتقد أنهم صمّموا سياسات مناسبة ذات توجه هندوسي لغرض تحويل الهندوس إلى الإسماعيلية(١٢٠). وطبقاً لوجهة النظر هذه، وبناءً على دليل غير ذي أهمية كبيرة، فإن إسماعيلية الساتبانث قد نشأت، كما قيل، من سياسات التحويل البارعة للشيوخ بشكل أساسي، الذين كانوا يهدفون إلى جعل رسالتهم مفهومة وجذّابة للمستمعين الهندوس المتمركزين في المناطق الريفية بصورة أساسية. ومهما يكن الأمر، فإن إسماعيلية الساتبانث تمثل تراثاً أهلياً يعكس ظروفاً تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية خاصة كانت سائدة في هند العصر الوسيط، ولا سيما في السند والمناطق الشمالية الأخرى من شبه القارة. وربما كانت خلفية الساتبانث، وخصوصاً من جهة مزجها للموضوعات، قد سبق أن وجدت مع بدء فترة نشاطات الشيوخ النزاريين في السند زمن فترة ألموت المتأخرة. وهكذا، فمن المحتمل أن يكون الشيوخ أنفسهم هم من كيّفوا سياساتهم مع الحالة القائمة والمستمرة.

وفي جميع الأحوال، لقيت الدعوة النزارية عملية إعادة تنشيط وتفعيل في السند على أيدي شيوخ متعاقبين، بلغت ذروتها في نجاحات فترة أنجدان عندما قام الأئمة بدور مباشر أكبر في شؤون جماعة الخوجة النزاريين. غير أن الشيوخ حاولوا، بناءً على الدليل المتوفر في «الجنان»، جعل جاذبية دعوتهم في بيئة هندوسية تصل إلى أقصى مدى لها، حيث إن الدعوة النزارية في الهند كانت تخاطب الطبقات الريفية غير المثقفة والدنيا من المنبوذين عموماً. لذلك، لجأ الشيوخ منذ وقت مبكر إلى استخدام اللهجات الهندية العامية، لا إلى اللغتين العربية والفارسية المستخدمتين من قبل الطبقات المتعلمة، من أجل تعزيز تأثير

وشعبية رسالتهم. وللسبب نفسه، استخدم الشيوخ ميثولوجيا ومصطلحات هندوسية، وجعلوا أركان العقيدة الإسماعيلية والإسلامية تتداخل بأساطير وخيالات ورموز كانت مألوفة من قبل لدى الهندوس. وبكلمات أخرى، فقد تبنّى الشيوخ، طبقاً لوجهة النظر هذه، استراتيجية تثقيف برهنت على نجاح عظيم وكسبت أعداداً ضخمة من المستجيبين من بين طبقات المنبوذين الدنيا في السند. وبمرور الوقت، طوّرت إسماعيلية الساتبانث مجموعتها الخاصة من الموضوعات والمفاهيم الدينية النابعة من تفاعل الهندوسية مع الشيعية الإسماعيلية ومع عدد آخر من التقاليد وحركات التصوف التي كانت تسود في البيئة الهندية - المسلمة، بما في ذلك تقاليد الصوفية والتانترية والبختية.

كان غطاء الهندوسية للخوجا النزاريين كما عبّرت عنه العناصر الهندوسية في تقليد الساتبانث، قد قدم خدمة حققت أهداف التقيّة، إضافة إلى تشجيعه الهندوس على التحول إلى هذا التقليد، وجعل الخوجة أقل بروزاً في بيئتهم ذات الأغلبية الهندوسية والسنية. فإسماعيلية الساتبانث مثّلَتْ إذاً، بهذا المعنى، شكلاً معقداً من الاستتار والتثقيف المتكيّف مع الوقائع الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية لشبه القارة الهندية. وأصبحت التقيّة، في هذا السياق، تعني أكثر من مجرد إخفاء المرء لحقيقة هويته الدينية أو التبنّي السطحي لغطاء خارجي. لقد تضمنت في الواقع تطبيقاً خلاّقاً للتقية عبر عملية معقدة من التأهيل والتبنّي والمواءمة[١٢١]. إن ذلك كله يشرح سبب اختلاف تقليد الساتبانث للخوجة النزاريين اختلافاً عميقاً عن تقاليد النزاريين الأخرى الموضوعة في آسيا الوسطى وفارس وسورية.

وكان تقليد الساتبانث قد بنى على جملة متعددة من المفاهيم والأغراض الأهلية السائدة في السياق الهندي - الإسلامي. إن تعاليم إسماعيلية الساتبانث تنعكس بكثرة في أدب الجنان. وقد حوّل الشيوخ ميثولوجيا الهندوس وأغراضها إلى روايات تشرح تعاليمهم الإسماعيلية[١٢٢]. وقد شرحوا، على وجه الخصوص، عقيدة الإمامة ضمن إطار هندوسي، ولا سيما كما قال بها النزاريون في زمن ما بعد القيامة. وقد وجد ذلك تعبيراً له في قصيدة هامة من الجنان

بعنوان «داسا أفتارا»، وهي التي وصلت إلينا في ثلاث نسخ منفصلة منسوبة إلى بير شمس الدين وبير صدر الدين وإمام شاه[١٢٣]. وتقدم «داسا أفتارا»، وهي التي خرجت، مثل قصائد الجنان الأخرى ذات التأثيرات الهندوسية القوية، من نطاق استعمال جماعة الخوجة النزاريين، تقدم الإمام على أنه المنقذ المنتظر على أساس من الإطار الفيشني المتعلق بالظهورات العشرة (داسا أفتارا) للإله الهندوسي فيشنو عبر العصور.

لقد دان الشيوخ عبادة الأصنام، لكن ثمة مشابهات متنوّعة كثيرة أقيمت في بعض قصائد الجنان بين المفاهيم والشخصيات الهندوسية والإسلامية، الأمر الذي سهَّلَ تحويل الهوية الدينية للمستجيبين من الهندوسية إلى الإسماعيلية الساتبانثية. وقد ركز الشيوخ في تعليمهم على أنه من خلال معرفة «الطريق الصحيح» (سات بانث) فحسب، سيكون بإمكان المستجيبين التحرر من أدوار إعادة الولادة الهندوسية والحصول على النجاة في الفردوس. وقُدّم القرآن على أنه «الفيدا» الأخير، أو الكتب المقدسة التي لم يكن تأويلها معروفاً إلا للشيوخ الذين يمثلون الأئمة. وبالفعل، فإن قصائد الجنان تصوّر الشيخ (أو البير) على أنه «المرشد الصادق» (سات غورو) الذي يستطيع قيادة المؤمن في سعيه الروحاني للحصول على معرفة الإمام والطريق الصحيح للنجاة. إن ذلك كله يفسّر التعظيم الخاص الذي يكنُّهُ الخوجة النزاريون للشيوخ ولتعليمهم كما هو موضح في قصائد الجنان.

غير أن إسماعيلية الساتبانث لم تتطور دائماً بصورة متماسكة وتقدمية في شبه القارة الهندية. لقد أظهر البحث الحديث العهد أن جماعات بعينها كانت قد آمنت بالإسماعيلية الساتبانثية، إضافة إلى حركات انفصالية مثل الإمام شاهية، قد ارتدت فعلاً إلى الهندوسية. ويبدو أن هذه الظاهرة المعقدة، على سبيل المثال، قد حدثت في حالة كامض أو الكامضية لرجاستان، عَبَدَة وليّ مؤلّه يعرف باسم رامديف بير[١٢٤] لا يمكن ملامستهم. لقد شهد الكامضيون، وهم الذين كانوا مبعدين عن المراكز الدينية للساتبانث في أُشّه وملتان، وربما تحولوا في الأصل بطريقة سطحية غير تامة، عملية إعادة «دخول في الهندوسية»، حيث جرت إعادة

تعريفٍ ونقلٍ لهويتهم. وتعرّضوا، في خضم الحدث، لنسيان كامل لتراثهم الإسماعيلي الساتبانثي، لكن بقيت أشعارهم الدينية تزخر بالإشارات الإسماعيلية. وقد تجدر الإشارة، كمثال على حالة مختلفة من الانتقال والتحول، إلى أن العديد من المجموعات النزارية الفارسية المعزولة التي استترت تحت غطاء الشيعية الاثني عشرية قد أصبحت، بالنتيجة، مندمجة تماماً بالمحيط الشيعي الاثني عشري المسيطر في أزمنة ما بعد الصفويين.

أئمة فرع محمد شاه والنزاريون من آسيا الوسطى

إن ما يتوفر من معلومات عن أئمة النزاريين من فرع محمد شاه وعن نشاطات دعوتهم هو مقدار ضئيل إلى حد ما. وكذلك، فإن جلّ الجماعة النزارية في سورية كانت، كما سبقت الإشارة، تؤيّد، حتى القسم الأخير من القرن التاسع عشر، هذا الحبل من الأئمة. كما وجدت أعداد كبيرة من أتباع هذا الفرع خلال القرن العاشر/ السادس عشر على الأقل، في فارس، ولا سيما في الديلم، إضافة إلى أفغانستان والمناطق المجاورة في بدخشان ومنطقة جيحون العليا. وبانتقال أئمة فرع محمد شاه إلى الهند في أوائل القرن العاشر / السادس عشر، كسبت هذه المجموعة النزارية المتفرعة أتباعاً لها أيضاً في شبه القارة الهندية لبضعة قرون. لكن، في ظل غياب مصادر جماعاتية مناسبة، فإن معظم أئمة فرع محمد شاه يظلون شخصيات غامضة، حيث لم يحفظ لنا تراث الجماعة، ولا سيما ذلك الذي وصلنا من النزاريين السوريين إلا أسماءهم وحسب[١٢٥]. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى محمد شاه بن مؤمن شاه، الإمام السابع والعشرين من هذا الفرع الذي يمكن أن يُقرن بخداوند محمد. وكان الأخير قد قاد أتباعه في الديلم، ومن ألموت في معظم الأحيان، وقام بدور نشط في تحالفات تلك المقاطعة ونزاعاتها حتى نفاه تيمور إلى السلطانية. وعاش أحفاد خداوند محمد، بمن فيهم على الأرجح خلفاؤه المباشرون في السلطانية حتى العقود الختامية للقرن التاسع/ الخامس عشر. في غضون ذلك، كان محمد شاه بن مؤمن شاه قد استُخلف بولده رضي الدين (ت. ٨٣٨/ ١٤٣٤). وخلف الأخير، بدوره، طاهر بن رضي الدين

(ت. ٨٦٨/ ١٤٦٤) ورضي الدين الثاني بن طاهر، الإمام الثلاثون من هذا الفرع ووالد شاه طاهر الدكّني المشهور. وربما كان من الممكن مساواة الإمام رضي الدين الثاني بشاه رضي الدين، القائد النزاري الذي ظهر في وقت مبكر من القرن العاشر/السادس عشر في بدخشان، المنطقة الجبلية الواقعة على الضفة اليسرى لمنابع نهر جيحون العليا (آمودريا)، أو البانج منبع جيحون على وجه الدقة.

وكان إسماعيلية بدخشان والأقسام الأخرى من آسيا الوسطى ممن حافظوا على إخلاصهم لناصر خسرو، قد استمروا خارج دائرة النزاع المستعلي - النزاري وحدود الدولة النزارية. وقد اعترفوا بالدعوة النزارية في وقت لاحق من فترة ألموت، وذلك نتيجة نشاطات الدعاة الذي أُرسلوا من قوهستان. وقد تأيّد ذلك بالتقاليد المحلية للنزاريين في بدخشان التي تحدد بدء الدعوة النزارية هناك في منتصف القرن السادس/الثاني عشر(١٢٦). وطبقاً للتراث المحفوظ في شوغنان، المقاطعة الرئيسة لبدخشان، فإن الدعوة النزارية قد ابتدأت على أيدي داعيتين أرسلهما أئمة نزاريون من فترة ألموت. وكان الأول منهما شخصاً يقرب اسمه من سيّد شاه مَلَنغ، الذي ذهب من خراسان إلى شوغنان وسيطر على تلك الناحية بعد أن خلع حاكمها. وجاء بعد شاه مَلَنغ داعية نزاري آخر يدعى مير سيد حسن شاه خاموش، الذي كان علوياً حسينياً يعود بنسبه إلى الإمام موسى الكاظم. وقد أسس هذان الداعيتان سلالات محلية من الشيوخ والأمراء حكمت على شوغنان وروشان ومقاطعات أخرى من بدخشان حتى أزمنة حديثة.

في غضون ذلك، كانت بدخشان المحمية بجبال البامير وهندوكُش قد نجت عموماً من الكارثة المغولية، وبقيت في أيدي حكامها المحليين. لكن ضُمّت المنطقة إلى الإمبراطورية التيمورية في زمن الحفيد الأكبر لتيمور، أبي سعيد (٨٥٥-٨٧٣/ ١٤٥١-١٤٦٩). وتعرّضت بدخشان في وقت متأخر، أي مع بداية القرن العاشر/السادس العاشر، لغزو مؤقت من الأوزبكيين، الذين لقي حكمهم معارضة دائمة من مختلف السلالات المحلية، ومنهم سلالة الأمراء الإسماعيليين من شوغنان، وأمير تيموري أقل نفوذاً يدعى أمير ميرزاخان (ت. ٩٢٦/ ١٥٢٠). وفي ظل تلك الظروف المضطربة وفد بدخشان سنة ٩١٣/١٥٠٧ شاه رضي

الدين بن طاهر السالف الذكر، الشخصية النزارية الذي كان قد تولى سابقاً قيادة النزاريين القوهستانيين، والذي ربما كان بالإمكان مساواته بالإمام الثلاثين لفرع محمد شاه، وفد إلى بدخشان قادماً من سيستان[١٢٧]. وتمكن، بمساعدة من النزاريين المحليين، من تأسيس حكمه على قسم واسع من بدخشان. غير أن شاه رضي الدين قُتل وسط النزاعات التي نشبت في ما بين مؤيديه في ربيع سنة ٩١٥/ ١٥٠٩، وأُخذ رأسه إلى ميرزاخان، الحاكم التيموري المحلي المقيم في قلعة ظفر على الضفة اليسرى لنهر كوكشه. واتبع ميرزاخان وخلفاؤه سياسة اضطهاد قاسية بحق نزاريي بدخشان الذين كانوا ينتمون آنئذ إلى فرع محمد شاه، بعد أن هزم حاكم محلي آخر يدعى زبير راغي.

وجاء بعد الإمام رضي الدين الثاني ولده شاه طاهر الحسيني الدكّني، الإمام الحادي والثلاثون والأكثر شهرة بين أئمة فرع محمد شاه. وكان شاه طاهر رجل دين عالماً بالإضافة إلى كونه شاعراً وصاحب أسلوب كتابي، ودبلوماسياً حاذقاً قدّم خدمات جليلة لسلالة نظام شاه في أحمد نجر في منطقة دكَّن. وأكثر الروايات تفصيلاً عن هذا الإمام يرويها محمد قاسم هندوشاه الأسترابادي، المعروف باسم أشهر هو فرشته، في عمل مشهور له بعنوان **كلشن إبراهيمي** يدعى عادةً **تاريخ فرشته**، وهو تاريخ عام للهند أنجزه سنة ١٠١٥/١٦٠٦[١٢٨]. ويقول فرشته، الذي كان على علم بمركز شاه طاهر كإمام نزاري إسماعيلي، إن أجداد هذا الإمام قد حققوا تابعية كبيرة لهم في فارس، حيث كانوا يقيمون في موضع يدعى خوند (أو خواند) قرب قزوين. وبمرور الوقت، أصبح شاه طاهر رئيساً أو «سجّادة نِشين» لأسرته وأتباعه. وكان شخصية موهوبة نال شعبية كبيرة بفضل علمه وتقواه، اللذين فاق بهما أسلافه. ووصلت أنباء شاه طاهر إلى إسماعيل الصفوي أيضاً الذي وقف موقفاً معادياً من شعبيته. لكن، من خلال تدخل ميرزا حسين أصفهاني، الشخصية ذات النفوذ في البلاط الصفوي والمؤيّد لشاه طاهر، فقد وُجّهت الدعوة إلى الإمام النزاري للانضمام إلى بقية علماء بلاط الشاه إسماعيل في السلطانية. غير أن تابعية شاه طاهر الدينية تثير شكوك الشاه إسماعيل. ومرة أخرى يتدخل ميرزا حسين الأصفهاني، الذي ربما كان قد تحوّل

سراً إلى الإسماعيلية النزارية من فرع محمد شاه وينجح في الحصول على إذن يسمح لشاه طاهر بالإقامة في كاشان. وعمل شاه طاهر مدرساً دينياً في مدرسة محلية للعلوم الدينية هناك، والتفّ حوله العديد من الطلبة والتلاميذ. ويبدو أن العديد من أتباع شاه طاهر قد وفدوا إلى كاشان لحضور محاضرات سيّدهم. غير أن نجاح شاه طاهر سرعان ما أثار عداء علماء الشيعة الاثني عشريين والمسؤولين المحليين الذي رفعوا إلى الشاه إسماعيل تقارير حاقدة بخصوص تعاليم شاه طاهر «الإلحادية». واتهموه إلى جانب ذلك بقيادة الإسماعيليين وأتباع فرق ملحدة أخرى إضافة إلى تعامله مع حكام أجانب ضد الملك الصفوي.

في تلك الفترة، أصدر الشاه إسماعيل، الذي كان ينتظر فرصة سانحة للانتهاء من أمر شاه طاهر، أمراً يقضي بإعدام الإمام. لكن شاه طاهر تلقى تحذيراً في الوقت المناسب من صديقه في البلاط الصفوي، ميرزا حسين الأصفهاني. وفي سنة ٩٢٦/ ١٥٢٠، فرّ الإمام مع أسرته من كاشان، ونجا بأعجوبة من الحرس الذين كانوا يطاردونه. فذهب إلى إقليم فارس، ثم أبحر إلى الهند حيث رست به السفينة في ميناء غوا. وتقدم شاه طاهر على الفور إلى بلاط إسماعيل عادل شاه (٩١٦-٩٤١/ ١٥١٠-١٥٣٤)، الذي كان يحكم من بيجابور إحدى الدول الخمس التي ورثت مملكة البهمنديين في دكَّن. وكان والد إسماعيل، يوسف، أول حاكم مسلم في الهند يتبنّى الشيعية ديناً لدولته. لكن لم تكن لإسماعيل عادل شاه اعتقادات دينية راسخة، ولذلك فإنه لم يُظهر اهتماماً خاصاً بشاه طاهر. ودفعت خيبة الأمل جرّاء الاستقبال الفاتر الذي لقيه في بيجابور، الإمام إلى اتخاذ قرار بالحج إلى مكة وإلى العتبات الشيعية في العراق قبل العودة إلى فارس. وفي طريقه إلى الميناء، توقف شاه طاهر في حصن بَرَنده حيث اتصل بالخواجا جهان، وزير ملوك البهمنديين المشهور، والذي كان يعمل آنئذ في خدمة النظام شاهيين في أحمد نجر، وهي سلالة أخرى من السلالات التي خلفت البهمنديين. والتقى شاه طاهر في بَرَنده، بير محمد الشيرواني، وهو عالم دين سني حنفي من أحمد نجر كان برهان الأول نظام شاه (٩١٥-٩٦١/ ١٥٠٩-١٥٥٤) قد أرسله إلى خواجا جهان لقضاء بعض الحوائج. وأُعجب بير محمد

بعلم شاه طاهر كثيراً، وكتب بالأمر إلى برهان نظام شاه، الذي دعا شاه طاهر إلى أحمد نجر.

وفي سنة ١٥٢٢/٩٢٨ وصل شاه طاهر إلى أحمد نجر، عاصمة دولة النظام شاهيين، التي أصبحت مقراً دائماً لإقامته. وسرعان ما أصبح المستشار الأكثر وثوقاً عند برهان نظام شاه وحقق مركزاً ذا امتيازات رفيعة في بلاطه. ثم بدأ شاه طاهر، بناءً على طلب من برهان نظام شاه، بإلقاء محاضرات أسبوعية في موضوعات دينية مختلفة داخل حصن أحمد نجر. وقد ساهمت هذه الجلسات التي كان يحضرها علماء كثيرون إضافة إلى الحاكم نفسه، في انتشار شهرة شاه طاهر في طول منطقة دِكَّن وعرضها. ويروي فرشته تفاصيل هامة تتعلق بشفاء أسطوري لعبد القادر، الابن الأصغر لبرهان نظام شاه، على يد شاه طاهر، الأمر الذي نجم عنه، على ما يظهر، تحوّل برهان الأول من السنية إلى الشيعية. وتذكر المصادر أن برهان نظام شاه تبنّى الشيعية الاثني عشرية، وهي الشكل من الشيعية الذي طبقاً لجميع المرجعيات، كان شاه طاهر يدعو إليه منذ البداية. وقد تبدو الدعوة إلى الشيعية الاثني عشرية من قبل إمام نزاري أمراً مستغرباً إلى حد ما. إلا أنه يجب أن نتذكر أن شاه طاهر وقادة النزارية الآخرين من تلك الفترة كانوا مرغمين على الالتزام بالتقية الصارمة. ومن المؤكد أن شاه طاهر دعا إلى الشكل الذي يتبعه من النزارية الإسماعيلية في زيّ من الشيعية الاثني عشرية، التي كانت أكثر قبولاً عند حكام الهند المسلمين المهتمين بتنمية علاقات ودية مع السلالة الصفوية الشيعية الاثني عشرية الحاكمة في فارس. وهذا قد يُفسّر لماذا كتب عدة شروحات لأعمال دينية كلامية لبعض علماء الدين الإماميين المشهورين. يضاف إلى ذلك، أن شاه طاهر قد عبَّرَ، مثل منافسيه من فرع قاسم شاه، عن أفكاره النزارية في لباس من الصوفية على ما يبدو أيضاً، على الرغم من افتقارنا إلى تفاصيل محددة عن المسألة. وقد يجدر بنا، في هذا الخصوص، تذكُّر أن تأليف الشرح الإسماعيلي لـ **كلشن راز** السالف الذكر، يُنسب في بعض الأحيان إلى شاه طاهر. وفي جميع الأحوال، فإن هذه الصلات قد انعكست بشكل حسن في رسالة **لمعات الطاهرين**، وهي رسالة شعرية لفرع محمد شاه صنفها شخص

يقرب اسمه من غلام علي بن محمد في دكَّن قرابة عام ١١١٠/١٦٩٨[١٢٩]. وفي «اللمعات»، وهي العمل الوحيد لفرع محمد شاه المحفوظ في الهند، يخفي المؤلف بوضوح أفكاره النزارية المتبعثرة في تعابير ومصطلحات صوفية واثني عشرية، وهو غالباً ما يمدح الأئمة الاثني عشر للاثني عشرية في الوقت الذي يلمح فيه أيضاً إلى الأئمة من فرع محمد شاه.

وحقق شاه طاهر أعظم نجاح ديني له في دكَّن عندما أعلن برهان نظام شاه تبنّي الشيعية الاثني عشرية ديناً رسمياً لدولة النظام - شاهيين سنة ٩٤٤/١٥٣٧، أي بعد تحوّله هو إليها بفترة قصيرة. ونجح حاكم أحمد نجر بسهولة، بمشورة شاه طاهر، في إخماد تمرّد قاده بير محمد الشيرواني ضد هذا الإعلان. ومنذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك، تجمّع عدد متزايد من علماء الشيعة، ومنهم شاه جعفر، شقيق شاه طاهر، في بلاط برهان الأول ونالوا رعايته لهم. وأقام البلاط الصفوي في فارس الاحتفالات عند وصول أبناء التطبيق الرسمي للشيعية في دولة النظام - شاهيين، وبعث الشاه طهماسب بسفارة تحمل الهدايا إلى برهان نظام شاه، وبالمقابل فقد بعث شاه طاهر بولده، وخليفته في ما بعد، حيدر من أحمد نجر إلى فارس في مهمة تعبّر عن حسن النيّة. ويروي فرشته ومرجعيات أخرى تفاصيل عديدة حول الخدمات الدبلوماسية التي قدّمها شاه طاهر لبرهان نظام شاه. فقد شارك هذا الإمام النزاري من فرع محمد شاه، خلال ما يزيد على عقدين من الزمن، في العديد من المباحثات والوساطات باسم راعيه مع الحكام المسلمين المجاورين في غجرات وبيجابور وغولكونده وبيدر. وتوفي شاه طاهر في أحمد نجر بين عامي ٩٥٢/١٥٤٥، وهي السنة التي يذكرها معاصره الأمير سام ميرزا الصفوي، و٩٥٦/١٥٤٩، وهو التاريخ الأكثر ترجيحاً الذي دوّنه فرشته، وذلك بعد إمامة دامت بعضاً من أربعين سنة. وقد نُقل رفاته في ما بعد إلى كربلاء ودُفن إلى جانب ضريح الحسين. وكان شاه طاهر مؤلفاً للعديد من الأعمال في الفقه وعلم الكلام، التي يبدو أنها ضاعت، لكن الكثير من أشعاره لا يزال محفوظاً.

وخَلَفَ شاه طاهر ولده الأكبر شاه حيدر، الذي كان لا يزال في بلاط الشاه طهماسب في فارس عند وفاة والده. وقد عاد إلى أحمد نجر بعد ذلك بفترة

قصيرة وأصبح «سجّاده - نشين» (رئيساً) لجماعته واحتل مركزاً مرموقاً في بلاط النظام - شاهيين. وكان لشاه طاهر، إلى جانب حيدر، ثلاثة أبناء آخرين كانوا قد ولدوا في الهند وهم شاه رفيع الدين حسين، وشاه أبو الحسن، وشاه أبو طالب. وقد نالوا بدورهم تشريفاً واحتراماً في بلاطات أبناء عادل شاه وغيرهم من حكام دكّن. واستمرت إمامة فرع محمد شاه بين أحفاد شاه حيدر (ت. ٩٩٤/١٥٨٦)، الذين واصلوا إقامتهم في أحمد نجر ثم في أورنجاباد في ما بعد. وطبقاً لمأثور السوريين من فرع محمد شاه، فإن خلفاء شاه حيدر هم صدر الدين محمد (ت. ١٠٣٢/ ١٦٢٢)، ومعين الدين (ت. ١٠٥٤/ ١٦٤٤)، وعطية الله المعروف باسم خداي بخش، والذي اتخذ بدخشان مقراً لإقامته، كما يبدو، وتوفي هناك سنة ١٠٧٤/ ١٦٦٣، وعزيز شاه، الذي توفي في أونجاباد سنة ١١٠٣/ ١٦٩١، ومعين الدين الثاني (ت. ١١٢٧/ ١٧١٥)، وأمير محمد مشرّف (ت. ١١٧٨/ ١٧٦٤)، وحيدر (ت. ١٢٠١/١٧٨٦)، وأمير محمد الباقر. وواضح أن الأخير، وهو الأربعون في السلسلة، هو آخر إمام من فرع محمد شاه.

وكان آخر اتصال لأمير محمد الباقر مع أتباعه السوريين قد جرى في شعبان من عام ١٢١٠/ شباط ١٧٩٦[١٣٠]. وقد واصلت الجماعة النزارية السورية اعترافها بالأئمة من فرع محمد شاه، لكن الأكثرية العظمى منهم حولت ولاءها سنة ١٣٠٤/ ١٨٨٧ إلى الأئمة من فرع قاسم شاه المتمثلين آنئذ بالآغاخان الثالث، بعد فشل جهودهم في تحديد مكان إقامة أحفاد أمير محمد الباقر في الهند. وترافق استقرار الأئمة من فرع محمد شاه في دكّن مع تفكك التابعية الدينية لهذا الفرع في فارس في غضون القرن العاشر/السادس عشر. ففي حين أن بعض أتباع فرع محمد شاه من الفرس ربما انضموا إلى فرع قاسم شاه، فإن الغالبية العظمى من أعضاء هذه الفرقة الدينية النزارية المتفرعة ربما اعتنقوا الشيعية الاثني عشرية، وهي التي شايعوها في الأصل كشكل من أشكال التقية، والشكل «السياسي الصحيح» من الشيعية التي تمّ تبنّيها كدين رسمي لفارس الصفوية. وتجدر الإشارة بهذا الخصوص إلى أن أعضاء أسرة شاه طاهري، الذين يعتنقون الشيعية الاثني عشرية ويقيمون حالياً في قم وبعض المدن الفارسية الأخرى، يزعمون انتسابهم

إلى شاه طاهر. وقد استمرّ وجود مؤيدين للأئمة من فرع محمد شاه في مناطق كابول وبدخشان إبان القرن الحادي عشر/السابع عشر. لكن يبدو أن النزاريين في منطقة جيحون العليا وأفغانستان كانوا بحلول القرن الثالث عشر/التاسع عشر يؤيدون عموماً فرع قاسم شاه. وواصلت الجماعة النزارية في بدخشان، ومنهم أولئك الذين خضعوا للسيطرة السوفياتية حديثاً، خضوعها في قيادتها لسلالات محلية من الشيوخ. وفي الهند أيضاً بدأ أتباع فرع محمد شاه بالتناقص والزوال تدريجاً بعد القرن الحادي عشر/السابع عشر، أي في أعقاب حملة اضطهاد عامة للشيعة في دكّن قادها أورنكزيب. ولا يبدو في العصر الحالي أن هناك أياً من أتباع فرع محمد شاه في الهند. والأعضاء الوحيدون المعروفون لهذه الفرقة النزارية المتفرعة يقيمون في سورية حالياً، ويتمركزون في مصياف والقدموس. وقد اتبع أتباع فرع محمد شاه أولئك، الذين لا يزالون ينتظرون ظهور إمامهم المستور (ويفترض أنه أمير محمد الباقر)، المذهب الشافعي في ما يتعلق بالأمور الشرعية لجماعتهم. ويقدّر عدد هذه البقية الباقية الوحيدة من النزارية من فرع محمد شاه، المعروفين محلياً باسم الجعفرية، بحوالى ١٥٠٠٠ شخص.

أئمة فرع قاسم شاه والنزاريون اللاحقون

في غضون ذلك، كان الأئمة من فرع قاسم شاه قد نجحوا، بحلول نهاية القرن الحادي عشر/السابع عشر، في كسب ولاء أكثرية النزاريين في أفغانستان وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. وكان خليل الله الثاني، الإمام التاسع والثلاثون من هذا الفرع قد توفي سنة ١٠٩٠/ ١٦٨٠ وخلفه ولده شاه نزار الثاني[١٣١]. وبحلول تلك الفترة، كان أئمة فرع قاسم شاه قد رسّخوا جذوراً عميقة لهم في فارس الوسطى، أي في محلات ومواضع أخرى حول أنجدان. غير أن شاه نزار الثاني قام في وقت ما إبان العقود الأولى من إمامته (١٠٩٠-١١٣٤/ ١٦٨٠-١٧٢٢)، ولأسباب مجهولة، بتحويل مقر إقامته وقيادة دعوته إلى كهك، القرية التي تبعد حوالى خمسة وثلاثين كيلومتراً إلى الشمال الشرقي من أنجدان، والشمال الغربي من محلات. وفي تلك الفترة، هجر الأئمة أنجدان التي يفصلها عن كهك عدد

من السلاسل السطحية إلى الأبد. وكان ذلك إيذاناً بانتهاء فترة أنجدان في حياة الإسماعيلية النزارية، التي امتدت قرابة قرنين من الزمن. وعاش شاه نزار وخلفاؤه المباشرون في كهك، التي سرعان ما تخلى الأئمة عن اتخاذها مقراً لإقامتهم. إلا أنهم احتفظوا بموطئ قدم لهم في كهك حتى بداية القرن الثالث عشر/التاسع عشر على الأقل. وفي الوقت الحالي، فإن كهك هي مجرد قرية معزولة لا أهمية لها ويعيش فيها زهاء ٥٠٠ شخص جميعهم من الاثني عشرية. ويبدو أن هذا الموقع تمتع بأهمية أعظم في العصور الغابرة باعتباره كان استراحة للقوافل ضم خاناً صفوياً على الطريق بين قم وأراك.

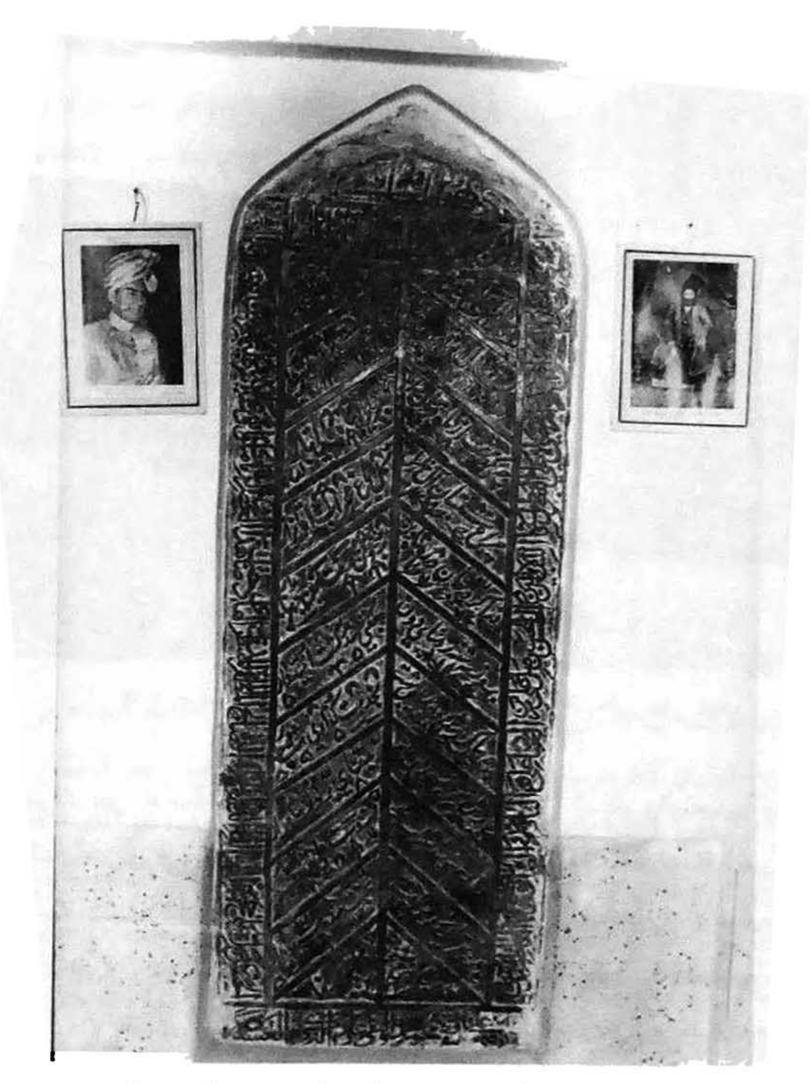
من الواضح أنِ أئمة فرع قاسم شاه قد حافظوا على نوع من الارتباط بطريقة نعمة الله الصوفية بصورة متقطعة منذ أزمنة أنجدان. لكن أقدم دليل مؤكد على هذا الارتباط يعود إلى شاه نزار فقط. فقد كانت له روابط وثيقة بهذه الطريقة الصوفية التي لم يكن قد أُعيد احياؤها في فارس في تلك الفترة بعد، بل وتبنّى لنفسه اسم عطاء الله الذي للطريقة. وهذا قد يُفسّر لماذا أصبح أتباعه في أجزاء خاصة من كرمان يُعرفون باسم «عطاء اللاهيين»[١٣٢]. واستقر المقام بهؤلاء النزاريين، الذين كانوا في الأصل من رجال القبائل البدوية في خراسان، في مقاطعة سيرجان وفي مناطق أخرى من كرمان بناءً على مبادرة شخصية من نزار. وتوفي شاه نزار الثاني، طبقاً للنقش الموجود على شاهد ضريحه، في ذي الحجة من عام ١١٣٤/أيلول ١٧٢٢، أي قبل الغزو الأفغاني لفارس الذي امتد حتى شمال كهك، بوقت قصير، بينما تحدد مصادر النزاريين وفاته قبل قرن من وقوعها تقريباً، أي سنة ١٠٣٨/١٦٢٨. ولا يزال ضريحه قائماً على الطرف الغربي من كهك. ويضم البناء، الذي ربما كان في الحقيقة جزءاً من مقر سابق لإقامة الإمام، عدة قاعات، في كل واحدة منها عدة قبور. وتوجد شواهد قبور عديدة في المجمّع والحديقة الملحقة عليها نقوش بأشكال سندية خوجكية تشهد على الحج المنتظم للنزاريين من الخوجة إلى هذه الأماكن لرؤية إمامهم على الرغم من طول الرحلة ومخاطرها. وبالفعل، فقد ورد ذكر لكهك في بعض أشعار الجنان باعتبارها داراً للأئمة الإسماعيليين. وكانت علاقات وثيقة قد تطورت، بحلول



١٦ . الضريح المرمّم للإمام شاه نزار الثاني، الجانب الشمالي منه. كهك

تلك الفترة، بين الأئمة النزاريين وأتباعهم الخوجة في السند والبنجاب وغجرات وفي أمكنة أخرى في شبه القارة الهندية. وأجريت ترميمات سيئة لضريح نزار الثاني لأنها كانت على حساب تدمير أبوابه الخشبية المحفورة الأصلية وبعض البوابات الأخرى، وذلك في عام ١٩٦٦. وكانت منصة حجرية اكتشفها إيڤانوڤ عام ١٩٣٧، وُجدت آنئذ في الحدائق السابقة لمقر إقامة نزار، قد فُقدت عندما زار المؤلف كهك سنة ١٩٧٦. وقد روي أن نزاراً اعتاد الجلوس على هذه المنصة عند استقباله لأتباعه.

وجاء بعد نزار الثاني ولده سيد علي، الذي يتوضع ضريحه في القاعة الكبرى من ضريح نزار في كهك. وطبقاً لشاهدة قبره، فقد توفي سيد علي عام ١١٦٧/ ١٧٥٤، وجاء بعده ولده سيد حسن علي، المعروف أيضاً بسيد علي بك، وكان الإمام الثاني والأربعين في هذه السلسلة. وإبان إمامة حسن علي قام نادر شاه أفشار بطرد الغزاة الأفغان من فارس، وأطاح من ثم السلالة الصفوية



١٧ . شاهد قبر الإمام شاه نزار الثاني (ت. ١١٣٤/ ١٧٢٢)

معلناً نفسه ملكاً ومؤسساً بذلك سلالة الأفشاريين الحاكمة التي لم تعش طويلاً. وانتقل الإمام حسن علي، مع نهاية عهد نادر شاه (١١٤٨-١١٦٠/ ١٧٣٦-١٧٤٧)، إلى بلدة شهر بابك في كرمان الواقعة على مسافة ١٨٠ كيلومتراً تقريباً إلى الجنوب الغربي من مدينة كرمان، بين رفسنجان وسيرجان. وكان الدافع الأساسي لهذا القرار على ما يبدو هو اهتمام الإمام بضمان سلامة الحجاج

النزاريين الهنود القادمين إلى فارس، وبالتدفق المنتظم للأعشار من الهند إلى خزينته. ويروي أحمد علي خان وزيري (ت. ١٢٩٥/١٨٧٨)، الذي كتب تاريخاً إقليمياً مفصلاً لمقاطعته الأم، كرمان، أن النزاريين الهنود الذين كانوا يرتحلون بانتظام إلى مناطق أنجدان ومحلات لرؤية إمامهم ودفع الواجبات المالية إليه، كانوا غالباً ما يتعرّضون، في ظل ظروف الفوضى التي عمّت فارس في أعقاب سقوط الصفويين، للنهب والقتل على أيدي رجال القبائل البختيارية في المناطق ما بين نائين ويزد، بالإضافة إلى إجبارهم على دفع الإتاوات المختلفة وهم في الطريق لمختلف أصناف المسؤولين[١٣٣]. وبالتالي، قرر الإمام الانتقال إلى شهر بابك في الجنوب الشرقي من فارس، وهي الموضع الأقرب إلى الموانئ الفارسية على الخليج، وكذلك بالنسبة للطريق التي يسلكها زواره من أتباعه الهنود. وقد سبق لبعض النزاريين أن عاشوا في شهر بابك، غير أن انتقال الإمام إلى هناك جعل البلدة تتحول إلى مركز نزاري هام.

وسرعان ما تمكن الإمام حسن علي، نتيجة تحسُّن تدفق أعشار أموال الخوجة النزاريين، من شراء أملاك واسعة في شهر بابك، وأقام مقراً شتوياً لنفسه في مدينة كرمان نفسها. فكان، في الواقع، أول إمام من هذا الفرع يظهر إلى الملأ من الستر والغموض. وأصبح منغمساً بفاعلية في شؤون كرمان، ونال احترام شاهرُخ الأفشاري الذي حكم مقاطعة كرمان منذ مقتل نادر شاه سنة ١١٦٠/١٧٤٧ وحتى مقتله هو نفسه سنة ١١٧٢/١٧٥٨، أي الفترة التي ضُمَّت فيها كرمان إلى أراضي كريم خان زند، مؤسس سلالة حاكمة أخرى لم تعش طويلاً في فارس. وبلغت الصحبة الوثيقة بين حسن علي وشاهرُخ ذروتها في زواج ابنة الإمام بابن الحاكم الأفشاري، لطف علي خان[١٣٤]. وجاء بعد الإمام حسن علي ولده قاسم علي (شاه)، المعروف أيضاً باسم سيد جعفر، الذي لم نجد في مصادرنا ذكراً لأية تفاصيل خاصة تتعلق به[١٣٥].

وكان أبو الحسن علي (شاه)، المعروف أيضاً باسم سيد أبي الحسن الكهكي، ابن قاسم علي وخليفته، والإمام الرابع والأربعون من هذا الفرع، قد أصبح حاكماً على كرمان إبان الفترة الزندية (١١٦٣-١٢٠٩/ ١٧٥٠-

١٧٩٤)[١٣٦]. وقد قام بدور فعّال في الحياة السياسية للمقاطعة إبان سنوات الاضطراب عندما كان آغا محمد خان (١١٩٣-١٢١٢/ ١٧٧٩-١٧٩٧)، المؤسس اللاحق لسلالة القاجاريين يتحدى الحكم الزندي في مناطق متنوعة من فارس. وكانت للإمام أبي الحسن علي علاقات صداقة مع كريم خان زند (١١٦٤-١١٩٣/ ١٧٥١-١٧٧٩)، ومع حاكم كرمان التابع للأخير، ميرزا حسين خان، الذي لقي الإمام النزاري منه معاملة جلها الاحترام، ووضع مناطق وبلدات عديدة في كرمان مثل سيرجان وزرند، تحت حكم الإمام. ثم ارتقى سيد أبو الحسن في ما بعد إلى منصب بكرلبكي أو حاكم مدينة كرمان. واستمر يُعرف شعبياً بلقب بكرلبكي حتى إلى ما بعد تعيينه حاكماً على كامل مقاطعة كرمان قرابة عام ١١٧٠/ ١٧٥٦ من قبل كريم خان أيضاً. وروي أن أبا الحسن تلقى، إبان سنوات إمامته، مبلغاً سنوياً من أتباعه في الهند وصل إلى ٢٠,٠٠٠ تومان في شكل واجبات مالية دينية. وقد ساعده ذلك في الحصول على المزيد من الأملاك العقارية في كرمان، وفي الإنفاق بسخاء في سبيل منفعة الكرمانيين، الأمر الذي حقق له تصاعداً في شعبيته المحلية. وبالتالي، كان قادراً على الاستمرار حاكماً لكرمان عندما تفككت السلالة الزندية الحاكمة إثر موت كريم خان سنة ١١٩٣/ ١٧٧٩. بل وحكم الإمام النزاري على كرمان، في الواقع، بصورة مستقلة منذ تلك الفترة يؤيد أو يعارض حكاماً زنديين مختلفين، سرعان ما أصبحوا في مواجهة أعظم عدو مشترك لهم، آغا محمد خان قاجار. وكان سيد أبو الحسن قد مدّ يد المساعدة أثناء النزاع على الوراثة الذي أعقب وفاة كريم خان زند، إلى شقيق كريم خان، صادق خان (١١٩٣-١١٩٥/ ١٧٧٩-١٧٨١)، الذي ساعده الإمام في تجميع جيش له في كرمان وتثبيت سلطته في شيراز، عاصمة الزنديين. فأعاد صادق خان تنصيب سيد أبي الحسن حاكماً زندياً على كرمان.

غير أن سيد أبا الحسن، وفي ظل ظروف الاضطراب لتلك الفترة، سرعان ما فقد السيطرة على أجزاء معينة من كرمان، ومنها نرماشير وقلعة بَم. فقد غزت المنطقة الحدودية بين كرمان وأفغانستان، ومنها نرماشير، قواتٌ أفغانية وبلوشية يقودها أعظم خان، أحد أمراء قندهار. لكن أعظم خان هُزم في ما بعد في

المعركة أمام جيش من ٧٠٠٠ رجل أرسله خلفه سيد أبو الحسن. وكان هذا الجيش قد وضع تحت إمرة ميرزا صادق، القائد العسكري المحنك وابن عم أبي الحسن. في أعقاب ذلك، وعندما كان أبو الحسن في إحدى زياراته إلى شهرِ بابك، أقدم أعظم خان على مهاجمة مختلف نواحي كرمان من نرماشير وعاث فيها فساداً، ثم توغل في عمق البلاد حتى وصل أبواب مدينة كرمان. فقام أبو الحسن هذه المرة بقيادة جيشه بنفسه منطلقاً من شهر بابك وتمكن من إلحاق الهزيمة بأعظم خان خارج أسوار كرمان. لكن الأفغان المندحرين تمكنوا من الثبات في نرماشير وفي عدد قليل آخر من المواضع الحدودية لكرمان. وتعرّض حكم الإمام أبي الحسن لخطر أعظم عندما شجّع محمد خان السيستاني، الذي كان يسيطر على حصن بَمْ بنحو مستقل، لطف علي خان (١٢٠٣-١٢٠٩/ ١٧٨٩-١٧٩٤) على غزو كرمان. وكان لطف علي خان، حفيد شقيق كريم خان، صادق، والقائد العسكري المحنك، آخر الحكام الزنديين على فارس. وقد حكم والده جعفر خان (١١٩٩ -١٢٠٣/ ١٧٨٥-١٧٨٩) لفترة وجيزة قبله على أجزاء معينة من فارس. وإبّان عهد جعفر خان جعل آغا محمد خان قاجار من نفسه سيداً على فارس الشمالية حيث سيطر على أصفهان واتخذ طهران عاصمة له وذلك في عام ١٢٠٠/١٧٨٦. وقد تصارع آغا محمد خان ولطف علي خان بحدة على عرش فارس، وهو صراع انتهى بفوز القاجاريين بالنتيجة. وفي صفر من عام ١٢٠٥/تشرين الأول ١٧٩٠، تقدم لطف علي خان باتجاه سيرجان بهدف الاستيلاء على شهر بابك، الحصن الرئيس لأبي الحسن في منطقة كرمان، حيث كان للإمام العديد من المؤيدين بين سكان المنطقة من الخراسانيين وأتباع طريقة عطاء الله. كما كان للإمام قلعة محصّنة وجيدة التموين في شهر بابك التي كانت آنئذ بحراسة جيش كبير من النزاريين بقيادة ميرزا صادق. وبما أنه عَلِمَ في سيرجان بصعوبة الاستيلاء على شهر بابك، فقد تحوّل لطف علي خان وتقدّم باتجاه مدينة كرمان. وعندما لم يعد في أيدي الزنديين آنئذ سوى شيراز وأجزاء أخرى من أقليم فارس، وفيما كان آغا محمد خان ينشر حكم القاجاريين على فارس بسرعة، فقد رفض سيد أبو الحسن بحزم دخول لطف علي خان إلى

المدينة، كما رفض المثول أمام الحاكم الزندي. وقام بتعزيز دفاعات المدينة واستعد لمقاومة حصار طويل. لكن ظروفاً مناخية سيئة أجبرت لطف علي خان بالنتيجة على رفع حصاره عن كرمان والعودة إلى شيراز في جمادى الأولى سنة ١٢٠٥/كانون الثاني ١٧٩١.

في غضون ذلك، كانت طريقة نعمة الله الصوفية قد عادت إلى الانتعاش في فارس من جديد على يد قطب الطريقة الرابع والثلاثين، رضا علي شاه الدكّني (ت. ١٢١١/١٧٩٦) الذي كان يقيم، مثل أسلافه، في دكّن. وكان أتباع طريقة نعمة الله من الفرس الذين كانوا معزولين عن سيدهم الروحي قد ألحّوا في الطلب إلى قطبهم أن يرسل إليهم ممثلاً موثوقاً عنه. وبعث رضا علي شاه، الذي بقي قطباً للطريقة لفترة تزيد على خمسين عاماً، بواحد من أكثر تلاميذه أهمية إلى فارس وهو معصوم علي شاه. ووصل معصوم علي (ت. ١٢١١/١٧٩٦) إلى شيراز قرابة عام ١١٨٤/ ١٧٧٠، وسرعان ما كسب عدداً من التلاميذ المخلصين، ومنهم نور علي شاه (ت. ١٢١٢/١٧٩٧) وموسيقي شاب يقرب اسمه من ميرزا محمد تربتي، الذي اشتهر في ما بعد باسم طريقته ومشتاق علي شاه. وبعد ارتحال مكثف في مختلف أنحاء فارس وأفغانستان، ومعاناة اضطهاد مختلف الحكام الزنديين وعلمائهم المتعصبين، وصل نور علي شاه ومشتاق علي شاه إلى ماهان سنة ١٢٠٠/ ١٧٨٥ كي يكونا بالقرب من مقام وضريح شاه نعمة الله. وقد كسبا عدداً كبيراً من المؤيدين خلال فترة قصيرة واستقرا في مدينة كرمان. وأعاد وصول هذين الصوفيين إلى كرمان الانتعاش إلى العلاقات والروابط بين طريقة نعمة الله وأئمة النزارية[١٣٧]. وكان الإمام أبو الحسن من بين وجهاء كرمان الكثيرين الذين أيّدوا نور علي ومشتاق علي. كما كان لهذا الإمام ارتباطات وثيقة مع طريقة نعمة الله، على الرغم من عدم وجود دليل ملموس يدل على أنه كان ملقناً في تلك الطريقة الصوفية. لكن ميرزا صادق، ابن عم أبي الحسن، كان مستجيباً في الطريقة، وجرى تدريبه على يد مظفر علي شاه (ت. ١٢١٥/ ١٨٠٠)، الطبيب وأحد الأعضاء القياديين في الطريقة في كرمان.

وطبيعي أن نجاح صوفية طريقة نعمة الله في كرمان أثار حسد علماء الاثني

عشرية المحليين وعداوتهم، الذين أُحبطت جهودهم لاجتثاث الصوفيين بتأييد أبي الحسن لهم ودعمه لطريقتهم. ومع ذلك، فقد ألحّ ملاّ عبد الله، أحد المجتهدين المتنفذين في كرمان، في حملته على المتصوفين. وقد وجد فرصة مناسبة للعمل عندما غادر الإمام أبو الحسن مدينة كرمان لاستعادة النظام في شهر بابك وسيرجان، حيث كان رجال القبائل القشقائيون والعرب يتهددون السكان المحليين بالخطر. وكان نور علي شاه، الأسبق من طريقة نعمة الله في كرمان، قد ذهب في الوقت نفسه لزيارة العتبات المقدسة في العراق. في ذلك الوقت، عندما كان الإمام أبو الحسن ونور علي شاه خارج المدينة، كان ملاّ عبد الله يلقي موعظة في مسجد الجمعة في كرمان في رمضان من عام ١٢٠٦/أيار ١٧٩١ عندما شاهد مشتاق علي شاه يدخل المسجد ليؤدي صلاته. عندئذ أثار عبد الله الحاضرين في المسجد ودفعهم إلى رجم مشتاق حتى الموت على أنه كافر. ودُفن مشتاق علي شاه في موضع قرب المسجد ذاته، ولا يزال ضريحه الذي يُعرف بالمشتاقية، قائماً ويزوره الدراويش الفرس بانتظام. أما الإمام أبو الحسن فقد توفي في وقت لاحق من تلك السنة، أي ١٢٠٦/ ١٧٩٢، ودفن كما هو واضح في ضريح مشتاق علي شاه[١٣٨]. وبعد ذلك بسنوات قليلة، قُتل كل من معصوم علي شاه ونور علي شاه ومظفر علي شاه بتحريضٍ من مجتهدين اثني عشريين آخرين، ولا سيما محمد علي البهبهاني (ت. ١٢١٦/ ١٨٠١). وقد خلف الإمام أبا الحسن حاكماً على كرمان لفترة وجيزة ابن عمه ميرزا صادق. وفي سنة ١٢٠٧/ ١٧٩٢، استولى آغا محمد خان قاجار على شيراز وبعث بابن أخيه وخليفته في ما بعد، فتح علي خان، لاحتلال كرمان. وقد أحلّ فتح علي خان شخصاً عيّنهُ محل ميرزا صادق. واستولى لطف علي خان الزندي على كرمان لفترة وجيزة عقب ذلك قبل أن يفقدها نهائياً للقاجاريين سنة ١٢٠٩/ ١٧٩٤، عندما ارتكب آغا محمد خان مذبحة لعدد كبير من الكرمانيين. لكن النزاريين المحليين نجوا من هذه المذبحة. وقد سُمح للأسياد النزاريين وعائلاتهم، وهم من أقارب الإمام الذين كانوا يعيشون في شهر بابك، بالانتقال إلى كهك، حيث منح آغا محمد خان أسرة الإمام إقطاعات تعويضاً عمّا تركوه في كرمان. كذلك استقرّت بضع مئات من الأسر النزارية

التابعة لفرقة عطاء الله من ذات الموضع في أماكن خارج كرمان[١٣٩]. ووقع لطف علي خان، الذي كان هارباً آنئذ، في الأسر في بَمْ وأرسل إلى آغا محمد خان الذي أمر بسمل عينيه ثم بقتله في عام ١٢٠٩هـ. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في عام ١٢١١/١٧٩٧، تعرّض آغا محمد خان نفسه للقتل، الذي كان توّج أول حاكم قاجاري على فارس سنة ١٢١٠/١٧٩٦.

وجاء بعد أبي الحسن علي في منصب إمامة النزاريين ولده الأكبر خليل الله علي، الذي يُطلق عليه اسم شاه خليل الله الثالث أيضاً[١٤٠]. وبعد توليه الإمامة سنة ١٢٠٦/ ١٧٩٢، حوّل شاه خليل الله مقر الإمامة من كرمان إلى كهك التي مكث فيها زهاء عشرين عاماً. وتزوّج شاه خليل الله ببيبي سركاره، ابنة محمد صادق محلاتي، وهي التي حملت بالإمام التالي، آغاخان الأول، وذلك في كهك سنة ١٢١٩/ ١٨٠٤. وكان محمد صادق محلاتي، وهوسيد نزاري ربما كان شقيقاً للإمام أبي الحسن، صوفياً من طريقة نعمة الله. وعندما لُقّن الطريقة على يد مظفر علي شاه (ت. ١٢١٥/ ١٨٠٠)، تلقب باسم صوفي هو صادق علي شاه. وقد توفي جد الآغاخان الأول لأمه، الذي كان شاعراً أيضاً، عام ١٢٣٠/ ١٨١٥ودفن في قم. وكان محمد علي بن صادق علي شاه، المعروف باسمه الصوفي عزت علي شاه، درويشاً بارزاً آخر من طريقة نعمة الله. وقد لُقّن خال الآغاخان الأول هذا طريقة نعمة الله على يد مجذوب علي شاه (ت. ١٢٣٨/ ١٨٢٣)، القطب الثامن والثلاثين للطريقة[١٤١]. وطوّر عزت علي شاه في ما بعد علاقات وثيقة مع زين العابدين الشيرواني (ت. ١٢٥٣/١٨٣٧)، الذي حمل الاسم الصوفي مَسْت علي شاه وأصبح الخلق الرئيس لمجذوب علي شاه في منصب قطب طريقة نعمة الله، التي كان أتباعها قد انقسموا في تلك الفترة إلى عدة مجموعات أو فروع. وقد أمضى عزت علي شاه القسم الأكبر من حياته في محلات، حيث كان نفوذ الإمام النزاري آخذاً بالتوسّع في تلك الفترة، وتوفي هناك قرابة عام ١٢٤٥/١٨٢٩. وعلى الرغم من أن شاه خليل الله الثالث قد حمل اسماً صوفياً من طريقة نعمة الله، لم يُظهر أي اهتمام فعّال بالصوفية.

وفي عام ١٢٣٠/ ١٨١٥، انتقل شاه خليل الله إلى مدينة يزد الواقعة بين

أصفهان وكرمان، على الطريق إلى بلوخستان والسند. والدافع الأكثر ترجيحاً وراء قرار الإمام هذا هو رغبته في أن يكون في موضع أقرب إلى أتباعه الخوجة الذين واصلوا قيامهم بزيارات خطرة لفارس لرؤية إمامهم. وفي يزد، وقع الإمام بعد ذلك بعامين، أي في سنة ١٨١٧/١٢٣٢، ضحية مكائد بعض مرجعيات الاثني عشرية وفقد حياته في غضون النزاع الناشب بين بعض مؤيديه وبين أصحاب الدكاكين المحليين. وكان النزاريون المتورطون في هذا النزاع، والذين لجأوا إلى العنف في حل خلاف لهم مع أصحاب الدكاكين في السوق، قد لجأوا إلى مقر إقامة شاه خليل الله ورفضوا الخروج منه. فقام شخص يقرب اسمه من ملاّ حسين اليزدي، الذي استاء، باعتباره اثني عشرياً، من انتشار نفوذ النزاريين، بجمع جماعة من الرعاع وهاجم منزل الإمام. وقُتل شاه خليل الله وعدد من أتباعه، ومنهم أحد الهنود الخوجة، أثناء الجلبة التي أعقبت ذلك، ونُهب منزله. فأمر الحاكم القاجاري أميره على يزد، حجي زمان خان، بإرسال ملاّ حسين وشركائه في الجريمة إلى طهران لينالوا جزاءهم. وكانت لشاه خليل الله علاقات طيبة مع الملك القاجاري الثاني، فتح علي شاه (١٢١٢-١٢٥٠/١٧٩٧-١٨٣٤)، الذي قالت رواية لا أساس لها إنه اعتنق الإسماعيلية سراً[١٤٢]. وضُربت قدما ملاّ حسين بالعصا ونتفت لحيته، لكن لم يُعدم أي واحد منهم عقاباً على جريمة قتل الإمام. وحُمل جثمان شاه خليل الله، الإمام الخامس والأربعين وآخر إمام من فرع قاسم شاه يمضي كامل إمامته البالغة نحو خمس وعشرين سنة في فارس، حُمل إلى العراق ليدفن في مدينة النجف المقدسة، حيث شُيّد ضريح لهذا الإمام ولبعض أقاربه وأحفاده.

الآغاخانات والفترة الحديثة في التاريخ النزاري

جاء بعد شاه خليل الله الثالث ولده الأكبر محمد حسن، المعروف أيضاً باسم حسن علي شاه[١٤٣]. وكان شاه خليل الله قد ترك زوجته بيبي سركاره، وأطفاله عند انتقاله إلى يزد، تركهم في كهك ليعيشوا من إيرادات ممتلكات العائلة في منطقة محلات. غير أن النزاعات التي نشبت بين النزاريين المحليين وبين إيماني

خان فرهاني، الذي تزوّج إحدى بنات الإمام، شاه بيبي، وكُلّف بإدارة ممتلكات الإمام من الأراضي، تركت هذه النزاعات العائلة من غير دخل. وسرعان ما استقر حسن علي شاه في البلدة المجاورة، قُم، حيث أخذت حالته تزداد سوءاً. وكان حسن علي شاه في الثالثة عشرة من عمره عندما قُتل والده وأصبح الإمام السادس والأربعين للنزاريين. وبعد ذلك بفترة قصيرة، ذهبت والدة الإمام الشاب إلى البلاط القاجاري في طهران سعياً لإنصاف زوجها وولدها. وحققت طلبات الاسترحام التي تقدمت بها النجاح بالنتيجة. فكما أسلفنا، عوقب المحرّضون على قتل شاه خليل الله بطريقة ما. وزاد فتح علي شاه، بالإضافة إلى ذلك، في ممتلكات الإمام من الأراضي في ناحية محلات، وزوّج إحدى بناته، سَرفي جهان خانم، إلى حسن علي شاه[١٤٤]. وعيّن الملك القاجاري الإمام، في الوقت نفسه، حاكماً على قم وأنعم عليه باللقب التشريفي آغاخان (والأكثر صحة لكن أقل استعمالاً هو آقاخان)، الذي يعني السيد أو المالك. ومنذ تلك الفترة، أصبح حسن علي شاه يعرف عموماً بآغاخان محلاتي، بسبب لقبه الملكي وجذور أسرته العميقة في منطقة محلات. وبقي لقب آغاخان متوارثاً بين خلفائه، الأئمة النزاريين في الأزمنة الحديثة. وبمرور الوقت جرى تبسيط هذا اللقب في أوروبا ليصبح آغاخان فحسب. وتوفيت والدة الآغاخان الأول، التي كانت قد انتقلت إلى الهند في ما بعد، في كتش، في غجرات سنة ١٢٦٧/ ١٨٥١.

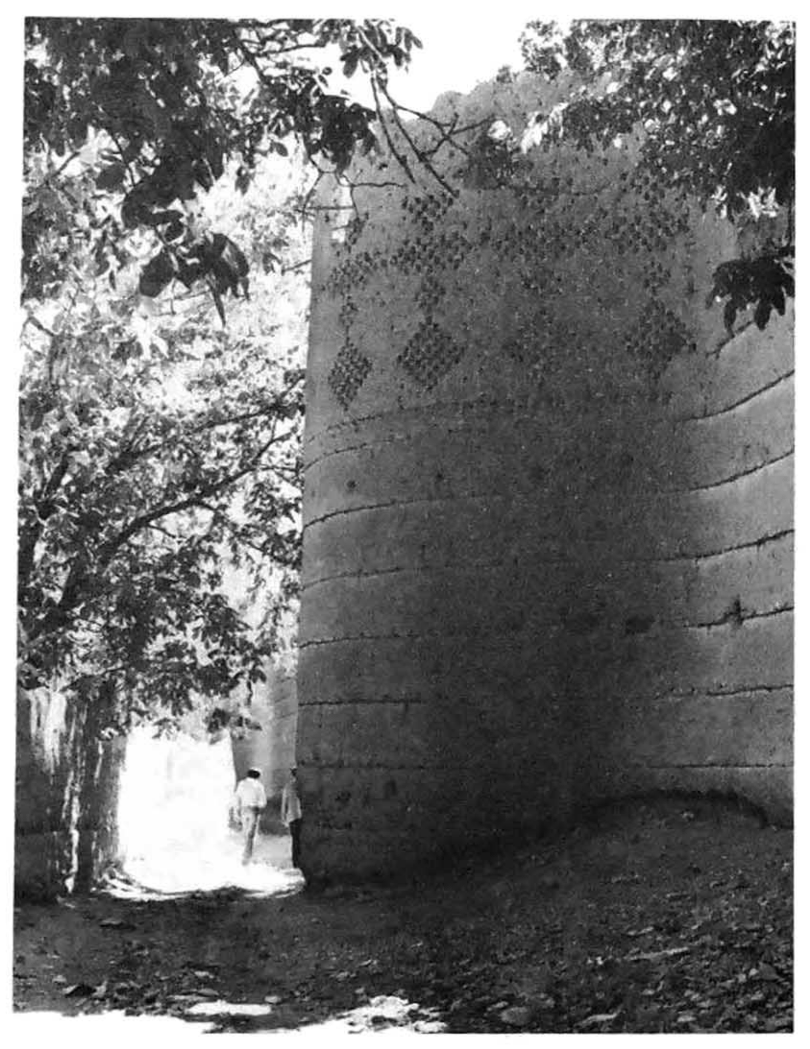
أمضى حسن علي شاه، الآغاخان الأول، حياة وادعة وتمتع بكل مظاهر التشريف والاحترام في البلاط القاجاري حتى وفاة فتح علي شاه في جمادى الآخرة من عام ١٢٥٠/تشرين الأول ١٨٣٤. وكان الآغاخان يملك بحلول تلك الفترة قوة عسكرية شخصية استخدمها في إعادة تثبيت النظام وهو في طريقه إلى طهران لإعلان موالاته لحفيد فتح علي شاه وخليفته، محمد شاه (١٢٥٠-١٢٦٤/ ١٨٣٤-١٨٤٨). وبعد توليته بفترة قصيرة، قام محمد شاه، بالتشاور مع كبير وزرائه قائم مقام فراهاني (ت. ١٢٥١/ ١٨٣٥)، بتعيين الآغاخان حاكماً على كرمان سنة ١٢٥١/ ١٨٣٥[١٤٥]. ونظم الشاعر القاءاني، وهومن أعظم الشعراء المداحين للفترة القاجارية وصديق الآغاخان، قصيدة بهذه المناسبة يُمجّدُ فيها

فضائل الإمام وخصاله الحميدة[١٤٦]. وكانت مقاطعة كرمان حينئذ في أيدي الأبناء المتمردين لشجاع السلطانة، وهو من أدعياء العرش القاجاري، كما كانت تتعرّض لغزو منتظم من عصابات الأفغان والبلوخيين. وسرعان ما نجح الآغاخان الأول في إعادة النظام إلى كرمان من غير أن يتلقى أية سلفة مالية من خزينة القاجاريين. كما أن كُلاً من بلدتي بَمْ ونرماشير، اللتين صمدتا طويلاً في أيدي عناصر متمردة، رُدّتا إلى حظيرة الطاعة والخضوع. وقد تلقى الآغاخان أثناء إخضاعه لكرمان مساعدة رجال القبائل من أتباع طريقة عطاء الله والخراسانيين الذين اعترفوا به إماماً لهم. ومنذ تلك الفترة، كثيراً ما تولى شقيق الآغاخان الأصغر أبو الحسن خان والمعروف باسم سردار (أو الآمر)، قيادة قوات الآغاخان.

وكان الآغاخان قد بعث، في الوقت المناسب، بتقرير إلى طهران عن الانتصارات والمنجزات التي حققها، لكنه انتظر بلا طائل بأمل الحصول على تعويضات مالية وإنعامات ملكية إضافية. غير أن فترة حكم الآغاخان لكرمان لم تستمر طويلاً على الرغم من الخدمات التي قدّمها. ففي سنة ١٢٥٢/١٨٣٧، أي بعد وصوله إلى كرمان بأقل من سنتين، صُرف من منصبه واستدُعي إلى طهران. وكان قد استبدُل في منصب حاكم كرمان بفيروز ميرزا نصرة الدولة، وهو من الأشقاء الأصغر سناً لمحمد شاه القاجاري. غير أن الآغاخان رفض الإقرار بصرفه من منصبه وانسحب مع قواته إلى قلعة بَمْ. وباستدعائه لشقيقه السردار أبي الحسن خان من بلوخستان، حيث كان ينفذ حملات عسكرية، ولشقيقه الآخر محمد باقرخان من راوَر، أخذ الآغاخان يستعد لمقاومة القوات الحكومية التي أُرسلت إليه بقيادة سهراب خان. وحوصر الإمام في قلعة بَمْ لمدة أربعة عشر شهراً أُصيب خلالها شقيقه محمد باقرخان بجرح خطر وأُسر. وعندما بدا واضحاً أن أية مقاومة إضافية أصبحت عقيمة، بعث الآغاخان بالسردار أبي الحسن خان إلى شيراز للطلب إلى حاكم إقليم فارْس، فريدون ميرزا، للتوسط له وتدبير أمر خروجه سالماً من كرمان. وبناءً على وساطة فريدون ميرزا، استسلم الآغاخان وظهر من القلعة في بم، لكن القوات الحكومية القاجارية ألقت القبض عليه ونهبت ممتلكاته[١٤٧]. ثم جرى تحويل الآغاخان وتابعيه إلى مدينة كرمان، حيث مكثوا

في الحجز لمدة ثمانية أشهر. وسُمح إبان تلك الفترة للإمام النزاري بتلقي الواجبات المالية الدينية التي بعث بها نوابه النزاريون من خراسان وبدخشان والهند[١٤٨]. وبعودة محمد شاه من حملته الفاشلة ضد هرات، سُمح للآغاخان بالقدوم أخيراً إلى طهران وذلك مع اقتراب نهاية عام ١٨٣٨/١٢٥٤. وعرض الآغاخان قضيته على الملك القاجاري الذي عفا عنه شريطة أن يتقاعد بسلام في أملاك العائلة في محلات. وبعد إقامة قصيرة في قم، انسحب الآغاخان إلى محلات، حيث قام ببناء مجمع سكني ضخم ومحصّن لإقامته مع أسرته وتابعيه وخدمه الكثيرين[١٤٩].

إن صرف الآغاخان من حاكمية كرمان ربما كان نتيجة تنافس على زعامة طريقة نعمة الله في فارس، وهو التنافس الذي كان قد ظهر بعد وفاة مجذوب علي شاه، القطب الثامن والثلاثين للطريقة، سنة ١٨٢٣/١٢٣٨. وكما سبقت الإشارة، فإن الغالبية العظمى من أتباع طريقة نعمة الله كانت قد اعترفت بحجي زين العابدين الشيرواني، المعروف أكثر باسمه الصوفي مَست علي شاه، خليفة لمجذوب علي شاه. وطبقاً لمصادر نعمة الله، فإن الآغاخان كان قد لُقِنَ في صغره في الطريقة بالفعل وحمل اسماً من الطريقة هو عطاء الله شاه. إن هذا التلقين المزعوم الذي لا تؤكده المصادر النزارية، كان سيمثل علاقة غريبة إلى حد ما، لأنها كانت ستستدعي من الإمام النزاري أن يصبح تابعاً لسيد صوفي. غير أن الآغاخان الأول أيَّدَ مزاعم مست علي شاه. وكان الإمام في إحدى المرات قد منح، إبان عهد فتح علي شاه، حق اللجوء في قرية دولت آباد قرب محلات لمَسْت علي شاه الذي كان قد نجا من ملاحقة علماء الاثني عشرية في إقليم فارس. وفي زمن تنصيب محمد شاه القاجاري على عرش فارس، رافق مست علي شاه، الذي كان في ضيافة الآغاخان في محلات لبعض الوقت، الإمام النزاري إلى طهران. وفي تعبير له يعكس عمق ارتباط علاقاتهما، تفاخر مَسْت علي شاه مرة أمام محمد شاه قائلاً: «إن لي مريداً مثل الآغاخان الذي له هو نفسه آلاف المريدين في معظم بلاد العالم»[١٥٠]. وقد كانت لمحمد شاه ولاءات صوفية ثابتة أيضاً، إذ سبق أن جرى تلقينه طريقة نعمة الله في وقت ما قبل توليه



١٨ . القسم الباقي من جدار سور مجمع إقامة آغاخان الأول في محلات

العرش القاجاري، وربما على يد مَسْت علي شاه الذي انضم إلى حاشية الملك القاجاري في ما بعد. غير أن مَسْت علي شاه سرعان ما راح يجابه منافسة شديدة في بلاط محمد شاه تمثَّلت بشخص الصدر الأعظم حجي ميرزا آقاسي، خليفة قائم مقام في منصب كبير الوزراء، والذي كان يطمح، باعتباره من طريقة نعمة الله، إلى تولي قيادة تلك الطريقة. وسرعان ما وقع محمد شاه تحت تأثير كبير



١٩ . منظر عام لقلعة بَمْ في كرمان في ثمانينيات القرن الماضي

وزرائه، وقبل به بصورة واضحة قطباً لطريقة نعمة الله. وجَرَّ مَسْت علي شاه على نفسه غضب الملك الذي طرده بالتالي من بلاطه. وبما أن الآغاخان كان قد استمر في تأييده لمزاعم صديقه الصوفي، فقد أثار ذلك عداوة ميرزا آقاسي أيضاً، الذي ألحّ في تدبير المكائد ضده وتسبب، بالنتيجة، بإزاحته عن حاكمية كرمان[١٥١].

وكانت عداوة حجي ميرزا آقاسي للآغاخان قد تفاقمت بسبب رفض الإمام تزويج إحدى بناته لابن شخص يقرب اسمه من عبد المحمد محلاتي[١٥٢]. وكان الأخير، وهو من منبت وضيع في محلات وكان في خدمة الآغاخان في بداية أمره، قد ارتفع إلى مركز رفيع في خدمة ميرزا آقاسي وأيّد مزاعم سيده الصوفي. وقد حافظ الآغاخان على ارتباطاته بطريقة نعمة الله حتى بعد أن استقر في بومباي سنة ١٢٦٥/١٨٤٨ (انظر أدناه). كما كانت للآغاخان الأول علاقات وثيقة مع

رحمة علي شاه (ت. ١٢٧٨/ ١٨٦١)، الذي أصبح قطباً لأحد فروع طريقة نعمة الله إثر وفاة مَسْت علي شاه في عام ١٢٥٣/ ١٨٣٧. وكان رحمة علي شاه قد أمضى بعض الوقت أيضاً، هو ومَسْت علي شاه، في محلات، ضيفين على الآغاخان. وفي وقت لاحق من عام ١٢٩٨/ ١٨٨١، شمل الآغاخان وأولاده بحسن ضيافتهم في بومباي ابن رحمة علي شاه، معصوم علي شاه، الذي كان حينئذ في رحلة سياحية إلى الهند.

كان الآغاخان الأول قد عاش في محلات حياة مسالمة ما يقرب من عامين عقب إخراجه من كرمان وفشله في نزاعه الأول مع النظام القاجاري. وفي سنة ١٢٥٦/ ١٨٤٠، بعث برسول إلى حجي ميرزا آقاسي يطلب إذناً من الملك للذهاب إلى مكة بقصد الحج. وجاء الرد بمنح الموافقة الملكية، فكان أن بعث الإمام بوالدته وعدد قليل من الأقارب في البداية إلى العتبات المقدسة في العراق، أي النجف والأماكن الأخرى التي تضمُّ أضرحة أئمة الشيعة. أما الآغاخان نفسه فقد غادر محلات متوجهاً، من حيث الظاهر، إلى الحجاز في وقت مبكر من رجب سنة ١٢٥٦/ أيلول ١٨٤٠. وكان بصحبته أشقاؤه وأبناء أشقائه وعدد قليل من الأقارب الآخرين والتابعين، والعديد من الأتباع. لكن، بدلاً من الذهاب إلى بندر عباس على شاطئ الخليج للارتحال إلى شبه الجزيرة العربية، توجه الآغاخان إلى يزد، حيث كان ينوي تعزيز قواته بالنزاريين المحليين من طريقة عطاء الله. وبينما كان يقترب من يزد، بعث الآغاخان بوثائق تثبت إعادة تنصيبه في حاكمية كرمان إلى حاكم المدينة، بهمان ميرزا بهاء الدولة[١٥٣]. وقد عرض بهمان ميرزا، الذي قبل الوثائق على أنها صحيحة، مقراً لاستراحة الآغاخان في المدينة. غير أن الآغاخان رفض الدعوة بحجة أنه يريد زيارة النزاريين من طريقة عطاء الله الذين كانوا يعيشون حول يزد. وبينما كان يُقيم في مهريز قرب يزد، أخذ بهمان ميرزا علماً بعدم صحة الوثائق التي قدمها الآغاخان، وذلك عن طريق مبعوثين لحجي ميرزا آقاسي. فنشبت معركة عقب ذلك بين الطرفين انهزم فيها بهمان ميرزا على يدي الآغاخان. كما ربح الآغاخان عدة معارك ثانوية أخرى قبل وصوله إلى شهر بابك، التي كان ينوي استخدامها قاعدة لعملياته من أجل السيطرة

على كرمان. وكانت شهر بابك، كما أسلفنا، قلعة لأتباع طريقة عطاء الله ورجال القبائل الخراسانيين الذين اعترفوا بالآغاخان إماماً لهم. أما في تلك الفترة، فكانت قلعة شهر بابك في أيدي كُهنَديل خان وأصحابه من قندهار، الذين كانوا قد لجأوا إلى فارس بعد الغزو البريطاني لأفغانستان. وكانت تصرفات الأفغان قد أساءت إلى سمعتهم في ذلك الموضع، وتزامن وصول الآغاخان مع حملة لحاكم محلي سابق، هو حجي محمد علي، جاء لطردهم من قلعة شهر بابك. وشارك الآغاخان، الذي انضمت إليه أعداد كبيرة من أتباع طريقة عطاء الله والخراسانيين، في حصار شهر بابك، وأرغموا الأفغان على الاستسلام(١٥٤).

ثم بعث الآغاخان بأخيه محمد باقر خان إلى سيرجان للحصول على إمدادات ومؤن. وانسحب هو نفسه إلى قرية رومَني قرب شهر بابك. وبحلول ذلك الوقت، كانت الأوامر قد وصلت من طهران إلى حاكم كرمان، فضل علي خان قرباغي، تأمره بإنهاء الأمر مع الآغاخان. وطبقاً لذلك، فقد أسرع بكرلبك كرمان إلى محاصرة محمد باقرخان في قلعة زيد آباد في سيرجان. فانطلق الآغاخان بشخصه على رأس جيشه لإنقاذ شقيقه، ونجح في إجلائه وقواته من سيرجان، ثم انطلق باتجاه إقليم فارْس، وأمضى أشهر الشتاء في بلدة ميناب قرب بندر عباس. وفي ذلك الوقت حصل الآغاخان على مدفعين من منشأ بريطاني كان لهما أثر فعّال في الاشتباكات اللاحقة مع القوات القاجارية(١٥٥).

وبعد انقضاء شهر محرم من عام ١٢٥٧/ ١٨٤١بوقت قصير، انطلق الآغاخان مرة أخرى باتجاه كرمان. وكان السردار أبو الحسن خان قد ذهب للاستيلاء على دَشتاب، وهناك انضم إليه الآغاخان نفسه في وقت لاحق. وقرب دشتاب هَزم الآغاخان قوة قاجارية من ٤٠٠٠ رجل بقيادة إسفنديار خان، شقيق فضل علي خان. وقد قتل إسفنديار في المعركة والتحق العديد من رجاله بالآغاخان، الذي حقق عدداً إضافياً من الانتصارات على القوات القاجارية قبل ذهابه إلى بم لأخذ قسط من الراحة. وتمكن فضل علي خان، بحلول ذلك الوقت، من تجميع قوة من ٢٤,٠٠٠ رجل أرغمت الآغاخان على الانسحاب من بم إلى بلدة ريجان على الحدود مع بلوخستان. وهناك لحقت هزيمة حاسمة

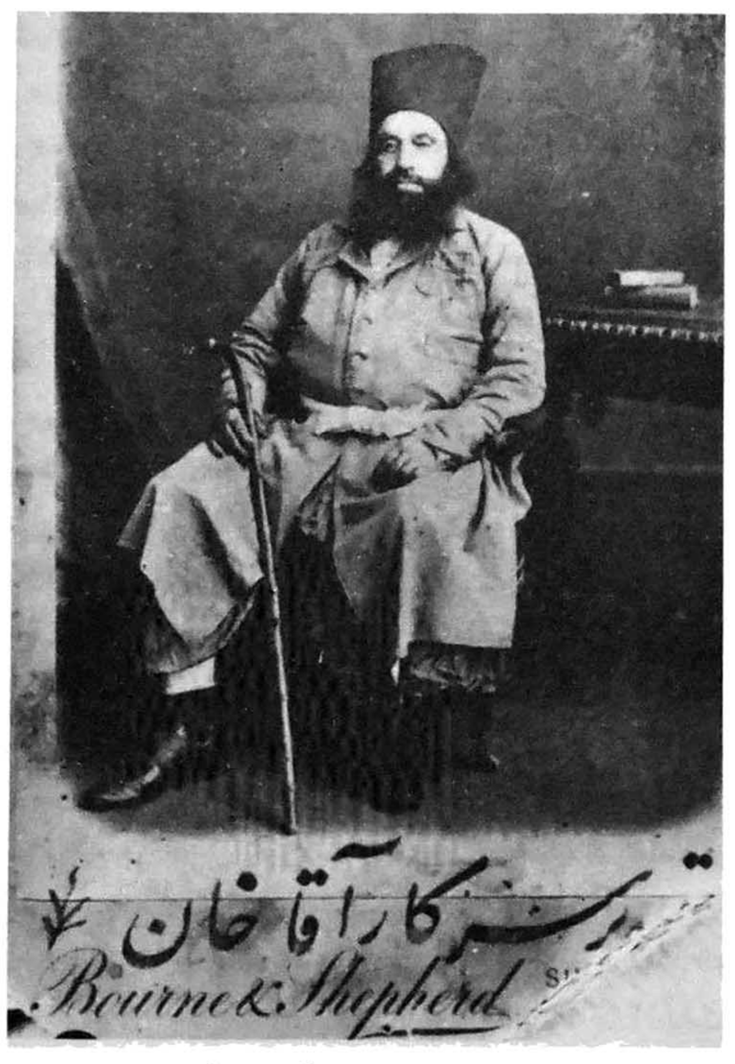
بالآغاخان أمام قوات بكرلبك كرمان التي تفوقت عليه بأعداد كبيرة. عندئذ، قرر الإمام النزاري اللجوء إما في الهند أو شبه الجزيرة العربية. وبما أن الطريق إلى بندر عباس كانت مقطوعة، فقد قرر الآغاخان أن يُسرع بالمغادرة براً إلى أفغانستان عبر جنوب خراسان. فانطلق من راوَر سالكاً أراضي دشتِ لوت الجرداء إلى سربيشه، إلى الجنوب الشرقي من بيرجند. ثم تقدم الآغاخان باتجاه الشرق وبصحبته إخوته والعديد من الجنود والخدم، ووصل، بعد أن عبر الحدود، إلى لاش وجوفيَن في أفغانستان سنة ١٢٥٧/ ١٨٤١[١٥٦]. وقد آذن ذلك بنهاية الفترة الفارسية للإمامة الإسماعيلية النزارية، التي دامت بعضاً من سبعة قرون منذ حقبة ألموت.

وما إن أصبح الآغاخان داخل أفغانستان حتى تقدم عن طريق جِرِشك إلى قندهار، وهي مدينة رئيسية في غرب أفغانستان كان جيش إنكليزي - هندي قد احتلها عام ١٢٥٤/ ١٨٣٩. ونشأت، منذ تلك الفترة، علاقة وثيقة بين الآغاخان والبريطانيين، الذين ربما كانوا شجعوا نشاطاته المناوئة في فارس من أجل حماية حكمهم في الهند. وبشكل أكثر تحديداً، فقد زُعمَ أن ثورة الآغاخان في كرمان أدّت دوراً فعّالاً في فشل الحملة الفارسية على مدينة هرات، إبان عهد محمد شاه قاجار[١٥٧]. ومهما يكن الأمر، فإن علاقة الآغاخان بالبريطانيين بعد وصوله إلى أفغانستان، وهي التي تزامنت مع السنوات الختامية من فترة ما سُمّي حرب الأفغان الأولى، ١٨٣٨-١٨٤٢، قد دوّنت بوضوح في السيرة الذاتية (أو مذكرات) الآغاخان وفي أماكن أخرى. ومن جِرِشك، بعث الآغاخان برسائل عن وصوله الوشيك إلى محمد تيمور، حاكم قندهار المُعيّن من البريطانيين، وإلى المقدم هنري رولنسون المندوب السياسي البريطاني المحلي. وكان الأخير في فارس إبان الفترة من ١٨٣٣ إلى ١٨٣٩، وربما أقام تعارفاً شخصياً مع الآغاخان أثناء احتفالات تتويج محمد شاه في طهران. ومنح رولنسون الآغاخان راتباً يومياً من مئة روبية أثناء إقامته في قندهار. وبعد وصوله إلى هناك في صيف ١٢٥٧/ ١٨٤١[١٥٨] بفترة قصيرة، كتب الآغاخان إلى السير وليام ماكنغتن، المندوب السياسي البريطاني في كابول (الذي قُتل على أيدي الأفغان في كانون الأول

١٨٤١) كتب إليه يناقشه في خططه المستقبلية. وقد اقترح في تلك الفترة الاستيلاء على هرات وحكمها باسم البريطانيين وصنيعتهم شاه شجاع الملك، الذي كان قد وضع على عرش كابول مؤقتاً سنة ١٢٥٥/١٨٣٩ خلفاً للمتمرد دوست محمد، مؤسس أسرة باركزاي في أفغانستان. والظاهر أن الاقتراح نال الموافقة، إلا أن جميع الخطط البريطانية في أفغانستان سرعان ما أُصيبت بالإحباط نتيجة الانتفاضة التي قام بها محمد أكبر خان، ابن دوست محمد، الذي تمكن من القضاء على الحامية البريطانية-الهندية في كانون الثاني من عام ١٨٤٢ وتصفيتها وهي في طريق الانسحاب من كابول. وامتدت الانتفاضة إلى قندهار حيث قدم الآغاخان المساعدة إلى الجنرال وليام نوت في الاشتباكات الناشبة لإجلاء القوات البريطانية عن قندهار في تموز ١٨٤٢. وبعد ذلك بفترة قصيرة، توجه الاغاخان جنوباً باتجاه السند وترك وراءه شقيقه السردار أبا الحسن خان في قندهار حيث كانت وفود نزارية من كابول وبدخشان وبخارى والسند قد زارت الإمام أثناء إقامته هناك.

وكان الآغاخان الأول قد قدم خدمات إضافية إلى البريطانيين في السند(١٥٩). وعلى وجه الخصوص، فقد وضع فرسانه تحت تصرفهم، وسعى جاهداً لإقناع ناصر خان، الأمير التالبوري على كلات، ليتخلى عن كراتشي للبريطانيين. وبما أن ناصر خان رفض التعاون، فقد كشف الآغاخان خطط ناصر القتالية للمقدم جيمس آوترام، المندوب السياسي البريطاني في السند. وكانت النتيجة أن أُنقذ المعسكر البريطاني من هجوم ليلي، وعقب معركة مياني في شباط ١٨٤٣، ضُمّت حيدر آباد ثم كامل السند إلى الهند البريطانية. وتلقى الآغاخان، لقاء خدماته في السند، ٢٠٠٠ جنيه استرليني معاشاً سنوياً من الجنرال السير تشارلز نابيير (١٧٨٢-١٨٥٣)، الفاتح البريطاني للسند الذي احتفظ بعلاقات ودّية مع الإمام النزاري منذ وصول الأخير إلى السند في خريف ١٨٤٢. وفي السند، أقام الإمام في جِرّوك (في باكستان اليوم) حيث لا يزال منزله قائماً هناك.

وبعد احتلالهم للسند سنة ١٢٥٩/١٨٤٣، حاول البريطانيون إخضاع بلوخستان المجاورة، وهنا قدم الآغاخان لهم مرة أخرى مساعدته العسكرية



٢٠ . حسن علي شاه، الآغاخان الأول

والدبلوماسية. فقد اتصل من جِرّوك، حيث كان يقيم منذ شباط ١٨٤٣، بمختلف زعماء القبائل البلوشية ونصحهم بالخضوع للحكم البريطاني. وبعث بشقيقه محمد باقر خان مع عدد من فرسانه لتقديم العون للبريطانيين للتغلّب على مير شيرخان، أحد الأمراء البلوشيين البارزيين. في غضون ذلك، أصبح الآغاخان هدفاً هو نفسه لغارة بلوشية، ربما رداً على ما قدمه للبريطانيين من مساعدة، ونُهبت ممتلكاته.

إلا أنه استمر في تقديم المساعدة للبريطانيين لأنه كان يأمل دائماً أن يتمكنوا من تدبير أمر عودته إلى فارس سالماً. وبموافقة البريطانيين بعث الآغاخان بشقيقه محمد باقرخان في ربيع الأول ١٢٦٠/نيسان ١٨٤٤، للاستيلاء على قلعة بامبور (بنغهل) في بلوشستان الفارسية، كما بعث بشقيقه الآخر، السردار أبي الحسن خان، إلى بامبور في ما بعد، حيث احتلها في نهاية الأمر وحقق نجاحات عسكرية أخرى في بلوشستان، بينما تُرِكَ محمد باقرخان لينضم إلى الآغاخان في الهند[١٦٠].

وبعد سيطرة على أجزاء معينة من بلوشستان لمدة تقرب من سنتين، تعرض السردار أبو الحسن خان لهزيمة في معركة جرت عام ١٢٦٢/١٨٤٦ على يد جيش قاجاري أُرسل من كرمان. وقد وقع في الأسر ونُقل إلى طهران التي وصلها في رجب ١٢٦٢هـ. وبعد أن أمضى بعض الوقت معتقلاً، حصل السردار أبو الحسن خان على عفوٍ من ناصر الدين شاه قاجار (١٢٦٤-١٣١٣/١٨٤٨-١٨٩٦)، ابن محمد شاه وخليفته. ونظراً لتأثره بخبرات ومهارات سردار العسكرية وأمور القنص، فقد أدخل الملك القاجاري الجديد سردار في حاشيته في ما بعد، وزوّجه أميرة قاجارية هي مِهرِجهان خانم. وأمضى السردار أبو الحسن بقية حياته في فارس، حيث أشرف على إدارة أملاك العائلة في محلات وقام من آن لآخر بخدمات للآغاخان. وتوفي سنة ١٢٩٧/ ١٨٨٠ ودفن في ضريح والده، الإمام شاه خليل الله الثالث، في النجف. أما ابن السردار أبي الحسن خان، ميرزا إسماعيل خان اعتبار السلطانة (ت. ١٣٤٦/١٩٢٨)، جد المؤلف الأكبر لأمه، فقد حظي بعطف ناصر الدين شاه وتولى إدارة ممتلكات الآغاخان في محلات وكرمان. ولا يزال عدد من أحفاد السردار أبي الحسن خان من نسل اعتبار السلطانة وأبناء وبنات آخرين، لا يزالون يعيشون في طهران ومحلات وهم يعتنقون الشيعية الاثني عشرية حالياً.

في غضون ذلك، أي في رمضان ١٢٦٠/تشرين الأول ١٨٤٤، كان الآغاخان الأول قد غادر السند إلى بومباي عبر ميناء كراتشي. وقد مرّ وهو في الطريق عبر كتش وكاثيوار في غجرات، حيث وصلها في محرم ١٢٦١/كانون

الثاني ١٨٤٥. وأمضى قرابة عام في كاثيوار وزار جماعات الخوجة في تلك النواحي، كما كان يفعل على طول الطريق كله. ثم ارتحل عبر سورات ودمان، ووصل بومباي في صفر من عام ١٢٦٢/ شباط ١٨٤٦. وبعد وصوله بومباي بفترة قصيرة، سارعت حكومة فارس، التي كانت لا تزال حينئذ تحت سيطرة كبير الوزراء (الصدر الأعظم) حجي ميرزا آقاسي، تطلب من الهند تسليم الآغاخان مستشهدة بالمعاهدة البريطانية - الفارسية لعام ١٢٢٩/ ١٨١٤[١٦١]. غير أن البريطانيين رفضوا الموافقة على الطلب، ولم يوافقوا إلا على تقديم وعد بتحويل مقر إقامة الآغاخان إلى كلكوتا، بحيث يصبح أكثر بعداً عن فارس، ويصبح الأمر أصعب بالنسبة له لشن أية نشاطات ضد الحكومة الفارسية. في غضون ذلك، دخل البريطانيون في سلسلة مفاوضات مع الحكومة الفارسية بهدف ضمان عودة آمنة للآغاخان إلى فارس، وهو مكان يمثل رغبة الإمام الخاصة. وفي صفر من عام ١٢٦٣/ شباط ١٨٤٧، تقدم جوستن شيل، الوزير البريطاني في طهران، بجهود مصالحة جديدة لم يكتب لها النجاح باسم الحاكم العام للهند. وقد وافق حجي ميرزا آقاسي في تلك الفترة على عودة الآغاخان إلى فارس شريطة تجنّب المرور عبر بلوشستان وكرمان حيث بإمكانه إثارة حملة جديدة من النشاطات المعادية للحكومة. هذا بالإضافة إلى أنه يجب عليه الإقامة في محلات مسالماً.

وكان الإمام النزاري مرغماً بالنتيجة على ترك مكان إقامته في جمادى الأولى من عام ١٢٦٣/ نيسان ١٨٤٧ والذهاب إلى كلكوتا، حيث بقي هناك حتى ورود أنباء وفاة محمد شاه قاجار في ذي الحجة ١٢٦٤/ تشرين الثاني ١٨٤٨، وهي الوفاة التي كانت في الواقع قد حدثت قبل ذلك بشهرين. وغادر الآغاخان كلكوتا إلى بومباي في محرم ١٢٦٥/ كانون الأول ١٨٤٨ على أمل أن يكون ناصر الدين شاه، خليفة محمد شاه، أكثر تسامحاً تجاهه. وبوصوله إلى بومباي بعد ذلك بعدة أسابيع، بذل البريطانيون جهوداً جديدة للحصول على إذن بعودته إلى فارس، في الوقت الذي كتب فيه الآغاخان نفسه رسالة بخصوص موضوعه إلى كبير وزراء (الصدر الأعظم) ناصر الدين شاه، أمير كبير. غير أن أمير كبير أظهر أنه أقل استجابة من سابقه، حيث أصرّ على أنه سيجري اعتقال الآغاخان على الحدود

وسيُعامل معاملة الفارين[١٦٢]. وبعد سقوط كبير وإعدامه سنة ١٢٦٨/١٨٥٢، تقدم الآغاخان بالتماس أخير من بومباي طالباً العودة إلى أرض الأجداد، وبعث بهدية إلى ناصر الدين شاه مكوّنة من فيل وزرافة[١٦٣]. كما بعث بهدايا إلى خليفة أمير كبير، ميرزا آقاخان نوري، الذي كان صديقاً شخصياً للآغاخان. وأعيدت في تلك الفترة بعض أراضي عائلة الإمام ووضعت تحت إشراف أقاربه. لكن الصدر الأعظم الجديد لم يكن قادراً على تحقيق رغبة الآغاخان بالعودة. وكان الإمام النزاري، بحلول تلك الفترة، قد أقنع نفسه بإقامة دائمة في الهند، على الرغم من أنه حافظ على صلاته بالبلاط القاجاري وبعث سنة ١٢٨٤/١٨٦٧ بهدية أخرى إلى ناصر الدين شاه مكونة من ثلاثة فيلة ووحيد قرن[١٦٤]. ومع هذا ففي سنة ١٢٨٧/ ١٨٧٠، أي عندما كان ناصر الدين شاه في زيارة للعتبات الشيعية في العراق، بعث الآغاخان الأول بأحد أبنائه، جلال شاه، إلى الملك القاجاري في بغداد ومعه عدد من الهدايا، منها بندقية صيد[١٦٥]. وفي دلالة على موقف الاستحسان الملكي تجاه الآغاخان، فقد رضي ناصر الدين شاه في تلك الفترة أن يزوّج إحدى بناته بجلال شاه الذي رافق الملك إلى طهران. غير أن الشاب جلال شاه لم يلبث أن استبد به المرض وتوفي في طهران في السنة التالية.

ومع إقامة الإمام النزاري في بومباي واستقراره فيها، بدأت هناك الفترة الحديثة في تاريخ الإسماعيلية النزارية. وكانت الإمامة النزارية قد تأسست في الهند في تلك الفترة، حيث اتخذت بومباي مقراً لإقامة الأئمة النزاريين من فرع قاسم شاه. وكان الآغاخان الأول هو أول إمام من هذه السلسلة يضع قدماً في الهند، ولاقى وجوده هناك ترحيباً كبيراً من الخوجة النزاريين الذين التفوا حوله بحماسة من أجل تقديم الولاء والطاعة وتلقي البركات. وكان النزاريون من مناطق عديدة يقومون بزيارات منتظمة للآغاخان لتأدية ما يجب عليهم من فروض تجاهه، عندما كان في فارس أو يتجول في السند وأفغانستان. وكان الخوجة طوال عدة قرون قسماً هاماً من الجماعة النزارية، وغالباً ما كانوا يجدون صعوبة في القيام برحلات مليئة بالمخاطر لرؤية الإمام ومقابلته في أنجدان أو كهك أو شهر بابك أو كرمان أو محلات. وعندما وجد الخوجة النزاريون اتصالاً مباشراً

لأول مرة بالإمام، كانوا على استعداد أكبر للبدء بإرسال الواجبات المالية الدينية إلى «الدورخانة» (درب خانة بالفارسية)، أو مكان سكنه الرئيسي، في بومباي. فأصبح الآغاخان، نتيجة ذلك، قادراً على إنشاء مراكز ومقارّ إقامة متطورة في بومباي وبونا وبنغلور. كما تكفل بإعانة أقارب كثيرين له انضموا إليه في بومباي تدريجاً، إضافة إلى حاشية كبيرة من المرافقين والخدم الذين وضعوا في دور سكن مناسبة. وكان الآغاخان الأول يحضر في مناسبات دينية خاصة إلى «جماعة خانة» (أو بيت الجماعة) للخوجا النزاريين ويتولى إمامتهم في صلاتهم العامة هناك. كما كان يعقد، عندما يكون في بومباي، مجلساً خاصاً في كل يوم سبت يسمّى «دربار»، يسمح فيه لأتباعه بمقابلته وتلقي بركاته. واحتفظ الآغاخان الأول، وهو في الهند، بروابط وثيقة مع البريطانيين، وفي حالة نادرة، زاره في منزله في بومباي المعروف باسم «آغا هول» (أو قاعة الآغاخان)، أمير ويلز عندما كان الملك إدوارد السابع (١٩٠١-١٩١٠) في ما بعد، في زيارة رسمية إلى الهند. وأصبح الآغاخان يُخاطب رسمياً من البريطانيين بلقب «صاحب السمو».

لقي الآغاخان الأول حماية المؤسسة البريطانية في الهند من جهة كونه زعيماً روحياً لجماعة مسلمة، الأمر الذي قوّى مركزه وساعده في ممارسة سلطته. ونجح الإمام خلال ثلاثة عقود من الإقامة في بومباي في مزاولة درجة كبيرة من السيطرة التدريجية والمباشرة على النزاريين الخوجة عبر تنظيمهم الجماعاتي المحلي التقليدي. فكان يقوم شخصياً بتعيين الموظفين للجماعات الرئيسية للخوجا. وقد تضمّن هؤلاء الموظفون المكي، الذي كان يترأس في العادة الاحتفالات الدينية والاجتماعية لأية جماعة محلية للخوجا، ومساعده الكامديا (وتلفظ كامريا). وكان لكل جماعة ذات حجم معين من الخوجة موظفوها الخاصون (مكي وكامريا) ويتمتعان بمهام واضحة ومحددة، بما في ذلك جمع الأعشار الدينية وترؤس الاحتفالات الدينية في بيوت الجماعة (جماعة - خانة). إن مصطلحي مكي وكامريا مُشتقان من السنسكريتية، وقد تبنّتهما، مع تسمية بيوت العبادة (جماعة - خانة)، الجماعات النزارية من غير الخوجة. وكان الأتباع الهنود للإمام يخاطبونه بلقب «سركار صاحب» و«بير سلامت».

كانت الإسماعيلية الساتبانثية، كما سلفت الإشارة، قد تأثرت بعناصر هندوسية، في الوقت الذي اضطر فيه الخوجة للاستتار والتقية لقرون في ثوب السنية والاثني عشرية. وغالباً ما كانوا يلجأون، في حل شؤونهم الشرعية، مثل عناصر إسلامية أخرى معينة في الهند، إلى العادات الهندوسية لا إلى تعاليم الشريعة الإسلامية، ولا سيما في الأمور التي تتصل بمسائل الإرث. ولم تكن هذه العوامل مساعدة على تكوين إحساس واضح وقوي بالهوية الدينية الإسماعيلية. وكانت المجموعات المنشقة من الخوجة قد ظهرت بصورة دورية، في الواقع، خلال القرن التاسع عشر وزعمت إرثا سنياً أو اثني عشرياً لجماعة الخوجة. في ظل هذه الظروف، لم يؤسّس الآغاخان الأول سلطته الدينية إلا بعد مواجهة بعض المصاعب. فقد واجه، في الواقع، مشكلات دورية من بعض العناصر المنشقة من جماعة الخوجة. ففي سنة ١٨٢٩، أي بينما كان الآغاخان لا يزال في فارس، رفض بعض الخوجة في بومباي دفع العشر أو الداسون المعتاد. وبنتيجة ذلك، فقد أرسل ممثلاً خاصاً له بصحبة جدته لأمه إلى بومباي حيث رفع قضية في محكمة بومباي العليا ضد المنشقين. وسُحبت الدعوى عام ١٨٣٠. لكن استُدعي المنشقّون للمثول في بيت الجماعة في بومباي، وعندما ألحوا في رفضهم دفع الواجبات الدينية، نبذتهم جماعة الخوجة المجتمعين بهذه المناسبة. وأصبح المنشقون الذين ترأسهم شخص يقرب اسمه من حبيب إبراهيم، يُعرفون باسم «بربهاي» أو الإخوة الاثني عشر لأن عددهم في الأصل كان اثني عشر. ثم أُعيد قبولهم في جماعة الخوجة لبومباي ١٨٣٥ عقب دفعهم لما تأخر من مستحقات الواجبات المالية. غير أن البربهائيين وضعوا أساس حزب منشق طرح في ما بعد اعتراضات مالية وعقائدية على قيادة الآغاخانات.

وفي سنة ١٨٤٧، عندما كان الإمام النزاري في كلكوتا، نشب نزاع آخر بين جماعة الخوجة في بومباي. وكانت شقيقتان من الخوجة قد رفعتا قضية تطالبان بنصيبهما من إرث عقاري لوالدهما المتوفى، وبشكل يخالف وصية المتوفى. وفي هذه القضية، تمسك الآغاخان الذي مثّله في المحكمة حينئذ شقيقه محمد باقر خان (ت. ١٢٩٦/١٨٧٩)، بأحكام وراثة الأنثى كما وردت في الشريعة

الأسلامية، بينما أيّد معارضوه من البربهائيين العادة القديمة للخوجا التي تحرم الإناث أساساً من مثل هذا الميراث. وبنتيجة المحاكمة، حكم القاضي البريطاني، السير أرسكين بيري، رئيس الجلسة، بأن تطبق عادة الخوجة حتى ولو كانت تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية. وهكذا، اعترف هذا الحكم بالخوجة، من حيث النتيجة، كجماعة منفصلة. وفي ضوء عدم رغبتهم في الاعتراف بزعامة الإمام، فقد طُرد حبيب إبراهيم ومؤيّدوه من الدعوة مرة أخرى سنة ١٨٤٨. وفي تلك الفترة، انسحب المنشقون البربهائيون ذوو الميول السنية المضمرة من جماعة الخوجة، واستقلّوا بأنفسهم في بيت للجماعة منفصل في بومباي. وقد استخدموا الطابق العلوي من بيت للجماعة في بلدة مهيم كان الخوجة من أتباع الآغاخان يستخدمون الطابق الأرضي منه. وفي بيت جماعة مهيم هذا أقدم بعض الخوجة الموالين للآغاخان على قتل أربعة من أعضاء حزب بربهاي، وذلك في عام ١٢٦٧/ ١٨٥٠. وقد قدّم ١٩ من هؤلاء إلى المحاكمة في هذه الجريمة، وحكم على أربعة منهم بالموت. لكن في ما بعد أعيد قبول البربهائيين المنشقين مرة ثانية في جماعة الخوجة النزاريين في بومباي.

وفي ظل مثل هذه الظروف شن الآغاخان حملة واسعة تهدف إلى تعريف ورسم حدود هوية دينية محددة لأتباعه من الخوجة. ففي عام ١٨٦١، عمَّمَ الإمام وثيقة بين جماعة بومباي تلخص المعتقدات الدينية للإسماعيليين النزاريين وممارستهم، ولا سيما في ما يتعلق بالزواج والطهارة وشعائر الجنازة، طالباً ممّن يوافق عليها من أسر الخوجة التوقيع عليها. لقد طُلب من الموقعين، بالنتيجة، إعطاء قسم الولاء للإمام ولعقيدتهم المسلمة الشيعية الإسماعيلية كما يفسرها هو. وقد صدرت هذه الوثيقة، التي أُرسلت نسخ عنها إلى النزاريين في أماكن أخرى من الهند وغيرها، لأنه كانت قد ظهرت نشرات مطبوعة تُظهر الخوجة وكأنهم سُنّة، وتزعم أن الآغاخان كان يحاول جعلهم شيعة بطريق الإكراه. وقد وقَّع جلّ الخوجة النزاريين على الوثيقة. غير أن المجموعة الصغيرة المنشقة ألحّت في تحدّيها لسلطة الآغاخان، ورفضت الاعتراف بالهوية الشيعية الإسماعيلية لجماعتهم. وفي اعتراضهم على هذه الوثيقة، زعم الخوجة

المنشقون من حزب البربهاي أنهم كانوا سنة على الدوام وأنه ليس من حق أي شيعي بما في ذلك الإمام النزاري أن يكون له نصيب أو صوت في إدارة الأملاك العامة العائدة لجماعة الخوجة. وكانت النتيجة أن أصبح حزب البربهائيين منبوذاً مرة أخرى سنة ١٨٦٢ بإجماع أصوات الخوجة المجتمعين في بيت الجماعة في بومباي.

وبلغت الأمور ذروتها سنة ١٨٦٦ عندما رفع الخوجة المنشقون قضية أمام محكمة بومباي العليا ضد الآغاخان مؤكدين أن الخوجة كانوا سُنّة منذ بداية أمرهم، أي منذ تحولهم من الهندوسية إلى الإسلام على يد بير صدر الدين. وبنحو أكثر تخصيصاً، فإن البربهائيين المدّعين طالبوا، بقيادة أحمد جيبهاي بن حبيب إبراهيم، بمراجعة حسابات أملاك الجماعة والواجبات المالية المجموعة من الخوجة، وبأن توضع أملاك الجماعة تحت إدارة صندوق لأغراض خيرية ودينية وعامة وفي مصلحة الخوجة فقط، وأن لا يكون لأي شيعي نصيب فيها أو الاستفادة منها، وأن يجري انتخاب المكيين والكامريين دورياً، وأن يمتنع الآغاخان عن التدخل في إدارة املاك الجماعة، أو تعيين الموظفين لجماعات الخوجة، وعن فصل أي خوجة من الجماعة. وقد استمع إلى هذه القضية، التي عُرفت عموماً بقضية الآغاخان، السير جوزيف آرنولد. وبعد جلسات استماع دامت عدة أسابيع، قدّم خلالها الآغاخان نفسه شهادته وجرت مراجعة كاملة لتاريخ جماعة الخوجة، أصدر القاضي آرنولد في تشرين الثاني ١٨٦٦حكماً مفصّلاً ضد المدعين وفي مصلحة الآغاخان والمدافعين الآخرين وفي جميع نقاط الدعوى[١٦٦]. وقد أسّس قرار الحكم هذا مكانة الخوجة على أنهم جماعة نزارية يُشار إليهم باسم «الشيعة الإماميين الإسماعيليين»، ومكانة الآغاخان على أنه مرشد تلك الجماعة أو زعيمها الروحي، ووارث للإمامة ينحدر بنسبه من أئمة فترة ألموت. كما أَسَّسَ، لأول مرة في محكمة بريطانية، حقوق الآغاخان في الواجبات المالية المعتادة التي تُجبى من الخوجة، ووضعت باسمه وتحت سلطته المطلقة جميع الأملاك العائدة للجماعة النزارية الإسماعيلية. ولم يحدث البتة أيّ تحدّ خطير لسلطة الآغاخان الأول مرة أخرى بعد هذه الحادثة.

أمضى آغاخان محلاتي سنواته الختامية في بومباي بسلام وهدوء، وكانت له فترات إقامة فصلية في بونا. وقد احتفظ بإسطبلات ممتازة وأصبح شخصية مألوفة في مضمار بومباي لسباق الخيل. وجرت المحافظة على اهتمام الآغاخان الأول بسباق الخيول وتربيتها وتوليدها على أيدي خلفائه في أوروبا. وتوفي محمد حسن الحسيني (حسن علي شاه)، الآغاخان الأول والإمام النزاري السادس والأربعون من فرع قاسم شاه، في جمادى الأولى من عام ١٢٩٨/ نيسان ١٨٨١، بعد إمامة حافلة بالأحداث دامت زهاء أربع وستين سنة. وقد دُفن في ضريح شُيّد خصيصاً في بلدة حسن آباد في منطقة مزاغون التابعة لبومباي. وكان الآغاخان الأول قد تزوّج سبع مرات وخلّفَ بعده ثلاثة أبناء هم آقا علي شاه وآقا جنجي شاه وآغا أكبر شاه، وخمس بنات.

وجاء بعد الآغاخان الأول إماماً ابنه الأكبر آقا علي شاه، ولده الوحيد من زوجته القاجارية سَرفِ جهان خانم(١٦٧). وكان آقا علي شاه، الذي أصبح يعرف باسم الآغاخان الثاني، قد وُلد في محلات سنة ١٢٤٦/ ١٨٣٠، حيث أمضى سنواته المبكرة. ونُقل علي شاه، مع بداية مواجهات الآغاخان الأول مع النظام القاجاري سنة ١٢٥٦/ ١٨٤٠، إلى العراق حيث قضى فيها بضع سنوات مع والدته ودرس العربية والفارسية وتعاليم الإسماعيلية النزارية. وفي وقت متأخر من أربعينيات القرن التاسع عشر، سمح النظام القاجاري لآقا علي شاه، كما يبدو، بإقامة مؤقتة في فارس وتولي مسؤوليات خاصة باسم والده. وقد انضمت سَرفِ جهان خانم (ت. ١٢٩٩/ ١٨٨٢) وآقا علي شاه بالنتيجة إلى الآغاخان الأول في بومباي سنة ١٢٦٩/١٨٥٣. ومنذ تلك الآونة، عَمدَ آقا علي شاه، بصفته ولياً لعهد الإمامة، إلى القيام بزيارات منتظمة لمختلف جماعات الخوجة النزاريين، ولا سيما المقيمين في السند وغجرات، وأشرف على تنظيم بيوت عباداتهم (جماعة خانة). وعاش آقا علي شاه لبعض الوقت في كراتشي، التي فيها وُلد ابنه الثالث وخليفته في ما بعد سنة ١٢٩٤/ ١٨٧٧.

وبتوليه للإمامة سنة ١٢٩٨/ ١٨٨١، حافظ الآغاخان الثاني على العلاقات الودية التي رعاها والده مع البريطانيين. وعُيّن عضواً في مجلس بومباي التشريعي

عندما كان السير جيمس فيرجسون حاكماً لبومباي. وكان مهتماً جدّاً برفاه الخوجة النزاريين ورفع مستواهم، فافتتح عدداً من المدارس لأطفال الخوجة في بومباي وفي أمكنة أخرى، وقدم المساعدة إلى الأُسر المحتاجة أيضاً. وزاد آقا علي شاه خلال فترة إمامته القصيرة من اتصالاته بالجماعات النزارية خارج شبه القارة الهندية، حيث أظهر اهتماماً خاصاً بأتباعه في مقاطعات آسيا الوسطى وبورما وشرق أفريقيا. وحقق تنامي ازدهار جماعة الخوجة النزاريين إضافة إلى سياساته الخاصة، سُمعة طيبة للآغاخان الثاني بين السكان المسلمين في الهند. فانتُخب رئيساً لمجلس سُمّي الجمعية الوطنية المحمدية. وعمل من خلال ذلك المنصب، الذي شغله حتى وفاته، على تطوير المؤسسات التعليمية والخيرية لمصلحة جميع المسلمين الهنود.

وكان لآقا علي شاه ارتباط وثيق، مثل والده، مع طريقة نعمة الله الصوفية(١٦٨). فقد أقام روابط وثيقة، قبل ذهابه إلى الهند، مع رحمة علي شاه، قطب أحد فروع تلك الطريقة الصوفية الذي كان ضيفاً على الآغاخان في محلات سنة ١٢٤٩/١٨٣٣. وحافظ آقا علي شاه، من ثم، على صداقته مع رحمة علي، وبعد وفاة الأخير سنة ١٢٧٨/١٨٦١، عمد إلى إرسال الأموال من الهند بانتظام لإنفاقها على تلاوة القرآن على ضريح هذا السيد الصوفي في شيراز. كما حافظ على علاقات وثيقة مع عم رحمة علي شاه وأحد خلفائه في منصب القطب، منوَّر علي شاه (ت. ١٣٠١/١٨٨٤). واستضاف العديد من وجهاء طريقة نعمة الله الفرس في بومباي، ومنهم ابن رحمة علي، محمد معصوم شيرازي، نائب الصدر (ت. ١٣٤٤/١٩٢٦)، ومؤلف الكتاب الصوفي الشهير بعنوان **طرائق الحقائق**. وقد زار هذا المتصوف الذي حمل اسم الطريقة، معصوم علي شاه، الهند سنة ١٢٩٨/١٨٨١ وأمضى سنة كاملة مع آقا علي حضر خلالها جنازة الآغاخان الأول. وكان صفي علي شاه (ت. ١٣١٦/١٨٩٨)، الجد المؤسس لأحد أكثر فروع الطريقة أهمية، شخصية بارزة أخرى من طريقة نعمة الله تمتّع بكرم ضيافة علي شاه في بومباي. وذهب لأول مرة إلى الهند بدعوة من علي شاه سنة ١٢٨٠/١٨٦٣. وفي زيارته الثانية، أمضى صفي علي شاه أربع سنوات في الهند



٢١ . الآغاخان الأول مع آقا علي شاه، الآغاخان الثاني



٢٢. إحدى حفيدات الآغاخان الأول، بومباي

قام خلالها بإتمام عمله الصوفي الشعري المشهور **زبدة الأسرار**، وطباعته طباعة حجرية بناءً على طلب من الآغاخان الثاني. وفي طريق عودته إلى فارس، أمضى صفي علي بعض الوقت في العراق، حيث أقام في منازل للآغاخان في النجف وكربلاء، ونال موافقة علماء اثني عشريين محليين معينين بشأن زواج آقا علي شاه

بأميرة قاجارية هي شمس الملوك. وكان العلماء قد اعترضوا في السابق على هذا الزواج بدعوى معتقد آقا علي شاه الإسماعيلي.

وأصبحت شمس الملوك، وهي ابنة ميرزا علي محمد نظام الدولة من إحدى بنات فتح علي شاه قاجار، الزوجة الثالثة لآقا علي شاه، وحملت له الولد الوحيد الذي أعقبه وأصبح خليفته، أي سلطان محمد شاه. وكان ولدا علي شاه الاثنان من زواج سابق قد توفيا قبله. فقد ولد ابنه الأكبر، شهاب الدين شاه، المعروف باسم خليل الله أيضاً والذي كان متوقعاً أن يخلفه في الإمامة، قرابة عام ١٢٦٨/ ١٨٥١. وقد حصل على درجة من التعليم وصنّف بضع رسائل بالفارسية تتعلق بعقائد الإسماعيليين النزاريين[١٦٩]. وتوفي شهاب الدين في صفر من عام ١٣٠٢/ كانون الأول ١٨٨٤، ونقل جثمانه ليُدفَن في النجف. كما توفي ابن شهاب الدين الوحيد، أبو الحسن، بعد ذلك بفترة قصيرة أيضاً، ودفن إلى جانب الآغاخان الأول في ضريحه في حسن آباد. أما الأخ الشقيق لشهاب الدين شاه، نور الدين شاه، فقد قُتل وهو شاب يافع في حادثة ركوب خيل في بونا في وقت مبكر من سنة ١٣٠٢هـ. وكان الآغاخان الثاني، الإمام النزاري السابع والأربعون من فرع قاسم شاه، رجلاً رياضياً أيضاً وقناصاً، ذا شهرة خاصة بصيد النمور في الهند. وبعد إمامة لم تدم سوى أربع سنوات فحسب، توفي الآغاخان الثاني في ذي الحجة سنة ١٣٠٢/آب ١٨٨٥ بعد إصابته بذات الرئة أثناء قيامه برحلة صيد قرب بونا. وقد دُفن جثمان الآغاخان الثاني في ما بعد في ضريح العائلة في النجف.

إمامة الآغاخان الثالث

وجاء بعد آقا علي شاه ولده الوحيد الباقي على قيد الحياة، سلطان محمد شاه الحسيني، الآغاخان الثالث، الذي جرى توثيق حياته توثيقاً جيداً[١٧٠]. وكان في الثامنة من عمره، حيث ولد في كراتشي في شوال من عام ١٢٩٤/تشرين الثاني ١٨٧٧، وجرى تنصيبه في بومباي سنة ١٣٠٢/ ١٨٨٥ بصفته الإمام النزاري الثامن والأربعين من فرع قاسم شاه وكان الوصي الاسمي عليه عمه آقا جنجي شاه، إلا

أن الآغاخان نشأ في ظل الإشراف المباشر لوالدته المقتدرة، شمس الملوك، التي عرفت في الدوائر الاجتماعية البريطانية الهندية باسم الليدي علي شاه. وتلقى الآغاخان الثالث حتى سن الثامنة عشرة تعليماً مشدداً في بومباي وبونا تحت إشراف والدته حيث درس الآداب العربية والفارسية والعقائد الإسماعيلية والخط. وأدّت الليدي علي شاه إبان فترة شباب الإمام دوراً نشطاً في إدارة شؤون الجماعة النزارية من خلال مجلس خاص، واستثمرت ثروة العائلة بذكاء. وتوفيت الليدي علي شاه، التي كان لها تأثير دائم على ولدها، في ١٣٥٦/١٩٣٨، ودُفنت إلى جانب زوجها في النجف. أما أقرب أصحاب الآغاخان الثالث في فترة طفولته فقد كانا آقا شمس الدين وعباس، ابنيْ عمه آقا جنجي شاه. وكان قد اضطرب كثيراً عندما قُتل جنجي شاه وعباس في ظروف غامضة في جدة سنة ١٣١٤/١٨٩٦. وكان جنجي شاه وعائلته قد ذهبوا إلى الحج في مكة، ولم يعش القتلة الذين كانوا من المتعصبين دينياً على ما يظهر، طويلاً كفاية ليفصحوا عن أسماء محرضي هذه الجريمة[١٧١]. وفي عام ١٣١٥/١٨٩٧، تزوج الآغاخان الثالث ابنة عمه شاه زادة بيجوم (ت. ١٩٣٤)، إحدى بنات جنجي شاه التي شهدت جريمة القتل في جدة. وكان هذا الزواج الذي لم يدم طويلاً، هو الزواج الأول في زيجاته الأربع.

وفي عام ١٨٩٨، انطلق الآغاخان الثالث من بومباي في رحلته الأولى إلى أوروبا التي أصبحت في ما بعد مكان سكنه الرئيسي. وزار فرنسا وبريطانيا، حيث تناول العشاء على مائدة الملكة فكتوريا في قلعة وندسور، والتقى إدوارد السابع، ملك بريطانيا اللاحق، الذي أصبح صديقاً له. وقد حافظ الآغاخان الثالث على علاقات وثيقة بالبريطانيين طيلة حياته. وعادت هذه العلاقة بفوائد عظيمة على أتباعه في الهند وأفريقيا الذين عاشوا في ظل الحكم الامبراطوري البريطاني. وقام، وهو في رحلة العودة إلى الهند، بأول زيارة له من زياراته العديدة للخوجة النزاريين في أفريقيا الشرقية. وارتحل، بعد ذلك بفترة قصيرة، إلى بورما حيث التقى بأتباعه هناك. وفي رحلته الثانية إلى أوروبا سنة ١٩٠٠، تعرّف الآغاخان إلى مظفر الدين شاه قاجار (١٣١٣-١٣٢٤/١٨٩٦-١٩٠٧)، الذي كان في باريس في تلك الفترة. وكانت العداوة القديمة بين أئمة النزاريين وسلالة قاجار

الفارسية الحاكمة قد جرى تناسيها بحلول ذلك الوقت، ومنح الملك القاجاري الآغاخان هدايا قيّمة بالإضافة إلى أحد الأوسمة الرفيعة. وقابل الآغاخان في تلك الرحلة القيصر وليام الثاني في بوتسدام، والسلطان عبد الحميد الثاني في إسطنبول، وهو اللقاء الذي كان ذا صفة تاريخية لأنه بين إمام إسماعيلي وحاكم عثماني سني يزعم أنه وريث الخلفاء العباسيين.

ثم عاد الآغاخان الثالث إلى أوروبا مرة أخرى سنة ١٩٠٢ على أنه ضيف شخصي لإدوارد السابع في حفل تنصيبه، وقد منح الملك الامبراطور الجديد ترقية جديدة للإمام النزاري من رتبة فارس إلى رتبة فارس رئيس أثناء تشريفات حفلة التنصيب[١٧٢]. وعاد الآغاخان إلى الهند في تشرين الثاني عام ١٩٠٢، وتعبيراً عن التقدير العالي الذي أظهره له البريطانيون في تلك الفترة، عيّنه اللورد كورزون، نائب الملك في الهند، في مقعد في مجلسه التشريعي. وقد خدم مدة سنتين في ذلك المجلس في كلكوتا التي كانت مقراً للحكم البريطاني في الهند آنئذ. وقام الآغاخان بزيارة أخرى لأوروبا سنة ١٩٠٤، وقابل أتباعه في أفريقيا الشرقية للمرة الثانية سنة ١٩٠٥. وبينما كان الآغاخان في أفريقيا الشرقية، رُفعت ضده دعوى في محكمة بومباي العليا من بعض أفراد أسرته المتذمرين وعلى رأسهم حجي بيبي، ابنة آقا جنجي شاه وولدها صمد شاه. فقد كانت للمتقاضين شكاوى مالية تتعلق بحصصهم من عقارات الآغاخان الأول، إضافة إلى زعمهم أن لهم حقاً في الدخل الجاري للآغاخان وفي مكانته. وبعد جلسات استماع طويلة عام ١٩٠٨، أصدر القاضي كورام رَسل، رئيس قضاة المحكمة، قراراً مضاداً للمدّعين، مؤكداً حقوق الآغاخان في أملاك جده وفي الهبات التي يقدمها إليه النزاريون. وقد رسَّخ هذا الحكم أيضاً وضع الخوجة النزاريين على أنهم متميزون عن الشيعة من مذهب الاثني عشرية، لأن المدعين كانوا قد زعموا أنهم من مؤيدي الشيعية الاثني عشرية[١٧٣]. ومنذ ١٩٠٧، صار الآغاخان يزور أوروبا كل عام، حتى اتخذها في نهاية الأمر مقراً رئيسياً لإقامته. وأصبح تدريجاً معروفاً لمعظم العائلات المالكة الأوروبية، وللشخصيات الغنية والسياسية السباقة في القارة. وفي سنة ١٩٠٨، تزوّج مل تيريزا مجليانو (ت ١٩٢٦) في القاهرة. وقد

ولدت له ابنه علي خان، الأول من ولدي الآغاخان الثالث الاثنين اللذين بقيا على قيد الحياة، في مدينتها الأم تورين سنة ١٩١١.

في غضون ذلك، كان الآغاخان قد زاد من اهتماماته بشؤون الجماعة الإسلامية في الهند بشكل يقع خارج نطاق الفوائد المباشرة والآنية لأتباعه. وكانت النتيجة أن كسب شعبية كبيرة بين المسلمين الهنود والناطقين باسمهم. وشارك بنشاط في المؤتمر التربوي الأول لعموم مسلمي الهند، المنعقد في بومباي سنة ١٩٠٣، وأصبح رئيساً للمؤتمر الثاني الذي انعقد في دلهي في السنة التالية. وترأس في سنة ١٩٠٦ الوفد المسلم الذي اجتمع مع اللورد مينتو في سملا، حيث طلبوا من نائب الملك النظر إلى المسلمين الهنود لا كأقلية بل كأمة داخل أمة يستحق أفرادها تمثيلاً مناسباً في كل المجالس المحلية والتشريعية للدولة. وانضم في عام ١٩٠٧ إلى مؤسّسي عصبة مسلمي عموم الهند، وعمل رئيساً لتلك المؤسسة حتى استقالته من ذلك المنصب سنة ١٩١٢. كذلك قام الآغاخان بحملات دعائية بحيوية كبيرة للمشروعات التعليمية المتنوعة، سواء أكانت للخوجة أم للمسلمين الهنود الآخرين، كما قام بدور رائد في ترقية مستوى الكلية الشرقية - البريطانية المحمدية في مدينة أليجر إلى وضعية جامعة، وهو الإجراء الذي تحقق قرابة عام ١٩١٢[١٧٤]. وفي السنة ذاتها، أنعم الملك جورج الخامس، الذي كان قد ذهب إلى الهند للاحتفال بتنصيبه هناك، أنعم على الآغاخان بأرفع وسام يمكن أن يُمنح لأي من الرعايا الهنود للامبراطورية البريطانية، وهو الوسام الذي جعله من رتبة فارس رئيس لنجمة الهند. وفي سنة ١٩١٤، قام الآغاخان الثالث بزيارته الثانية لبورما ونصح أتباعه هناك بتبنّي إجراءات، مثل التخلي عن أسمائهم وعاداتهم الهندية - الإسلامية لتسهيل عملية اندماجهم اجتماعياً وثقافياً في بورما[١٧٥]. وقد أوصى الآغاخان في سنوات لاحقة بإجراءات اندماج مشابهة لأتباعه في أنحاء أخرى من العالم، وهي سياسة وضعها للتقليل من الصعوبات المحلية للنزاريين الذين عاشوا كأقليات دينية في العديد من البلدان.

وباندلاع الحرب العالمية الأولى ذهب الآغاخان إلى أوروبا وقدّم خدماته



٢٣ . سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث

للحكومة البريطانية، وحثّ أتباعه على مساعدة هذه السلطات في الأراضي التي يقيمون فيها. ونظراً لخدماته الجليلة فقد مُنح الآغاخان سنة ١٩١٦ صفة الأمير الحاكم من الدرجة الأولى في مقر رئاسة بومباي، على الرغم من أنه لم يمتلك إيالة من الأراضي، خلافاً للحكام الهنود المواطنين الآخرين. وفقد الآغاخان في السنة ذاتها ابن عم له خلال متابعته تنفيذ سياساته الموالية للبريطانيين أثناء

الحرب. فقد بعث آقا فروخ شاه، ابن آقا أكبر شاه (ت. ١٣٢٢/ ١٩٠٤)، في مهمة سياسية موالية للحلفاء إلى رجال القبائل والنزاريين المقيمين في كرمان، حيث اغتيل بتحريض من عملاء ألمان[١٧٦]. وفي سنة ١٩١٧، نفّذ العملاء الألمان بصورة واضحة محاولة فاشلة في سويسرا استهدفت حياة الآغاخان نفسه. ونظراً لأنه كان يعاني من مرض منعه من القيام بأية نشاطات سياسية، فقد أخلد الآغاخان للراحة في سويسرا لمدة ثلاث سنوات، أي حتى سنة ١٩١٩، وخلال تلك الفترة كتب كتاباً ضمّنه آراءه بخصوص مستقبل الهند[١٧٧].

في أعقاب الحرب الأولى، ابتعد الآغاخان ما يقرب من عقد من الزمن عن المسرحين السياسيين العالمي والهندي، مخصصاً جلّ وقته لشؤون أتباعه النزاريين. وبعد أن أسس مقراً دائماً له في سويسرا والريفييرا الفرنسية، راح في تلك الفترة يزور الهند سنوياً. ثم سرعان ما اكتسب شهرة عالمية في ملكية وتربية خيول السباق وتحسين سلالاتها. وفي سنة ١٩٢٨، ترأس الآغاخان مؤتمر مسلمي عموم الهند المنعقد في دلهي، والذي كان يهدف إلى صياغة وجهة نظر المسلمين حول الطريقة التي من خلالها يجب تحقيق الاستقلال للهند. وبتوجيه منه، طالب المجتمعون بحقوق مضمونة للمسلمين الهنود في إطار دولة هندية فيدرالية ذات حكم ذاتي[١٧٨]. وفي عام ١٩٣٠، تولى رئاسة الوفد المسلم إلى مؤتمر الطاولة المستديرة الأول الذي افتُتِح في لندن للنظر في مستقبل الهند، وكان محمد علي جناح، الذي انحدر من أسرة من الخوجة وأصبح مؤسس دولة باكستان في ما بعد، من بين أعضاء الوفد المسلم. وعقد الآغاخان الثالث، أثناء مؤتمر الطاولة المستديرة الثاني، الذي انعقد في لندن سنة ١٩٣١، جلسات مناقشة طويلة مع المهاتما غاندي الذي كان الممثل الوحيد لحزب المؤتمر الهندي حينئذٍ. وكانت هذه المؤتمرات التي دامت حتى ١٩٣٤، علامة على بلوغ الآغاخان ذروة انغماسه في الشؤون السياسية الهندية. وبعد ذلك بفترة قصيرة، ونتيجة إلحاح أتباعه الهنود، تقدم الآغاخان من الحكومة الهندية يطلب منحه دولة على قطعة من الأرض، أسوة ببقية الأمراء الحاكمين في البلاد. غير أن هذا الطلب رُفض[١٧٩]. في غضون ذلك، كان الآغاخان قد خدم، منذ عام ١٩٣٢،

مندوباً للهند في مؤتمر نزع السلاح وفي جلسات متتالية لجمعية عصبة الأمم في جنيف. وبلغ انخراط الآغاخان في الشؤون الدولية ذروته في انتخابه سنة ١٩٣٧ رئيساً لعصبة الأمم لدورة واحدة(١٨٠).

وفي سنة ١٩٢٩، تزوّج الآغاخان للمرة الثالثة من مل أندريه كارون، التي ولدت له ابنه الثاني، صدر الدين سنة ١٩٣٣. واحتفل سنة ١٩٣٥باليوبيل الذهبي لإمامته في بومباي ونيروبي، إذ بحلول ذلك الوقت، كان الآغاخان الثالث قد أمضى نصف قرن من الزمن إماماً للنزاريين، وبلغت الاحتفالات ذروتها بوزن الإمام بالذهب. وفي سنة ١٩٣٦، تزوّج ولده علي خان السيدة لويل غينيس ابنة اللورد تشيرستون، المعروفة سابقاً باسم جوان يارد - بوللر. وفي ١٣ كانون الأول، ولدت لعلي خان أول ولديه الذكرين كريم، الذي خلف جده في الإمامة في ما بعد.

ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية، وجد نفسه في سويسرا حيث حضَّ أتباعه في كل مكان مرة أخرى على تأييد القضية البريطانية في الحرب. وأمضى الآغاخان سنوات الحرب في جنيف، حيث طلّق زوجته الثالثة عام ١٩٤٣، وتزوج في السنة التالية زوجته الرابعة والأخيرة، مل إيڤيت لابروس، التي أصبحت تعرف باسم البيجوم آغاخان إضافة إلى مَتا سلامات. واحتُفل باليوبيل الماسي الذي قدمته الجماعة إليه بهذه المناسبة وتكررت هذه الاحتفالات، بعد ذلك بأشهر قليلة، في دار السلام. أما احتفالات اليوبيل البلاتيني، لمناسبة الذكرى السبعين لإمامة الآغاخان الثالث، فقد أُقيمت في كراتشي وفي أمكنة أخرى خلال الفترة ١٩٥٤- ١٩٥٥. وقد عكست الاحتفالات اليوبيلية عمق إخلاص النزاريين لإمامهم الحاضر الذي يشيرون إليه باسم مولانا الإمام الحاضر. وكان الآغاخان الثالث، قبل ذلك بسنوات قليلة أي في عام ١٩٥١، قد قام بزيارته الأولى والوحيدة لأرض أجداده في فارس، ولقي أستقبالاً حاراً من الآلاف من أتباعه الفرس في محلات. وخصص الآغاخان الثالث، خلال إمامته الطويلة، الكثير من وقته وموارده المالية من أجل توطيد الجماعة النزارية وتنظيمها، ولا سيما في جنوب آسيا وأفريقيا الشرقية، وكان مهتماً خاصةً بإدخال إصلاحات

اقتصادية - اجتماعية تساعد في تحويل أتباعه المسلمين الشيعة إلى جماعة عصرية ذات اكتفاء ذاتي ومستويات عالية من الثقافة والرفاه. وقد تطلّب تحقيق هذه الأهداف بنجاح تنظيماً إدارياً مناسباً يشرف على البنية التقليدية القائمة للجماعة النزارية ويتجاوزه. فمن خلال مثل هذا التنظيم، يتمكن الإمام من تطبيق سياساته الإصلاحية وعصرنة الجماعة النزارية دون أي تدمير لتقاليد تلك الجماعة وهويتها. وهكذا، أصبح تطوير تنظيم جماعاتي جديد واحدة من المهمّات الأساسية للآغاخان الثالث وكان قد سبق للقرارات التي اتخذتها المحكمة العليا في بومباي أن أرست أسس إصلاحات الآغاخان الإدارية والمؤسساتية في الهند البريطانية. فقد ميّزت الخوجة النزاريين عن أولئك الخوجة الذين فضلوا أن يكونوا سنيّين أو اثني عشريين، فيما وضّحت مكانة الآغاخان بالنسبة لأتباعه وبالنسبة لكامل الممتلكات الجماعاتية. وفي الوقت نفسه، سمح إخلاص الخوجة النزاريين العميق لإمامهم بأن يكونوا على استعداد لقبول سياسات الآغاخان الإصلاحية. واعتماداً على مثل هذه الفوائد والبنية الجماعاتية القائمة للجماعة، ونظراً لأنه كان يحظى بتأييد الحكومة البريطانية في الهند، فقد تمكن الآغاخان الثالث من تطوير نظام محبوك من المجالس الإدارية للنزاريين في شبه القارة الهندية وأفريقيا الشرقية. وتمّ، بمرور الوقت، تحديد سلطات ووظائف ومكونات مختلف أصناف المجالس في دساتير مكتوبة مخصصة لأتباع الآغاخان النزاريين في تلك المناطق، الذين صاروا يعرفون رسمياً باسم الشيعة الإماميين الإسماعيليين. كما صدرت دساتير مشابهة لمجالس وجماعات الهند وأفريقيا الشرقية؛ وعندما قُسِّمتْ الهند سنة ١٩٤٧، طُوّر نظام من المجالس ودستور مشابه، لكن منفصل، لباكستان. إن أفضل عرض لعمل نظام المجالس الإدارية الإسماعيلية يمكن أن يكون، على الأرجح، كما في حالة الجماعة في أفريقيا الشرقية حيث كان الخوجة النزاريون منتشرين على أراضي دول كينيا وتنزانيا وأوغندا المستقلة، وهي التي كانت تمثّل أراضي ثلاث مستعمرات بريطانية سابقاً[١٨١]. يُضاف إلى ذلك، أن أفريقيا الشرقية توفر حالة مناسبة للدراسة بهدف تقييم منجزات النزاريين بالمقارنة مع ظروف الجماعات الآسيوية الأخرى التي استقرت في المنطقة.

لقد كان الخوجة النزاريون ناشطين كتجار بين غرب الهند وشرق أفريقيا منذ القرن السابع عشر، على الأقل، وبدأوا بالاستقرار الدائم في المنطقة إبان العقود الأولى من القرن التاسع عشر. وجاء المهاجرون الخوجة النزاريون الأوائل من كتش وكيثاور وسورات وبومباي، وكلها أماكن تقع في غرب الهند، واستقروا أصلاً على جزيرة زنجبار. ففي عام ١٨٢٠، كانت جماعة صغيرة من الخوجة النزاريين قد استوطنت زنجبار. وقام هؤلاء ببناء بيت للجماعة (جماعة خانة) على أرض الجزيرة وصار يدير شؤون الجماعة مكي ومساعده، كامديا. وبمرور الوقت، تبنّت هذا النموذج التقليدي من التنظيم والإدارة المحلية، الذي استُقْدِمَ من الهند، المستوطناتُ النزارية الأخرى في شرق أفريقيا. وكما في حالة البهرة الإسماعيليين والمهاجرين الآسيويين الآخرين، فقد هاجر الخوجة النزاريون بأعداد كبيرة إلى شرق أفريقيا بعد عام ١٨٤٠، أي عندما حوّل سلطان عُمان سيّد سعيد عاصمته من مسقط إلى زنجبار. وكان السلطان سعيد، الذي اهتم بتطوير التجارة والأحوال الاقتصادية في أراضيه، قد شجّع هجرة التجار الآسيويين إلى زنجبار. وتزايدت حركة استيطان الخوجة النزاريين وأبناء الطوائف الهندية الأخرى في زنجبار بمقدار كبير بين عامي ١٨٤٠ و١٨٧٠. وتزامنت فترة الازدهار الاقتصادي هذه، هي وفرص التجارة في زنجبار، مع فترة تحسُّن وتطور وسائط السفر بين الهند وشرق أفريقيا. وفي الوقت نفسه دفعت موجة من الجفاف الشديد والمجاعة في غجرات العديد من المزارعين الخوجة هناك إلى الانضمام إلى قوافل التجار الخوجة المهاجرين إلى شرق أفريقيا. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، عندما أصبح الوصول إلى داخل شرق أفريقيا أكثر سهولة بفضل إنشاء الطرق والسكك الحديدية، انتقلت أعداد متزايدة من المؤسسات التجارية النزارية من زنجبار إلى البر الرئيسي. وأصبحنا نعثر في ما بعد على المهاجرين من الخوجة النزاريين حتى في مناطق ريفية نائية من البر الأفريقي الشرقي. وبحلول زمن الحرب العالمية الأولى، صار للجماعات النزارية من أصول هندية وجودٌ في العديد من أجزاء شرق أفريقيا، في حين تمركز جلّ المستوطنين النزاريين في المناطق الحضرية النامية، ومنها زنجبار وممباسا ودار السلام ونيروبي وكامبالا وتنغا.

كان الآغاخان الثالث كما سلفت الإشارة قد قام بأول زيارة لأتباعه في أفريقيا الشرقية في العام ١٨٩٩. وكان النزاريون في زنجبار، في ذلك الوقت، قد شهدوا نزاعات داخلية خاصة بهم مثل تلك التي مرَّ بها الخوجة في بومباي قبل ذلك بعقود قليلة. وقد تركز النزاع على ذات المسائل التي تسببت بصدور قرار حكم آنولد سنة ١٨٦٦. وانسلخ بعض النزاريين المنشقين من أفريقيا الشرقية، الذين أثاروا مسائل تتعلق بمزاعم الآغاخان وامتيازاته، عن الجماعة خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وانضم معظم هؤلاء المنسلخين إلى الخوجة الاثني عشريين في زنجبار، الذين كانوا أقل المجموعات تنظيماً بين المهاجرين الآسيويين إلى شرق أفريقيا[١٨٢]. ولم تضع زيارة الإمام حداً للصدع في الجماعة، واستمرت القلاقل لفترة أطول. وفي مثل هذه الظروف، أصدر الآغاخان، لمناسبة زيارته الثانية للمنطقة سنة ١٩٠٥، نظاماً داخلياً مكتوباً شكَّلَ بالنتيجة أول دستور للجماعة النزارية في شرق أفريقيا. وتضمّن هذا الدستور رؤية مسبقة لتنظيم إدارة جديدة على شكل هرمية من المجالس، ووضع أحكاماً تنظّم العلاقات الشخصية في الجماعة، ولا سيما في ما يتعلق بأمور الزواج والطلاق والميراث. وفي تلك الفترة أيضاً، تأسّس أول مجلس إسماعيلي في زنجبار، التي كانت عندئذ مقر الجماعة النزارية في شرق أفريقيا، تولّى المكي المحلي رئاسته. ولم يتولَّ هذا المجلس إدارة بيت الجماعة المحلي والدفاع عن مصالحه ضد المنشقين فحسب، بل وتولى الإشراف على شؤون جماعات الخوجة المقيمين على البر الأفريقي. وكانت هذه الخطوات وراء برنامج الآغاخان المستمر لإعادة تنظيم وعَصْرنة الجماعة النزارية في شرق أفريقيا.

ظهرت مراكز جديدة للأنشطة الاقتصادية مع بداية عشرينيات القرن العشرين (١٩٢٠) على البر الرئيسي لشرق أفريقيا، حيث كان الخوجة النزاريون قد انتقلوا إلى هناك تدريجاً بتشجيع من الآغاخان. وبما أنها فقدت أهميتها كمركز تجاري رئيسي في المنطقة، لم تعد زنجبار في تلك الفترة مقراً للجماعة النزارية في شرق أفريقيا. وطبقاً لذلك، فقد كان لا بد من تزويد الجماعات النزارية المنتشرة على البر الرئيسي على نطاق واسع، بتنظيمات إدارية مناسبة خاصة بهم. واعترافاً منه

بهذه الوقائع المتغيرة، كان الآغاخان قد أقدم على تعديل الدستور الأول سنة ١٩٢٦، مفسحاً المجال لتأسيس مجالس مركزية منفصلة في أراضي الدول الثلاث: تنجانيقا وكينيا وأوغندا. واختار الآغاخان أعضاء هذه المجالس بعناية، علماً بأنه أشرف شخصياً على الكثير من عملياتها. واستمر المجلس الأصلي في زنجبار ينسّق لبعض الوقت أنشطة المجالس الإقليمية في مسائل ذات منفعة مشتركة. ثم فُوّضت هذه الوظائف المركزية إلى مجلس أعلى في ما بعد أُنشئ مستقلاً عن مجلس زنجبار. وأُلحقت هيئات مساعدة متخصصة بحقول التعليم والإنعاش الاجتماعي والصحة بكل مجلس من المجالس الإقليمية. وجرى إبان العقود الثلاثة الأخيرة من إمامة الآغاخان الثالث، تطويرٌ أكثر لنظام المجالس الهرمي مع هيئاته المساعدة على أساس من التعديلات الدورية لدستور الجماعات والمجالس النزارية في شرق أفريقيا؛ وقد جرت هذه التعديلات في السنوات ١٩٣٧ و١٩٤٦ و١٩٥٤ على التوالي. وكان عدد أتباع الآغاخان في شرق أفريقيا قد بلغ بحلول منتصف خمسينيات القرن العشرين (١٩٥٠) زهاء ٥٠,٠٠٠، نصفهم كان يقيم في تنجانيقا[١٨٣].

كانت الدساتير الإسماعيلية بأكملها، ومنها تلك الخاصة بشبه القارة الهندية، تدور حول شخص الآغاخان كإمام ودوره بصفته رئيساً دينياً وإدارياً للجماعة. فقد كان الشخص الوحيد القادر على تعديل الدساتير أو تغييرها. وأصبحت قيادته، بعد التحديات التي واجهتها مكانته في وقت أبكر، مقبولة لدى أتباعه بلا نقاش أو جدال. وبقي الآغاخان على اتصال مستمر بالعديد من النزاريين في بلدان مختلفة، وتابع توجيهه للجماعات من خلال ما يسمّى بالفرمانات أو الإرشادات المكتوبة التي كانت تقرأ في بيوت الجماعة (المساجد) المحلية. وكانت إرشادات الآغاخان، التي شكّلت آلية جماعاتية أخرى لإدخال الإصلاحات، توجّه النزاريين في اتجاهات محددة، وكذلك الجماعة عموماً من حيث الممارسات الدينية والعلاقات الاجتماعية[١٨٤]. ومن الممكن فعلاً تتبُّع سياسات الآغاخان الثالث التحديثية عبر فرماناته وخطبه التي تناولت المسائل الروحية والتعليمية والرفاه الاجتماعي وتحرير المرأة، إضافة إلى مسائل تتعلق بالتسامح الديني والسلوك

الشخصي والمشروعات الاقتصادية التعاونية. ولقيت مسائل تعليم الإسماعيليين، ذكوراً وإناثاً وعلى جميع المستويات، ومستوياتهم الصحية، إضافة إلى مشاركة المرأة في شؤون الجماعة، أولوية عالية في إصلاحات الإمام[١٨٥]. وقد تناولت فرمانات كثيرة مسألة إلغاء الحجاب الذي كانت النساء النزاريات يضعنه على وجوههن حتى تلك الفترة، مثل النساء الأخريات في العديد من أجزاء العالم الإسلامي، بالإضافة إلى المشاركة الفعّالة للنساء النزاريات في الشؤون الجماعاتية.

وبنى الآغاخان الثالث على قرارات المحكمة العليا في بومباي، التي ميزت أتباعه من الخوجة عن بقية الخوجة الذين فضلوا الانضمام إلى الجماعات السنية أو الاثني عشرية. وكانت تلك القرارات قد وضّحت، في الوقت نفسه، مكانة الإمام الإسماعيلي تجاه أتباعه وتجاه الأملاك والواردات الجماعاتية. إن الإخلاص العميق الذي يكنّه النزاريون لإمامهم جعل أتباعه مستعدين لتقبل جميع إصلاحات الآغاخان وسياسته التحديثية، حتى عندما كانت التغييرات في الطقوس الدينية متنازعاً عليها أو في خطر. لقد كان شخص الإمام، بصفته الرأس الديني والإداري للجماعة، مركزياً بالفعل بالنسبة لجميع الإصلاحات والدساتير الإسماعيلية.

واستخدم الآغاخان الثالث الأموال التي كانت تُقدَّم إليه، ومنها العشور والمبالغ المجموعة في احتفالات اليوبيل، في تطبيق السياسات الاجتماعية - الاقتصادية والمشاريع ذات المنفعة لأتباعه. وأوجد، في الوقت نفسه، عدداً من المؤسسات المالية التي عملت كوسائط لتحقيق برامجه ذات الأغراض المتعددة. فقد أسّس الآغاخان في شرق أفريقيا شركة تأمين سنة ١٩٣٥، وشركة للاستثمارات المالية سنة ١٩٤٦. وقد وفّرت المؤسسة الأخيرة وملحقاتها القروض بفائدة قليلة للتجار النزاريين والتنظيمات التعاونية، ولأولئك الذين كانوا بحاجة للمال لبناء مساكنهم. وقرابة تلك الفترة، أصبح الآغاخان واحداً من الأعضاء المؤسسين لجمعية الإنعاش لمسلمي شرق أفريقيا، التي تخصصت في بناء المدارس والمساجد للجماعة المسلمة من أهالي البلاد الأصليين. وكان الآغاخان مشغولاً بعمق بمسألة الإسكان لأتباعه، وكان هدفه تأمين عدد من المساكن الملائمة للخوجة النزاريين.

فأسس لهذه الغاية عدداً من الجمعيات السكنية في المراكز الرئيسية للنزاريين في شرق أفريقيا. كما خصص اهتماماً بارزاً بالمستويات التعليمية والصحية للجماعة. فقد أوجد شبكة من المدارس والمعاهد المهنية والمكتبات والنوادي الرياضية والترفيهية والمستشفيات والصيدليات، وحافظ عليها لمصلحة أتباعه في شرق أفريقيا والهند والباكستان. واستُحدثت هيئات ملائمة داخل نظام المجالس من أجل الإشراف على عمل هذه المؤسسات التي غالباً ما كانت خدمتها متوفرة لغير الإسماعيليين أيضاً.

وبحلول العقود المبكرة من القرن العشرين، كان الإسماعيليون النزاريون من غير الخوجة في سورية وفارس وأفغانستان وآسيا الوسطى على وجه العموم قد فقدوا بروزهم القديم العهد. وكان أولئك النزاريون بمعظمهم منخرطين في أنشطة زراعية، وتتولى قيادتهم بصورة تقليدية سلالتهم الوراثية من الشيوخ والأمراء والميريين. ففي سورية، وكما سبقت الإشارة، اعترفت الجماعة أساساً بخط الأئمة من فرع محمد شاه (الخط المؤمني) حتى القسم المتأخر من القرن التاسع عشر[١٨٦]. وكان الإسماعيليون السوريون قد حافظوا على كونهم رعايا موالين للمماليك ولخلفائهم من العثمانيين الذين كانوا يدفعون لهم ضريبة خاصة. وكانت للنزاريين نزاعات عسكرية متكررة مع جيرانهم في سورية، ولا سيما مع النصيريين (العلويين) الأقوى عددياً، الذين كانوا يحتلون قلاعهم من آن لآخر ويدمّرون أدبهم الديني. ووقع عدد من مثل هذه الاشتباكات بين القسم المتأخر من القرن الثامن عشر والعقود الافتتاحية للقرن التاسع عشر. وزادت المنافسات الشديدة بين أسرتين نزاريتين حاكمتين في مصياف والقدموس في إضعاف الجماعة النزارية في سورية أكثر. وفي عام ١٨٠٨ نجح النصيريون، عن طريق الحيلة، في قتل مصطفى ملحم، الأمير النزاري لمصياف واستولوا على قلعته. فغادر الشيخ سليمان بن حيدر كبير دعاة مصياف، تلك الناحية ومعه العديد من النزاريين واستقروا في حمص وحماه وفي مواضع أخرى. غير أن النزاريين ما لبثوا أن استعادوا السيطرة على مصياف، كما كانت الحال في حالات أخرى، بتدخل من السلطات العثمانية. ثم إن النزاريين الإسماعيليين لسورية واصلوا انقسامهم نتيجة

المنافسات بين أمراء مصياف والقدموس، وتلقت الجماعة ككل صفعة مدمّرة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر (١٨٣٠) جراء حملة عثمانية بقيادة إبراهيم باشا، تسبّبت بمزيد من التخريب للقلاع والقرى النزارية.

وبحلول أربعينيات القرن التاسع عشر (١٨٤٠)، نجح الأمير إسماعيل بن الأمير محمد، أمير القدموس النزاري، في إقامة سلطته على القسم الأكبر من الجماعة النزارية السورية وتمكن من كسب صداقة السلطات العثمانية زمن السلطان عبد المجيد الأول (١٢٥٥-١٢٧٧/ ١٨٣٩-١٨٦١). وكان الأمير إسماعيل قد عزم على تجميع إخوته في الدين النزاريين في سلمية، البلدة التي كانت مقراً للقيادة المركزية للدعوة الإسماعيلية المبكرة. ففي سنة ١٨٤٣ رفع طلباً إلى السلطات العثمانية للسماح للنزاريين السوريين بإعادة إعمار سلمية، التي كانت خربة آنئذ، لتكون موطناً دائماً لهم. واستجاب العثمانيون للطلب في ما بعد، وسمحوا للأمير إسماعيل بتجميع النزاريين السوريين من مواضع مختلفة وإسكانهم في سلمية والقرى المجاورة إلى الشرق من حماه. وكان ذلك إيذاناً ببدء عهد جديد في تاريخ الجماعة النزارية السورية. وفي سنة ١٨٥٠، منح العثمانيون مزايا إضافية للنزاريين في سلمية تمثلت في إعفائهم من الخدمة العسكرية. في غضون ذلك، كان أتباع فرع محمد شاه السوريون قد فقدوا الاتصال بإمامهم الأربعين، أمير محمد الباقر. فمنذ سنة ١٢١٠/١٧٩٦، كما أسلفنا، لم يسمعوا أي شيء من هذا الإمام الذي كان، مثل أسلافه، يعيش في الهند. وفي سنة ١٣٠٤/ ١٨٨٧، بعث النزاريون السوريون من أتباع فرع محمد شاه بوفد إلى الهند للتفتيش عن أحفاد أمير محمد الباقر، الذي ساد الاعتقاد بأنه كان قد دخل كهف التقية. وفشل الوفد في مهمته، وسرعان ما حوّلت الغالبية العظمى من النزاريين من أتباع فرع محمد شاه ولاءها عقب ذلك إلى الأئمة من فرع قاسم شاه، الذين كان يمثلهم آنئذ الآغاخان الثالث الذي كان قد تولى الإمامة في بومباي قبل ذلك بفترة قصيرة. وبقيت أقلية صغيرة موالية للأئمة من فرع محمد شاه (المؤمنية) على الرغم من أن ذلك الحبل من الأئمة قد انقطع على ما يظهر.

ولم يحقق السوريون من أتباع فرع محمد شاه الذين كان معظمهم يعمل في

لزراعة، مثل جلّ أتباع فرع قاسم شاه في ذلك البلد، لم يحققوا ازدهاراً في قعتهم الجبلية الصعبة إلى الغرب من حماه. فإلى جانب افتقارهم إلى القيادة والتنظيم المناسبين، عانوا من اشتباكات إضافية مع النصيريين. وكان آخر هجوم لنصيريين على أتباع فرع محمد شاه السوريين قد وقع خلال الفترة ١٩١٩-١٩٢٠، عندما استولوا على القدموس لفترة مؤقتة وتعرّضت الجماعة للكثير من لأضرار. وهناك حالياً حوالى ١٥٠٠٠ من هؤلاء وهم يعيشون في مصياف والقدموس وبعض القرى المجاورة، ويعرفون محلياً باسم الجعفرية. وهم، منتهى الوضوح، الأفراد الوحيدون الباقون من أتباع هذه الفرقة المتفرعة للنزاريين من أتباع فرع محمد شاه (المؤمنية). وبالمقابل، فإن السوريين من أتباع فرع قاسم شاه قد نعموا بمستوى معاشي ناهض. وقد أعطت نشاطاتهم الزراعية في سهول سلمية نتائج أفضل، كما أفادوا من وجود قيادة أفضل ووجود خدمات تعليمية لهم على نطاق أوسع. وقد شيّد الآغاخان الثالث العديد من المدارس لأتباعه لسوريين في سلمية وفي مناطق أخرى، منها مؤسسة تعليمية زراعية، وزارهم سنة ١٩٥١، كما بعث إليهم بالموجهين الدينيين من أفريقيا. واليوم يعيش النزاريون من أتباع الآغاخان في سورية في سلمية والقرى المحيطة بها، ويصل عددهم إلى حوالى ٨٠,٠٠٠.

عندما غادر الآغاخان الأول فارس نهائياً سنة ١٢٥٧/ ١٨٤١، بقي النزاريون لفرس من غير قيادة فعالة لأن جلّ القادة الكبار للجماعة كانوا قد هاجروا أيضاً مع إمامهم. والأهم من ذلك أن النزاريين الفرس قد حُرموا الآن، لأول مرة خلال سبعة قرون تقريباً، من الاتصال المباشر بإمامهم. في ظل مثل هذه الظروف، أصبحت الجماعات النزارية المختلفة في خراسان وكرمان وفي مناطق أخرى من لبلاد، التي تفصل الواحدة عن الأخرى مسافات شاسعة نسبياً، تفتقر إلى التنظيم إلى حد كبير، وصارت كل واحدة تتطور بنحو مستقل ذاتياً على أساس من مواردها ومبادراتها المحلية الخاصة. وشهدت الجماعات النزارية المنتشرة في فارس، التي أصبحت محرومة من هداية الإمام النزاري وحمايته، بعدما اصطدم مع النظام القاجاري في الفترة التي سبقت تأسيسه لمقره الدائم في بومباي،

شهدت فترات من الاضطهاد على أيدي جيرانهم المعادين، الذين كثيراً ما جرى تحريكهم وإثارتهم عبر علماء الاثني عشرية المتسلطين والموظفين المحليين. وراحت أعداد متزايدة من النزاريين الفرس يسترون أنفسهم في تلك الفترة في ثوب الاثني عشرية، الدين الرسمي لفارس. وخلال الربع الأول من القرن العشرين بدأ النزاريون الفرس يشهدون بعض الاستقرار والتحسّن في حالتهم العامة[١٨٧].

وطبقاً للمأثور المتواتر شفوياً للنزاريين الفرس، فقد قام الآغاخان الأول بإعداد ترتيبات مؤقتة لإدارة شؤون أتباعه الفرس بعد سنوات قليلة من هجرته إلى الهند. والظاهر أن شخصاً يقرب اسمه من ميرزا حسن، من عائلة كانت في خدمة الأئمة، قد عُيّن مسؤولاً عن جمع الواجبات المالية وإدارة الجماعة في فارس، وشغل هذا المنصب مدة أربعين سنة. وكان مقر إقامة أسرة ميرزا حسن في قرية سِدِه الواقعة بين بير جند وقائين في جنوب خراسان، المنطقة التي عُرفت سابقاً باسم قوهستان. أما جدّ ميرزا حسن، ميرزا حسين بن يعقوب شاه القائيني، الذي عُرف في المأثور النزاري بداعي قوهستان، فقد نظم الكثير من الأشعار الدينية[١٨٨]. وتوفي ميرزا حسن قرابة عام ١٣٠٥/١٨٨٧، وورث منصبه ذا الامتيازات ابنه مراد ميرزا، الذي كانت له أفكاره التمرّدية بخصوص شؤون النزاريين الفرس.

فقد بدا، منذ وقت مبكر، أن مراد ميرزا كان يهدف إلى قطع الروابط نهائياً بين النزاريين الفرس وإمامهم الجديد، الآغاخان الثالث. وقد لاقى تشجيعاً خاصاً في متابعة خططه من حقيقة أن جل النزاريين في فارس كانوا قد فقدوا الاتصال المباشر بإمامهم، الذي أصبح مكان إقامته مجهولاً للغالبية العظمى منهم. وسرعان ما راح مراد ميرزا يقود الجماعة، ولاسيما في خراسان، حيث غالبية النزاريين من أتباع فرع قاسم شاه كانت تتمركز هناك بطريقة مستقلة، رافضاً أيضاً تحويل أموال الأعشار إلى الإمام النزاري في بومباي. وقد زعم بمنتهى الوضوح، رتبة الحجة لنفسه، ونسب إلى هذه الرتبة أهمية أعظم مما كان قد عبَّر عنه خيرخواه حول هذا الموضوع. وأكد مراد ميرزا أن الحجة فقط كان هو القادر في

تلك الفترة على الاتصال بالإمام، وأن أمر معرفة الإمام أو حتى مكان إقامته أصبح خارج نطاق مقام النزاريين العاديين. لذلك، كان من واجب الأفراد العاديين في المذهب إطاعة الحجة دون تردد. وأصبح مراد ميرزا، الذي منع نزاريي خراسان من زيارة الإمام في الهند، على علم في حينه بالنزاعات داخل أسرة الإمام، وهي النزاعات التي أفضت إلى قضية حجي بيبي التي عُرِضت أمام محكمة بومباي العليا سنة ١٩٠٨. وقد وقف مراد ميرزا إلى جانب حجي بيبي، ابنة عم الآغاخان الثالث. وسرعان ما ذهب أبعد من ذلك عندما زعم أن إمام الزمان الحق كان ابن حجي بيبي، صمد شاه، الذي كان والده موشول شاه (ت. ١٣٢١/١٩٠٣) حفيداً للآغاخان الأول. وقد قبلت فئة من النزاريين الفرس، ولا سيما في جنوب خراسان، بمزاعم مراد ميرزا واعترفت بصمد شاه إماماً لها. وانشق هؤلاء عن النزاريين من أتباع قاسم شاه وأصبحوا يُعرفون عموماً باسم مراد ميرزائي. وقد أمضى صمد شاه عشرين عاماً في القوات المسلحة للهند البريطانية، كما خدم في الجيش البريطاني في العراق إبان الحرب العالمية الأولى. وقرابة تلك الفترة، قام صمد شاه بزيارة جماعة مراد ميرزائي في سِدِه، ووعدهم، عند مغادرته فارس، بأن يعود مرة أخرى. وتوفي مراد ميرزا بعد سنة ١٩٢٥، وتولى ولده حسن علي ميرزا، ثم ابنة الأخير، بيبي طلعت مرادي، عقب ذلك قيادة من بقي من المراد ميرزائي في سِدِه وقرى قليلة أخرى في جنوب خراسان. غير أنه لم يتضح ما إذا كان صمد شاه نفسه قَد زعَمَ الإمامة البتة. وفي جميع الأحوال، يبدو أنه حل خلافه مع الآغاخان الثالث في نهاية الأمر، إذ إن الأخير بعث بصمد شاه في أكثر من مهمة إلى الهونزا في عشرينيات القرن العشرين (١٩٢٠). وعندما توفي صمد شاه قرابة زمن الحرب العالمية الثانية دون أن يخلف ولداً، اعتنقت الغالبية العظمى من المراد ميرزائيين الاثني عشرية، فيما رفض عدد قليل منهم في سِدِه الإقرار بوفاته وبدأوا ينتظرون عودته إلى الظهور مرة أخرى.

في غضون ذلك، كان الآغاخان قد سعى إلى إقامة سيطرته الخاصة على أتباعه الفرس. ونجح في المآل في تأكيد سلطته على الجماعة النزارية الفارسية من خلال جهود محمد بن زين العابدين بن كربلائي داوود الخراساني، المعروف

باسم أشهر هوفدائي الخراساني، العالم الأكثر شهرة بين النزاريين الفرس في زمانه. وكان فدائي، وهو السليل لخاكي الخراساني، قد ولد قرابة عام ١٢٦٦/ ١٨٥٠ في قرية دزباد الإسماعيلية الواقعة بين مشهد ونيسابور، ودرس العلوم الدينية في مدرسة الباقرية في مشهد(١٨٩). وارتحل فدائي ثلاث مرات إلى بومباي لمشاهدة الإمام خلال الفترة من ١٣١٣-١٣٢٤/ ١٨٩٦-١٩٠٦. وفي عام ١٣٢١/ ١٩٠٣، أعطى الإمام فدائي فرماناً يعيّنه معلماً مسؤولاً عن الشؤون الدينية للجماعة النزارية الفارسية. وفي الوقت نفسه، جعل الآغاخان شخصاً يقرب اسمه من محمد حسين محمودي مسؤولاً عن تعامل الجماعة مع الحكومة الفارسية، ووجّه أتباعه الفرس بالتوقف عن دفع الأعشار إلى مراد ميرزا. ومنذ تلك الفترة، قام فدائي بزيارات متكررة لمختلف الجماعات النزارية في فارس، حيث راح يوجّههم في المسائل الدينية ويشجعهم على تجديد ولايتهم للآغاخان الثالث. وبناءً على اقتراح من الآغاخان، قام فدائي أيضاً بتصنيف تاريخه عن الإسماعيلية بعنوان **هداية المؤمنين**.

وحوالى ١٩١٠، بدأ الآغاخان الثالث، انسجاماً مع التوجيهات الصادرة إلى النزاريين من أتباع فرع قاسم شاه في البلدان الأخرى، بإدخال تعديلات معينة إلى العبادات والطقوس لأتباعه الفرس. وكان النزاريون الفرس يتبعون، حتى تلك الفترة، طقوسهم الدينية في صيغتها المطبقة عند الشيعة الاثني عشريين، وبصحبتهم، إجمالاً، ربما من أجل التقيّة. لكن، طُلب إليهم في تلك الفترة تمييز أنفسهم عن الاثني عشريين، مؤكدين هويتهم الخاصة كجماعة دينية منفصلة كما كانت الحال مع الخوجة النزاريين. فقد صاروا، على سبيل المثال، يقرأون اللائحة الكاملة للأئمة النزاريين الذين يعترف بهم أتباع قاسم شاه في نهاية صلواتهم اليومية. كما زُجروا عن مشاركة الاثني عشريين في مساجدهم أو في مناسبات خاصة، وعن المشاركة في طقوس الحداد للاثني عشريين في محرم، لأن للنزاريين إماماً موجوداً وحاضراً وليسوا بحاجة لإحياء ذكرى وفاة أيّ من أئمتهم. لقد كان عليهم، بالفعل، الالتزام بتلك الفروض الدينية التي يقرّها أو يصدرها إمامهم الموجود مباشرة. غير أن الآغاخان طلب من أتباعهم أن يكونوا

واعين ومدركين للأهمية الباطنية والحقيقية للطقوس مؤكداً أيضاً أن جميع المسلمين يشتركون من حيث الجوهر بذات دعائم الإسلام الأساسية بغض النظر عن معتقداتهم المذهبية(١٩٠).

غير أن مراد ميرزا لم يبق، في غضون ذلك، متوانياً. فهو لم ينقطع عن تدبير المكائد ضد أتباع الآغاخان، مستفيداً من انهيار السلطة المركزية للحكومة الفارسية إبان سنوات الثورة الدستورية، التي دامت فترة العقد الأول من القرن العشرين، ومستغلاً عداوة العلماء الاثني عشريين للإسماعيليين. وقد نُهِبَ منزل فدائي في دِزباد بينما كان في مهمة عمل في قائين وأمكنة أخرى. وقام عالم اثنا عشري يدعى ملا محمد باقر، في ما بعد، بجمع جماعة من الغوغاء وهاجم دزباد للقبض على قادة النزاريين الخراسانيين المؤيّدين للآغاخان. وفيما كان فدائي نفسه في جنوب خراسان في تلك الفترة، إلا أنه جرى اعتقال شقيقه، ملا حسن، وعدد آخر قليل، ونقلوا إلى قرية دارود القريبة من نيسابور. وحكمت مجموعة من الملا الاثني عشريين المحليين على النزاريين المعتقلين بالموت، عقب ذلك، عندما رفضوا شتم الآغاخان علناً. وبالفعل أُعدم اثنان من السجناء النزاريين سنة ١٩٠٩. إلا أن الآغاخان منع المزيد من أعمال الاضطهاد لأتباعه الخراسانيين من خلال وساطة القنصل البريطاني في مشهد. وتوفي فدائي سنة ١٣٤٢/١٩٢٣، وخلفه في منصبه معلماً للنزاريين سيد سليمان بدخشاني، وهو قائد آخر من قادة النزاريين الكبار من دزباد. وكان الآغاخان، بحلول تلك الفترة، قد أقام سلطته على النزاريين الفرس الذين كانوا قد ميّزوا أنفسهم بوضوح عن شيعة البلاد الاثني عشريين وكذلك عن جماعة مراد ميرزا، الذين التزموا بكامل طقوسهم الدينية في صورتها الاثني عشرية.

وبحلول ثلاثينيات القرن العشرين (١٩٣٠)، بدأ الآغاخان الثالث يشغل نفسه بالظروف الاجتماعية - الاقتصادية لأتباعه في فارس، ولا سيما النزاريين الخراسانيين، الذين شكلّوا جلّ الجماعة وامتلكوا مبادرات محلية ملائمة لتطبيق سياسات الإمام التحديثية. وشرع أتباع المذهب بتنفيذ برنامج بناء مدرسة في كل قرية إسماعيلية في خراسان وذلك بالطريقة التي وجّههم بها الآغاخان. وشيّدت

أول مدرسة في دزباد سنة ١٩٣٢، وسُميّت باسم ناصر خسرو، الذي يكنّ له نزاريو خراسان احتراماً خاصاً. وأصبحت دزباد في ما بعد أول قرية في خراسان تضم مدرسة ثانوية. وجرى بناء المدارس بأموال محلية تحت إشراف الأفراد الموثوقين في كل قرية. وسمح الآغاخان الثالث لأتباع المذهب باقتطاع ٨٠٪ من أموال أعشارهم لهذه الغاية، وإرسال الجزء الباقي، ٢٠٪، إلى الإمام. كذلك شُجّع أبناء المذهب أيضاً على تشكيل مجموعات خاصة تتولى القيام بمشروعات جماعاتية تحمل روح المخاطرة، ومنها مشروعات زراعية توسعية. وسرعان ما حصلت القرى الإسماعيلية في خراسان على نسب عالية من التعليم مع زيادة عدد الطلبة الإسماعيليين من تلك المقاطعة في معاهد التعليم العالي في مشهد وطهران. واستوطن العديد من النزاريين الخراسانيين المثقفين تدريجاً في تلك المدن كمعلمين ومستخدمين مدنيين عموماً، مما أتاح الفرصة لتعديل البنية الريفية التقليدية للجماعة النزارية الفارسية. وقد سُرَّ الآغاخان الثالث بالتقدم الذي حققه أتباعه الفرس عندما زارهم سنة ١٩٥١[(١٩١)].

والنزاريون في فارس، كما في أي مكان آخر، منظمون تقليدياً على شكل جماعات، حيث إن كل جماعة غالباً ما تمثل السكان النزاريين لقرية واحدة. ولكل جماعة مكي خاص بها يعمل عادة كرئيس ديني أساسي للقرية، وكامديا هو خازن مسؤول عن سجلات الأعشار. وينتخب هؤلاء الموظفين أعضاءُ الجماعة المحلية عادة، إلا أن موافقة الآغاخان عليهم ضرورية في بعض الأحيان. وليس هناك من رقم موثوق حول حجم السكان النزاريين في إيران، إذ ربما يوجد حالياً ما يقرب من ٢٠,٠٠٠-٣٠,٠٠٠ نزاري يعيشون في مدن ومناطق إيران الريفية المتعددة، ونصف هؤلاء يتمركزون في مقاطعة خراسان. ويقيم النزاريون الخراسانيون في القسم الجنوبي من المقاطعة عموماً، أي بلدات قائين وبير جند وعدد قليل من القرى المحيطة مثل خُشْك ومؤمن آباد ونصر آباد ومزداب. أما في شمال خراسان، ففضلاً عن بعضٍ من ١٥٠٠ نزاري يعملون في أعمال حضرية في مشهد، فإن أتباع المذهب يقيمون في نيسابور وتربة حيدرية وعدد قليل آخر من البلدات الأصغر بالإضافة إلى دزباد (أو ديزباد) وقاسم آباد وشاه تقي وقرى

أخرى. ويمتلك معظم نزاريي شمال خراسان مساكن لهم في دزباد، موطن أجدادهم، حيث لا تزال بقايا بعض القلاع الإسماعيلية القديمة.

ويشارك النزاريون الخراسانيون، ومعهم إخوة لهم في الدين من أجزاء أخرى من البلاد، في احتفالات الحج المسماة «نَوّ - حِصَار»، التي تُقام سنوياً في نهاية الصيف في دزباد. وعندما كان المؤلف في زيارة لدزباد في مناسبة احتفالات نَو-حِصَار سنة ١٩٨٥، كان حوالى ٣٠٠٠ نزاري قد تجمعوا هناك لهذه الغاية. وتتضمّن هذه الاحتفالات تلاوة قصائد شعرية لمتصوفة من فارس. ونجد أكبر عدد للنزاريين الفرس، بعد خراسان، في المقاطعة المركزية من البلاد، ولا سيما في طهران حيث أُنشئ بيت - جماعة، وفي بعض من تسع قرى تحيط بمنطقة محلات. وتقيم أعداد صغيرة منهم في مقاطعة كرمان، وفي بلدات كرمان وسيرجان وشهر بابك والقرى المحيطة بها إضافة إلى يزد. ولأتباع المذهب في القرى الإسماعيلية الكبرى في إيران مثل خُشك ودزباد، علاقات ودّية مع الشيعة الاثني عشريين الذين يعيشون بينهم بأعداد قليلة وغالباً ما يمتّون إليهم بصلات القرابة، الأمر الذي يعكس ممارسة للتقية واندماجاً ضمن الجماعة الدينية المهيمنة في المنطقة.

لا يتوفر الكثير عن تواريخ الجماعات الإسماعيلية النزارية الحديثة لأفغانستان وآسيا الوسطى إضافة إلى تلك الجماعات الأصغر حجماً المقيمة في المناطق الشمالية من باكستان وفي ياركند وكاشغر، في منطقة طاشكورغان في الصين. وقد عانى إسماعيليو هذه المناطق الجبلية، الذين عاشوا وسط سلاسل البامير والهندوكوش وكراكورم، من عزلة تاريخية عن بقية الجماعات الإسماعيلية في جنوب آسيا وفي أمكنة أخرى. فحتى أزمنة أقرب عهداً، كانوا محرومين من اتصالات منتظمة مع إمامهم أو مع ممثليه المعيّنين. وبالتالي، فقد تطوّر إسماعيليو آسيا الوسطى والمناطق المحيطة بصورة مستقلة تقريباً في ظل القيادة الدينية لخلفائهم المحليين، الذين كانوا الأفراد الأكثر علماً في الجماعة وتولوا القيام بالاحتفالات الدينية أيضاً. وأنتج أولئك الإسماعيليون، الذين تمركزوا في بدخشان المقسّمة اليوم بين أفغانستان وطاجيكستان، تقليداً أدبياً أهلياً محبوكاً

ارتكز على كتابات ناصر خسرو، صاحب التقدير العالي بين الجماعة، إضافة إلى بعض الطقوس المحلية، مثل طقس شيراغ - رَوشَن للأموات والمدائح، أو القصائد الدينية في مدح علي بن أبي طالب[١٩٢]. إن جلّ الأدب الإسماعيلي النزاري الباقي قد حُفظ سرّاً في ملكيات خاصة كثيرة في بدخشان، حيث نجد عدداً من اللهجات المحلية والفارسية الطاجيكية هي التي يتكلمها السكان.

ويمثل الإسماعيليون النزاريون في بدخشان جلّ إسماعيلية أفغانستان وآسيا الوسطى. وإبان مجريات القرن التاسع عشر ضُمّ الجزء الشمالي من بدخشان إلى خانات آسيا الوسطى المتنوعة، لكن الجزء الأكبر من تلك المنطقة خضع للسلطة المتنامية لروسيا الامبرطورية، بينما مدّ البريطانيون هيمنتهم على بخشان نفسها في أراضي أفغانستان. وجرى الاعتراف بهذه الوقائع السياسية رسمياً سنة ١٨٩٥ عندما سلّمت لجنة الحدود الروسية - البريطانية المنطقة الواقعة على الضفة اليمنى لنهر البانج، أحد الروافد الرئيسية العليا لآموديريا (جيحون)، إلى خانة بخارى الخاضعة للسيطرة الروسية عندئذ، بينما سُمّيت الضفة اليسرى باعتبارها أرضاً أفغانية بلدتها الرئيسية فيض آباد. لقد وجد الآغاخان الثالث صعوبة في إقامة صلات مباشرة مع أتباعه في بدخشان، وزادت هذه الصعوبات بدمج آسيا الوسطى في الاتحاد السوفياتي. وربما كان آخر اتصال مباشر بين الآغاخان الثالث وأتباعه في آسيا الوسطى سنة ١٩٢٣ عبر الشيخ (بير) سبز علي (ت ١٩٣٨)، وهو شخصية نزارية من الخوجة، أرسله إلى هناك مبعوثاً له[١٩٣]. وفي سنة ١٩٢٥، أوجد الاتحاد السوفياتي منطقة غورنو - بدخشان المستقلة ذاتياً، وعاصمتها خوروق، وجعلها مقاطعة في جمهورية طاجيكستان السوفياتية الاشتراكية. وأصبح الإسماعيليون في طاجيكستان، وحتى انحلال الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١، منقطعين تماماً عن إمامهم ولم يُسمح لهم بممارسة دينهم بسبب سياسات النظام السوفياتي المعادية للدين.

وأقامت في بعض النواحي في شمال باكستان، كشترال وجيلجيت، جماعات إسماعيلية صغيرة ربما تعود في تاريخها إلى فترة أنجدان. ويبدو أن الإسماعيلية قد انتشرت في هونزا أصلاً، حيث يوجد اليوم ٥٠,٠٠٠ شخص يشكلون أكبر

جماعة إسماعيلية نزارية في شمال باكستان، في الفترة نفسها أيضاً. لكن من الواضح أن سكان هونزا قد ارتدوا إلى الشيعة الاثني عشرية في وقت ما قبل القرن الثالث عشر/التاسع عشر. وأُعيد إدخال الإسماعيلية النزارية إلى هونزا إبان العقود الأولى من القرن التاسع عشر على أيدي دعاة جاؤوا من بدخشان المجاورة[١٩٤]. وخضعت هونزا لحكم أسرة من الأمراء (المير) اتخذت من بلتيت (كريم آباد اليوم) مقراً لها، وحكمت مستقلةً لعدة قرون، أي حتى ١٩٧٤عندما أصبحت المنطقة جزءاً من دولة باكستان الفدرالية. وكان سليم خان (ت. ١٢٣٩/ ١٨٢٣) أول «مير» لهونزا يتحول إلى الإسماعيلية النزارية. وفي عهد ولده وخليفته، مير غضنفر، في ما بعد، تحوّل كامل سكان هونزا على أيدي دعاة وفدوا من بدخشان، وقاموا بتدريب الخلفاء المحليين لتعليم المستجيبين عقائد الإسماعيلية. ومنذ تلك الفترة أصبح إسماعيليو الهونزا يشيرون إلى أنفسهم باسم «المولائيين»، لأنهم كانوا أتباعاً للإمام الإسماعيلي النزاري، وهو الذي كانوا يخاطبونه باسم «مولى» وفي عام ١٨٩١، ضُمّت هونزا ومعها نجر وشترال ومقاطعات مجاورة أخرى إلى الهند البريطانية. فأقام الآغاخان الثالث، بالتالي، علاقات وثيقة مع المير صفدر خان (١٨٨٦-١٩٣١) ومع خلفائه[١٩٥]. وكان مبعوث الآغاخان، الشيخ سبز علي، قد زار هونزا أيضاً حيث أسس عدداً من بيوت - الجماعة سنة ١٩٢٣. وكان لدى نزاريي هونزا منتخبات من نصوص إسماعيلية محفوظة عند إخوتهم في الدين في بدخشان، وهم يمارسون طقوساً دينية شبيهة إلى حد ما بطقوس البدخشانيين. وهناك جماعات نزارية صغيرة في بلدتي ياركند وكاشغر، في مقاطعة سنكيانغ في الصين، لكن لا تتوفر تفاصيل محددة عن تاريخهم. ولم يسمح النظام الشيوعي لإسماعيلية الصين الذين ينتمون إلى الطاجيك من ناحية إثنية ويتكلمون لغات باميرية، بالتواصل مع العالم الخارجي.

وفي ذي الحجة من عام ١٣٧٦/تموز ١٩٥٧، توفي السير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث، في الفيلا التي يملكها في فرسوا، بالقرب من جنيف بسويسرا. وكان قد تولى قيادة الإسماعيليين النزاريّين بصفته إمامهم الثامن والأربعين لمدة اثنتين وسبعين سنة، أي لفترة ربما كانت أطول من أي فترة

لأسلافه. وقد دُفن عقب ذلك في ضريح دائم في أسوان، مطلاً على نهر النيل في مصر، مقر الأئمة - الخلفاء الفاطميين. وباعتباره زعيماً روحياً ومسلماً مصلحاً، فقد استجاب الآغاخان الثالث للتحديات التي فرضها عالم سريع التغيّر وجعل من الممكن لأتباعه في مختلف البلدان العيش في القرن العشرين كجماعة تقدمية ذات هوية إسلامية متميزة.

إمامة الآغاخان الرابع

وبموجب وصية الآغاخان الثالث الأخيرة وشهادته التي وضعها سنة ١٩٥٥، تولى حفيده كريم الإمامة من بعده على أنه مولانا الإمام الحاضر التاسع والأربعون للإسماعيليين النزاريين[١٩٦]. وكان الآغاخان الثالث قد أوضح في وصيته الأخيرة أنه نظراً لظروف العالم المتغيرة، فقد رأى أنه سيكون من الأفضل للجماعة النزارية أن يكون إمامهم التالي شاباً نشأ ودرس إبان السنوات الحديثة. ولذلك، فقد سمّى حفيده كريم خلفاً له، مفضلاً إياه على ولديه الاثنين. وتجدر الإضافة إلى أن علي خان، الابن الأكبر من ولدي الآغاخان الثالث ووالد كريم (وهو الذي عاش حياة مثيرة للجدل ومثّل باكستان في الأمم المتحدة في ما بعد)، كان متوقعاً من الكثرين أن يخلف والده في الإمامة. وعلى الفور أُعلن شاه كريم الحسيني، الآغاخان الرابع، الذي يُسمّى في العالم الغربي عموماً بسموّ الأمير كريم آغاخان الرابع، إماماً جديداً في سويسرا بحضور ممثلين عن النزاريين من آسيا وأفريقيا. وقامت الجماعات النزارية كافة بتقديم بيعتها لإمامها الجديد في حينه. وتوفي الأمير علي خان، الذي لم يعترض شخصياً على وصية والده، في حادث سيارة سنة ١٩٦٠، ودفن في ضريح دائم في سلمية سنة ١٩٧٢.

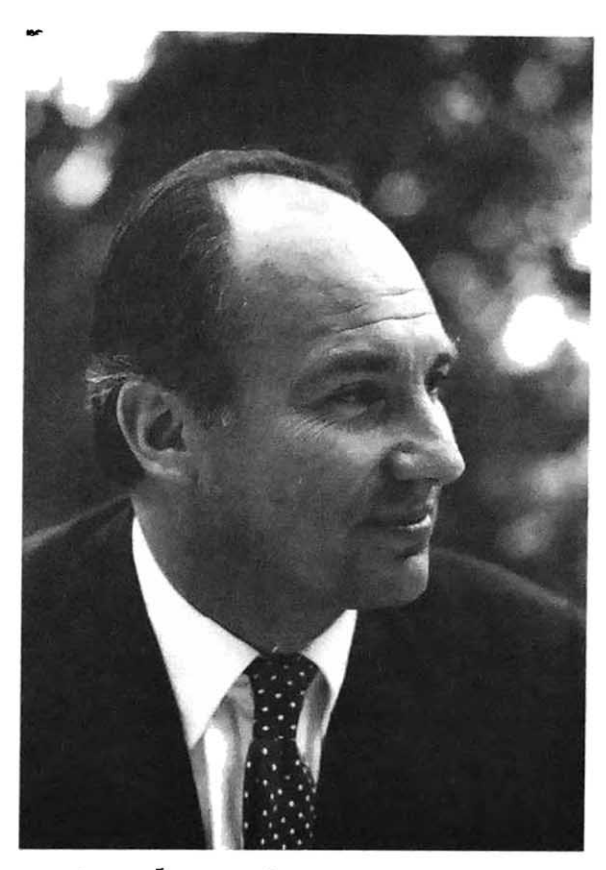
ولد الآغاخان الرابع في جنيف سنة ١٩٣٦، وانتسب إلى مدرسة روزي، الداخلية المشهورة في سويسرا، لمدة تسع سنوات، ثم التحق بجامعة هارفارد في الولايات المتحدة الأميركية. وقطع الآغاخان الرابع دراسته الجامعية لمدة عام واحد لزيارة مختلف الجماعات النزارية حيث نُصّب خلالها على عرش الإمامة في عدة حفلات تنصيب (أو تخت - نشيني) أُقيمت في دار السلام ونيروبي وكامبالا

وكراتشي وبومباي. ثم أكمل سنته الأخيرة في هارفارد (١٩٥٨-١٩٥٩)، وحصل على درجة الباكالوريوس في التاريخ الإسلامي، وكرّس نفسه، إثر ذلك، لمهمّاته كإمام للمسلمين الإسماعيليين النزاريين في عدة بلدان.

سار الآغاخان الرابع على خطى جده في سياساته التحديثية التي تابعها ووسّع مجالاتها بصورة كبيرة، إضافة إلى تطوير جملة من البرامج الجديدة والمؤسسات الخاصة به لمنفعة جماعته. وأظهر عنايته، في الوقت نفسه، بقضايا اجتماعية وتنموية وثقافية متنوعة ذات اهتمام أوسع للمسلمين وبلدان العالم الثالث. وبحلول عام ٢٠٠٧، الذي يتزامن مع الذكرى الخمسين لإمامته (اليوبيل الذهبي)، كان الآغاخان الرابع قد حقق قيام سجل مؤثر من الإنجازات لا كإمام إسماعيلي فحسب، بل وكزعيم مسلم يعي بعمق احتياجات الحداثة وتحدّياتها، مكرّساً نفسه لترقية فهم أفضل للحضارة الإسلامية بتعابيرها وتفسيراتها المتعددة.

ويشرف الآغاخان الرابع عن قرب على شؤون أتباعه الروحية والدنيوية. ويقوم بزيارات منتظمة لأتباعه في مختلف انحاء آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأوربا وأميركا الشمالية، ويوجّههم من خلال إرشاداته (فرماناته)، كما حافظ على نظام المجالس المحبوك لإدارة الجماعة، الذي طوّره جده، ووسعه ليشمل أراضي جديدة في أوروبا والولايات المتحدة وكندا لمواكبة هجرة أتباعه الواسعة من شرق أفريقيا وجنوب آسيا إلى الغرب منذ سبعينيات القرن العشرين (١٩٧٠). وتتمركز أكبر هذه الجماعات المغتربة اليوم في تورنتو وفانكوفر ولندن وأتلانتا وعدد قليل آخر من المدن الأميركية.

كان الآغاخان الثالث، كما رأينا، قد أصدر دساتير مستقلة لأتباعه من الخوجة في شرق أفريقيا والهند وباكستان، وكان آخر واحد منها قد ظهر عام ١٩٥٤. وأصدر الآغاخان الرابع دستوراً جديداً عام ١٩٦٢ للنزاريين في شرق أفريقيا[١٩٧]. استمر العمل به لمدة خمسة وعشرين عاماً. وبموجب هذا الدستور، فقد ترأس الهرمية الإدارية، بعد الإمام، مجلس أعلى لأفريقيا، وهو هيئة متعددة الأقاليم عملت على إدارة ورعاية وتنسيق نشاطات المجالس الإقليمية الثلاثة. وكان المجلس الأعلى بمقارّه المتنقلة بين نيروبي وغيرها من المدن الرئيسية في



٢٤. صاحب السموّ شاه كريم الحسيني، الآغاخان الرابع

شرق أفريقيا، قد منح سلطة العمل كمحكمة قضائية من الدرجة الثانية، حيث إن الإمام هو صاحب السلطة القضائية العليا. وكان الإمام هو من يعيّن أعضاء المجلس الأعلى، مخصّصاً بعض التمثيل لكل منطقة من المناطق الأفريقية الشرقية الثلاث. ويأتي بعد المجلس الأعلى المجالس الإقليمية في دول تنزانيا وكينيا وأوغندا، وكل واحد منها يتمتع بدرجة كبيرة من الاستقلال المحلي، وتتوزع مقارّها على مدن دار السلام ونيروبي وكامبالا. وكان لزنجبار مجلسها الإقليمي قبل إنشاء تنزانيا عام ١٩٦٤، لكن وُضعت الجزيرة عقب ذلك، تحت سلطة المجلس الإقليمي لتنزانيا. ووجد في كل دولة من دول شرق أفريقيا الثلاث عدد من المجالس المحلية المسؤولة عن إدارة شؤون مختلف المقاطعات والجماعات

المحلية التابعة لنطاق عملها. كذلك تكوّنت مجموعة من الهيئات المساعدة، كاللجان الاقتصادية وجمعيات الإنعاش والروابط النسائية، لتعمل تحت إشراف المجالس المحلية.

وقد اعتنى دستور ١٩٦٢، بصورة فاقت الدساتير التي سبقته، بمسائل ذات صلة بالزواج والخطوبة والمهر والتعويض والطلاق وتعويضات الحقوق الزوجية والنفقة ورعاية الأطفال والردة والزواج بغير نزاري. وقد جرت تغطية هذه المسائل في العديد من مواد الدستور التي شكلت، من حيث النتيجة، قانون الأحوال الشخصية للجماعة. وكثيراً ما أصدرت المجالس الإسماعيلية والمحاكم الملحقة بها أحكاماً بخصوص مثل هذه المسائل الشخصية والنزاعات ذات الصلة، المرفوعة إليها. وأُسِّست، في الوقت نفسه، إدارات للتعليم والصحة في كل بلد من هذه البلدان الثلاثة. وكانت هذه الهيئات المكلفة بتوفير خدمات في اختصاصها والإشراف على المؤسسات المتصلة بها في كل دولة، تخضع في المآل لتوجيه الإمام نفسه. وكذلك، فإن تعيينات جميع المشرفين وحملة المناصب الهامة الآخرين كانت تتم من قبل الإمام أيضاً ولفترات محددة. ولم يتلق حملة المناصب في نظام المجالس، الذين تكوّنوا بصورة أساسية من محامين ومهنيين آخرين، أية رواتب، إلا أنهم كانوا يكافؤون بتلقي البركات الخاصة أو الألقاب وغيرها من الإمام. وكان الآغاخان الثالث قد أسّس نظاماً محبوكاً من الألقاب حافظ عليه خليفته، ويضمّ اليوم تسميات مثل «ديوان» و«وزير» و«اعتمادي» و«راي» و«علي جاه» تمنح لمن يستحقها من أفراد الجماعة.

وكانت الجماعة النزارية في شرق أفريقيا قد تمسكت بنموذجها التقليدي من التنظيم على أساس من الجماعات المحلية، فكان لكل جماعة «جماعة - خانة» تقام فيها الاحتفالات الدينية والاجتماعية. وكانت الشؤون الجماعاتية على مستوى الجماعة تخضع لصلاحية المكي والكامديا، اللذين كانت تختارهما لكل جماعة خانة، حتى ١٩٨٧، المجالسُ المحلية ذات الصلة. وكان هؤلاء الموظفون يترأسون مختلف المناسبات كحفلات الزواج وطقوس الجنازة والصلوات الجماعاتية في مناسبات خاصة. كما كانوا يقومون بجمع الواجبات الدينية أيضاً بما

في ذلك الأعشار والميماني، وهي ما يوهب إلى الإمام. أما المسائل الدينية ذات الفائدة العامة بالنسبة للجماعة، بما في ذلك خصوصاً التعليم الديني للنزاريين أنفسهم فهي من مسؤولية الجمعية الإسماعيلية، التي أصبحت تسمّى اليوم هيئة الطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية في كل بلد من بلدان شرق أفريقيا وتعمل مستقلةً عن المجالس الدنيوية، وهي مسؤولة أمام الإمام مباشرة. وهذه الهيئات مسؤولة أيضاً عن نشر وتوزيع الأدب النزاري، ولا سيما إرشادات الإمام وخطاباته. غير أنه لا الهيئات النزارية الرسمية، ولا المكيون والكامديون يقومون بأية أنشطة دعاوية، ولوأنه حدثت في مناسبات نادرة حالات اعتنق فيها مواطنون أفارقة ومقيمون أوروبيون في شرق أفريقيا الإسماعيلية. غير أنه يوجد موظفون دينيون ناشطون، بالمقارنة مع الأزمنة السابقة، ضمن معظم الجماعات النزارية اليوم. إن دعاة الوقت الحاضر، الذين يسمّون عادة بالمعلمين الدينيين والواعظين، يمارسون وظيفة تعليم أفراد الجماعة أمور عقيدتهم وتراثهم الحساسة. ويُعدّ النظام الإداري المحبوك للجماعة النزارية في شرق أفريقيا أساساً نظاماً من الزواجر والضوابط مُصمّماً بعناية. وقد أمَّنَ هذا النظام، هو والدستور الذي يحكمه، حماية السلطة المطلقة للإمام وحماية النسيج الجماعاتي التقليدي للجماعة، فيما خدم في الوقت نفسه مسألة تحديث الجماعة وإنتاج مكاسب اجتماعية - اقتصادية هامة لأتباع الآغاخان. وبالفعل، فقد ظهر الخوجة النزاريون كجماعة من أفضل جماعات شرق أفريقيا وآسيا المسلمة تنظيماً وأكثرها تقدمية.

وجرى تطوير أنظمة مجالس بهيئاتها المركزية والمساعدة الملحقة، الشبيهة بتلك الموجودة في شرق أفريقيا للجماعات النزارية في باكستان والهند[١٩٨]. إن تنظيم مجالس الجماعات الخاصة بباكستان والهند التي تفسح المجال للظروف المحلية الخاصة، نجده محدداً كتابة في دساتير جرت مراجعتها مرات عدة حتى ظهور أحدث واحد منها سنة ١٩٨٦، الذي يشمل الجماعات النزارية على مستوى العالم. وطبقاً للدساتير السابقة، كانت جماعات الشيعة الإماميين الإسماعيليين في باكستان والهند منظمة في سلسلة هرمية من المجالس الخاضعة للقيادة الإدارية والدينية الكلية للإمام الحاضر للإسماعيليين النزاريين. أما السياسات الدينية العامة

فكانت موكلة، كما كانت الحال في دول شرق أفريقيا، إلى هيئات الطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية بمقارّها في كراتشي وبومباي، حيث تولت نشر وتوزيع الأدب الديني والإشراف على أنشطة المعلمين الدينيين في باكستان والهند. وحتى وقت متأخر من سبعينيات القرن العشرين (١٩٧٠)، فإن هذه الهيئات قد عملت مستقلةً، كما كانت الحال مع تلك الموجودة في شرق أفريقيا، ولا سيما في نشاطاتها الخاصة بالنشر والطباعة. يُضاف إلى ذلك، أن عدداً من الهيئات المركزية المسؤولة عن النشاطات الجماعاتية في حقول التعليم والصحة والإنعاش الاجتماعي والسكن والتخطيط الاقتصادي كانت قد تطورت في كل بلد من هذه البلدان. وكانت هذه الهيئات، التي عملت تحت الإشراف العام للمجلس الفدرالي في كل بلد، مسؤولة أيضاً عن توفير الخدمات كل في مجال عملها الخاص. وتلقى أتباع الآغاخان في شبه القارة الهندية - الباكستانية فوائد اجتماعية - اقتصادية هامة من البرامج الجماعاتية المتنوعة.

وكان فصل جديد في التاريخ «الدستوري» للنزاريين قد ابتدأ سنة ١٩٨٦، عندما أصدر إمامهم وثيقة عالمية بعنوان «دستور المسلمين الشيعة الإماميين الإسماعيليين» لجميع أتباعه في شتى أنحاء العالم. وتشدّد التوطئة (الديباجة) في الدستور الجديد وهي التي جرى تعديلها سنة ١٩٩٨، على جميع العقائد الإسلامية الأساسية ثم تركز بكل وضوح على عقيدة الإمامة التي يؤمن بها الإسماعيليون النزاريون، مثلهم في ذلك مثل بقية المسلمين الشيعة[١٩٩]. كما تؤكد على تعليم الإمام الذي يهدي أتباعه على طريق الاستنارة الروحية وتحسين الحياة المادية. إن الدستور الجديد يشدد بالفعل على الدور الشمولي الهام لإرشاد الإمام الحاضر للنزاريين وتعليمه من خلال التأكيد على أن الإمام يتمتع، بحكم منصبه وطبقاً لاعتقاد أتباعه، بسلطة مطلقة من السيطرة في ما يتعلق بجميع المسائل الدينية والجماعاتية للنزاريين.

إن نظام المجالس الإداري الهرمي هو نظام مبسَّط بشكل ما في دستور ١٩٨٦، الذي يرى نظاماً موحداً من المجالس لمجموعة مختارة من بلدان النزاريين في العالم. وحيث إن الدستور الأخير قد أخذ بالاعتبار حقيقة أن أعداداً كبيرة من

النزاريين قد هاجرت خلال العقود الثلاثة الأخيرة إلى أوروبا وأميركا بالإضافة إلى منطقة الخليج، فقد أنشأ نظام المجالس لعدد من الجماعات النزارية المستحدثة إضافة إلى تعديل النظام في عدد من مناطق الجماعات التقليدية للنزاريين في آسيا وأفريقيا. إن عدد الجماعات النزارية الخاصة التي لديها نظام المجالس بموجب دستور ١٩٨٦وتعديلاته يبلغ سبعة عشر يعيشون في الهند وباكستان وبنغلادش وماليزيا مع سنغافورة والإمارات العربية المتحدة وسورية وجمهورية ملاغاشي وكينيا وتنزانيا وأوغندا وإيران وأفغانستان وفرنسا والبرتغال والمملكة المتحدة وكندا والولايات المتحدة الأميركية. وفي كل بلد من هذه البلدان السبعة عشر مجلسٌ وطنيٌ يدير ويشرف على شؤون شبكة من المجالس الإقليمية والمحلية. إن نطاق عمل أي مجلس وطني يمكن أن يمتد، وفقاً لاجتهاد الإمام، ليشمل مناطق جغرافية لا يوجد فيها للجماعات النزارية نظامهم الخاص من المجالس بعد.

ويلحظ دستور ١٩٨٦ أيضاً عدداً من التنظيمات الإضافية لبلدان النزاريين التي لها مجالس وطنية، إذ لدى كل بلد من هذه البلدان هيئة للطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية لتوفير التعليم الديني لجميع مستويات ومراحل الجماعات، والتدريب للمعلمين الدينيين، والقيام بالأبحاث وطباعة المواد المتعلقة بمختلف جوانب الإسلام والإسماعيلية. كما أنها مسؤولة عن توزيع المنهاج المدرسي للمرحلتين الابتدائية والثانوية، الذي قام معهد الدراسات الإسماعيلية بتطويره لمصلحة التلاميذ النزاريين في شتى أنحاء العالم. وتجدر الإشارة إلى أن الدستور الأخير يشير رسمياً إلى التفسير الإسماعيلي النزاري للإسلام باسم «الطريقة الإسماعيلية»، محدداً الطريقة على أنها عقيدة أو طريق في الدين، بصورة مشابهة لتسمية الطريقة الصوفية. كما أن هيئات الطريقة مسؤولة أيضاً عن توجيه المكيين والكامديين في مسائل الطقوس والممارسات الدينية للإسماعيليين النزاريين. يضاف إلى ذلك، أن الدستور الأخير قد أنشأ هيئات المنح والمراجعة في بلدان النزاريين لضمان الالتزام بمعايير صحيحة من الانضباط المالي والمحاسبية من قبل تلك المؤسسات كالمجالس وهيئات الطريقة وغيرها من الهيئات المركزية، التي تتلقى دعماً مالياً من الإمام أو من الجماعات النزارية. وأخيراً، فقد تمّ، وفقاً



٢٥. بعض قادة جماعات الإسماعيليين النزاريين الفرس من خراسان مع المؤلف (بالنظارة) وقوفاً في الوسط، في دزباد عام ١٩٨٥

لدستور ١٩٨٦، تأسيس هيئات وطنية للمصالحة والتحكيم في كل البلدان التي يقيم فيها النزاريون ولها مجالس وطنية. وتعمل هذه الهيئات كمحاكم قضائية تحكم بين الأفرقاء أو النزاعات الناشئة من التزامات تجارية أو مدنية إلى جانب قضايا أسرية وأهلية، وهي مخوّلة باتخاذ إجراءات انضباطية ضد الأفراد النزاريين. وهناك أيضاً الهيئة العالمية للمصالحة والتحكيم التي تعمل كمحكمة قضائية من الدرجة الأولى، تحت إشراف الإمام، وتنظر في قرارات هيئات المصالحة الوطنية وطلبات الاستئناف. أما السلطة النهائية في جميع المسائل ذات الصلة بإدارة النزاريين وحكمهم، فإنها مخولة للإمام وهي من حقه. ويسجل دستور ١٩٨٦ عدداً من القواعد التي على أساسها يمكن اتخاذ قرارات انضباطية بحق النزاريين، وتشمل الاستهانة بالقرآن والنبي وأهل البيت وشخص الإمام الحاضر والدستور وأي أدب أو ممارسة دينية إسماعيلية.

لم يجر تطبيق نظام المجالس على الجماعة الإسماعيلية النزارية في طاجيكستان بعد. فشؤون نزاريي ذلك الجزء من آسيا الوسطى تُدار منذ وقت مبكر من تسعينيات القرن العشرين (١٩٩٠) عبر نظام بديل يقوم على لجان خاصة. وجرى في السنوات الأخيرة تكريس اهتمام خاص للشؤون الدينية والاجتماعية - الاقتصادية للإسماعيليين النزاريين من طاجيك بدخشان، الذين ظهروا من عزلتهم عام ١٩٩١ في أعقاب تأسيس جمهوريات آسية الوسطى المستقلة. وتوفرت لنزاريي طاجيكستان، الذين يصل عددهم إلى حوالى ٢٠٠,٠٠٠ شخص، رؤية إمامهم للمرة الأولى سنة ١٩٩٥. وكانت مساعدة الآغاخان الرابع الإنسانية والتنموية لبدخشان طاجيكستان عبر برنامج إغاثة وتنمية البامير، قد أنقذت المنطقة، بحلول ذلك الوقت، من كارثة اقتصادية محققة. وقد شهد المؤلف كيف تجمّع عشرات الآلاف من نزاريي بدخشان، الذين قُمِعوا بقسوة في ظل النظام السوفياتي، لتجديد بيعتهم لإمامهم في شوغنان وروشان ومناطق أخرى من مقاطعة غورنو - بدخشان في جمهورية طاجيكستان.

وأدخل الآغاخان الرابع العديد من السياسات والبرامج والمشروعات الجديدة في مجالات التعليم والمجالات الاجتماعية - الاقتصادية لمصلحة أتباعه ومصلحة السكان غير الإسماعيليين في مناطق معيّنة في أفريقيا وآسيا. وقد أوجد لهذه الغاية، تأسيساً على قواعد رَسّخها جده، شبكة مؤسسات معقدة يُشار إليها عموماً باسم «شبكة الآغاخان للتنمية». وتنفق شبكة الآغاخان للتنمية زهاء ١٠٠ مليون دولار سنوياً على أنشطة غير ربحية في الوقت الذي تطبق فيه مشروعات ذات صلة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

إن شبكة عمل الآغاخان الرابع ناشطة في مجال التنمية الاجتماعية على نحو خاص في شرق أفريقيا وآسيا الوسطى وباكستان والهند في مشروعات تتصل بالخدمات الصحية والتعليمية والسكنية إضافة إلى التنمية الريفية. ويجري تمويل العديد من هذه المشروعات من خلال مؤسسة الآغاخان التي تأسست عام ١٩٦٧ ومقرها الرئيسي في جنيف ولها فروع في عدة بلدان[٢٠٠]. وتتعاون مؤسسة الآغاخان مع أكثر من ثلاثين منظمة وطنية وعالمية في تطبيق جملة متنوعة من

البرامج في بلدان العالم الثالث. وبينما كان الآغاخان الثالث رائداً في الإصلاحات التعليمية الحديثة لجماعته، فإن الإمام الحاضر قد بنى على ذلك الاهتمام المركزي للإمامة الإسماعيلية ووسّعه ليشمل التعليم العالي والمؤسسات التعليمية. وتجدر الإشارة في هذا النطاق إلى معهد الدراسات الإسماعيلية، الذي تأسّس في لندن سنة ١٩٧٧ بهدف ترقية الدراسات الإسلامية العامة والشيعية والإسماعيلية، وجامعة الآغاخان التي افتُتحت في كراتشي سنة ١٩٨٥، وتضم كليات للطب والتمريض والتربية مع مشفى ملحق بها، إضافة إلى معهد دراسة الحضارات المسلمة الملحق بها ومقره في لندن. وفي سنة ٢٠٠٠ أسس الآغاخان جامعة آسيا الوسطى في خوروق بطاجيكستان، مع فروع لها في جمهوريات آسيا الوسطى الأخرى، وهدفها تعزيز التنمية الاقتصادية والاجتماعية في المناطق الجبلية بآسيا الوسطى في الوقت الذي تساعد فيه السكان في تلك المناطق على المحافظة على تراثهم الثقافي وترقيته. وأسس في فترة أحدث عهداً، مركزاً عالمياً للتعددية في أوتاوا، لترقية قيم التعددية وممارساتها في مجتمعات متنوعة ثقافياً على مستوى العالم. وقد شجع الإمام النزاري الحاضر أتباعه على التطلع إلى حياة متوازنة روحياً ومادياً، وتحصيل التعليم المتخصص، وذلك لإعداد جماعاته لمواجهة متطلبات عالم الجدارة في القرن الحادي والعشرين. وفي حقل التنمية الاقتصادية أيضاً، نجد أن الآغاخان الرابع قد رعى أو ابتدأ العديد من المشروعات. وقد جعل الأنشطة في هذا المجال العام، الذي تراوح بين تمويل المساعدة - الذاتية وخدمات التأمين إلى المغامرات الصناعية وترقية السياحة، ضمن المسؤولية الكلية لصندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية.

لقد كرّس الآغاخان الرابع، بصفته زعيماً مسلماً تقدمياً، الكثير من وقته وموارده لترقية فهم أفضل للإسلام، لا لمجرد أنه دين فقط، ولكن كحضارة عالمية رئيسية ذات تعددية في التقاليد الاجتماعية والفكرية والثقافية. وقد دشّن، وهو يسعى لتحقيق هذه الأهداف، عدداً من البرامج الإبداعية بقصد الحفاظ على التراث الثقافي للمجتمعات المسلمة وإعادة توليده. والمؤسسة الذروة هنا هي «أمانة الآغاخان للثقافة»، التي تأسست سنة ١٩٨٨ في جنيف بهدف ترقية الوعي

بأهمية بيئة البناء في السياقين التاريخي والمعاصر، وتحقيق الامتياز في فن العمارة. ويشمل مجال عمل «الأمانة» اليوم «جائزة الآغاخان للعمارة»، التي تأسست عام ١٩٧٧ بهدف تقدير وتشجيع الإنجازات المعمارية البارزة في البيئات المسلمة المختلفة، و«برنامج الآغاخان للعمارة الإسلامية»، الذي تأسس في جامعة هارفارد ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا سنة ١٩٧٩، وهدفه تعليم المعماريين والمخططين تلبية احتياجات المجتمعات المسلمة الحديثة «وبرنامج دعم المدن التاريخية»، الذي دُشّن في بداية تسعينيات القرن العشرين (١٩٩٠) بهدف ترقية الحفاظ على الأبنية والأماكن العامة وترميمها في المدن التاريخية المسلمة كالقاهرة، حيث جرى تنفيذ مشروع حديقة الأزهر؛ و«متحف الآغاخان» الذي تأسس أخيراً في تورنتو. وللآغاخان الرابع اهتمام شخصي بمتابعة عمل جميع مؤسساته، وينظم أنشطتها من خلال مكاتب إدارية (السكرتاريا) في إيغلمونت خارج ضواحي باريس. وكان الآغاخان الرابع قد تزوج مرتين. ورزق من زواجه الأول بـ سارة كروكر - بول (المشهورة بلقب بيجوم سليمة) بابنة، زهرة، وولدين، رحيم وحسين. وفي عام ١٩٩٨، وبعد ثلاث سنوات من تفكك زواجه الأول، تزوج الإمام بالأميرة غابرييلا زولييننغن، التي اشتهرت بلقب بيجوم إنارة، ورزق من هذ الزواج بولد سنة ٢٠٠٠ سمّياه علي محمد.

لم يكن الآغاخان الرابع مسؤولاً عن قيادة جماعة تقدمية من المسلمين الشيعة المنتشرين في أكثر من خمسة وعشرين بلداً من بلدان العالم فحسب، بل وكان يدير مجمعاً ضخماً من المؤسسات مكرّساً نفسه للاهتمام بترقية فهم أفضل للحضارة الإسلامية في العالم اليوم. وفي كل بلد من بلدان آسيا والشرق الوسط وأفريقيا، حيث يعيش النزاريون كأقليات دينية أهلية ومواطنين مخلصين، نجدهم يتمتعون بمستويات معيارية من العيش، وأولئك الذين هاجروا إلى البلدان الغربية، أبدوا استعداداً للتكيف مع بيئاتهم الجديدة. إن هذه الوقائع تمثّل سجلاً رائعاً من الإنجاز لجماعة مسلمة.

وغالباً ما شهد المسلمون الإسماعيليون النزاريون، وهم الأقلية الدينية المنتشرة في بلاد عديدة، فترات من القمع والاضطهاد في مجرى تاريخهم المعقد

والمليء بالأحداث. وهكذا، كثيراً ما لجأوا إلى ممارسات مكثّفة ومديدة من أعمال التقية، حيث أخفوا أنفسهم في زي المتصوفة، أو الشيعة الاثني عشريين، أو السنّة أو حتى الزي الهندوسي. إن حقيقة ظهور النزاريين في الأزمنة الحديثة كجماعة تقدمية ذات هوية دينية متميزة، تشهد على مرونة تقاليدهم إضافة إلى قدرتهم على التكيّف في ظل القيادة القديرة والبعيدة النظر لآخر اثنين من أئمتهم، الآغاخانات.

حواشي الفصل السابع

١. من أجل فهم هذه القضايا الأنثروبولوجية المعقدة، في السياق الإسلامي - الهندوسي لجنوب آسيا، انظر دومينيك - سيلاخان، **عبور العتبة: فهم الهويات الدينية في جنوب آسيا** (لندن، ٢٠٠٤)، ص. ٣٠-٩٣؛ ومقالتها «تقليد البير رامديف ورجانان. . .» في آسّباج وتربوت، مح. ، **تناوب الهوية، الإسلام والمسيحية في الهند** (باريس، ١٩٩٧)، ص. ١٢١-١٤٠.

٢. حول وصف أعمال المحمد شاهيين، انظر إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٦٥-١٦٧؛ بوناوالا، ص. ٢٧٠-٢٧٥، ٢٧٨-٢٨١.

٣. انظر ملاحظات إيفانوف في تقديمه لكتاب أبي إسحق، **هفت باب**، ص. ١-٨؛ **والأدب**، ص. ١٤١-١٤٢؛ وبوناوالا، ص. ٢٦٩-٢٧٠.

٤. انظر تقديم إيفانوف لكتاب خيرخواه، **فصل دربيان شيناخت إمام**، ص. ٥ وما بعدها؛ والأدب، ص. ١٤٢-١٤٤؛ بوناوالا، ص. ٢٧٥-٢٧٧؛ دفتري، «خيرخواه هراتي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، الملحق، ص. ٥٢٧-٥٢٨.

٥. انظر مقالة سيمينوف حول «القصيدة الإسماعيلية» في مجلة **إيران**، ٢(١٩٢٨)، ص. ١-٢٤؛ ومقدمة إيفانوف لديوان خاكي خراساني (بومباي، ١٩٣٣)، ص. ١-١٥؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ١٠٩-١١١؛ **والأدب**، ص. ١٤٥-١٤٨؛ بوناوالا، ص. ٢٧٩-٢٨٠.

٦. ممتاز ت. صادق علي، «شهاب الدين شاه الحسيني»، في **أبطال إسماعيليون عظماء**، ص. ١٠٠-١٠١؛ بيرتل وباكوبيف، **فهرس أبجدي**، ص. ٥١، ٥٩-٦٠؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ١١٦؛ والأدب، ص. ١٤٩؛ بوناوالا، ص. ٢٨٣؛ دفتري، «شهاب الدين الحسيني»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، ص. ٤٣٥.

٧. توفرت تفاصيل للمؤلف من خلال حفيد خاكي خراساني، السيد صدر الدين مير شاهي، تضمنت أعماله ونسخاً من مخطوطاته ومراسلاته مع الشيخ سليمان من سلمية (سورية). انظر مقالة سيمينوف، «الشاعر الإسماعيلي فدائي خراساني»، في **إيران**، ٣ (١٩٢٩)، ص. ٥١-٧٠؛ ومقدمة سيمينوف لكتاب فدائي، **هداية المؤمنين**، ص. ١٥٣؛ بوناوالا، ص. ٢٨٤؛ دفتري، **الأدب**، ص. ١١٢؛ ومقالته، «فدائي خراساني»، في *EIR*، م٩، ص. ٤٧٠.

٨. بيرتل وباكوبين، **فهرس أبجدي**، ص. ١٩-١٠٥؛ وتحقيقهما لمجموعة رسائل بعنوان **خمس رسائل في بيان الآفاق والأنفس**، (موسكو، ١٩٧٠).

٩. انظر تقديم إيفانوف لكتاب سهراب والي بدخشاني، **سي وشش صحيفة**، ص. ٩-١٥؛ غالب، **أعلام**، ص. ٣٠٤، حيث ينسب خطأ مجموعة أعمال إلى هذا المؤلف؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٦٣؛ بوناوالا، ص. ٢٦٧.

١٠. إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٧٢؛ بوناوالا، ص. ٢٩٣-٢٩٧.

١١. انظر سامي مكارم، مح. ، **الشافية**، ص. ١٣-٢٠؛ غالب، **أعلام**، ص. ٣١٣-٣١٥؛ إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٧٢؛ بوناوالا، ص. ٢٩٤، ٣٥٠.

١٢. انظر الأعمال التالية لعلي آساني، «أدب الجنان لإسماعيلية الهند - باكستان» في إيك

وماليسون، مح.، **التبتُّل الإلهي: التقاليد البختية من مناطق الهند** (غرونينغن، ١٩٩١)، ص. ١-١٨؛ وأعاد طبعها في كتابه **النشوة والاستنارة** (لندن، ٢٠٠٢)، ص. ٢٥-٥٣؛ و«الجنان الإسماعيلي كأدب ديني»، في آ. ر. س. غريغور، مح.، **الأدب الديني في جنوب آسيا** (كامبردج، ١٩٩٢)، ص. ١٠١-١١٢؛ ومقالته، «جنان» في *ER*، م٥، ص. ٥٦٠-٥٦١؛ وغيرها.

١٣. علي آساني، «الجنان الإسماعيلي: تأملات في المرجعية والتأليف» في كتابه، **النشوة والاستنارة** ص. ٨٢-٩٩.

١٤. انظر إيفانوف، **الأدب**، ص. ١٧٦-١٨١؛ بوناوالا، ص. ٢٩٨-٣١١؛ نانجي، **تقليد نزاري**، ص. ١٤٣-١٤٩؛ ون. تاج الدين، **ببليوغرافيا للإسماعيلية** (ديلمار، ١٩٨٥)، ص. ١٦٢-١٧٠.

١٥. الجويني، م، ص. ٢٧٧.

١٦. المستوفي، **تاريخ كزيده**، م، ص. ٥٨٣، م، ص. ١٤٣؛ رابينو، «حكام جيلان»، ص. ٢٩٣؛ براون، **تاريخ الأدب الفارسي في ظل التتار** (كامبردج، ١٩٢٠)، ص. ٢٥؛ شفيق فيراني، «العقاب يعود..» في *JAOS*، ١٢٣(٢٠٠٣)، ص. ٣٥١-٣٧٠.

١٧. حول مصادر تاريخية مبكرة عن نزاريّي قوهستان في أعقاب الغزو المغولي، انظر سيف بن محمد الهروي، **تاريخ نامه هرات**، تح، . صدّيقي (كلكوتا، ١٩٤٤)، ص. ٢٦٧-٢٦٨، ٣٠٢.

١٨. حول النزاريين القوهستانيين، انظر على سبيل المثال، دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، ص. ٢٣١-٢٣٤؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص. ١٩٣؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٢، ص. ٤٥٧؛ شهاب الدين شاه، **خطابات**، ص. ٣٦؛ لطف علي بك آذر، **آتشكده** (بومباي، ١٨٨١)، ص. ١٠٦؛ براون، **تاريخ الأدب الفارسي**، ص. ١٥٤-١٥٥؛ محمد بير جندي، رجال قائين، في س. كاظم موسري، مح.، **سي رساله در علم رجال** (طهران، ١٩٦٥)، ص. ٨-٩؛ ج. ربيكا، «الكتاب والشعراء من فترتي السلاجقة والمغول»، في **تاريخ كامبردج لإيران**، م٥، ص. ٦٠٤-٦٠٥؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ١٠٥؛ **والأدب**، ص. ١٣٧؛ بوناوالا، ص. ٢٦٣-٢٦٧؛ دفتري، **الأدب**، ص. ١٤١-١٤٢؛ بروجن، «نزاري قوهستاني»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٨٣؛ ناديا جمال، **الناجون من الغزو المغولي** (لندن، ٢٠٠٢)، ص. ٥٧-١٤٦.

١٩. **تاريخ سيستان**، ص. ٤٠٦-٤٠٨؛ بوزورث، **تاريخ الصفاريين**، ص. ٤١٠-٤٤٠.

٢٠. إيبو جمال، **الناجون**، ص. ١٢٤-١٣٥.

٢١. انظر **ديوان نزاري**، تح. مُصفّى (طهران، ١٩٩٢-١٩٩٤)، م١، صفحات كثيرة (٥٨٣ وما بعدها)؛ ومقالة لويسون، «الصوفية والعقائد الإسماعيلية في الشعر الفارسي لنزاري قوهستاني»، إيران، مجلة المعهد البريطاني للدراسات الفارسية، ٤١(٢٠٠٣)، ص. ٢٢٩-٢٥١.

٢٢. حول تفاصيل حياة الإمام شمس الدين، شهاب الدين شاه، **خطابات**، ص. ٤٢؛ فدائي، **هداية المؤمنين**، ص. ١١٧؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٢٩١-٢٩٣؛ **وأعلام**، ص. ٣١١؛ تامر، **الإمامة**، ص. ١٩٦؛ حسين، **طائفة الإسماعيلية**، ص. ٨٦؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٣١؛ دفتري، «شمس الدين محمد»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، ص. ٢٩٥.

٢٣. انظر، أبو فارس شهاب الدين، قصيدة، **نسب الأئمة الفاطميين**، في أبي فراس الميتقي، **رسالة التراتيب السبعة**، تح. عارف تامر وايفس ماركيه (باريس، ٢٠٠٢)، النص، ص. ١٢٣-١٢٩؛ عارف تامر، «فروع الشجرة الإمامية»، **المشرق**، ٥١ (١٩٥٧)، ص. ٥٨١-٦١٢؛ **والإمامة**، ص. ١٥٧ وما بعدها؛ بوناوالا، ص. ٢٩٥.

٢٤. كان إيفانوف أول باحث غربي يشير إلى هؤلاء المؤلفين من فروع محمد شاه، انظر مقالته في **مجلة وقائع الجمعية الآسيوية للبنغال**، ن.س، ١٨(١٩٢٢)، ص. ٤٠٣-٤٠٦؛ ومقالته، «فرع منسي من الإسماعيلية»، *JRAS*، (١٩٣٨)، ص. ٥٧، ٦٤-٧٦؛ **والمرشد**، ص. ١١١؛ **والأدب**، ص. ١٠، ١٦٥، ١٦٧؛ حسين، **طائفة الإسماعيلية**، ص. ٨٦؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٢٩٤؛ **وأعلام**، ص. ٣١٢؛ بوناوالا، ص. ٢٧٠، ٢٨١.

٢٥. أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ٢٤؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٥١.

٢٦. حول كيا سيف الدين، انظر، مرعشي، **تاريخ جيلان وديلمستان**، تح. رابينو (رشت، ١٩١٢)، ص. ٦٤-٦٧؛ رابينو، «حكام جيلان»، ص. ٢٩٥؛ و«سلالات جيلان المحلية»، ص. ٣١٦-٣١٧.

٢٧. مرعشي، **تاريخ جيلان**، ص. ٥٠، ٦٧-٦٨، ٧٤ وما بعدها.

٢٨. حول خداوند محمد، انظر المصدر السابق، ص. ٥١ وما بعدها؛ رابينو، **مقاطعات قزوين**، ص. ٤٠٢؛ و«حكام جيلان»، ص. ٢٩٣، «سلالات جيلان»، ص. ٣١٥-٣١٨؛ ستودا، **قلاع**، ص. ٨٣-٨٨.

٢٩. مرعشي، **تاريخ جيلان**، ص. ٧٩ وما بعدها؛ رابينو، **مقاطعات قزوين**، ص. ٤٠٥-٤١٠؛ «حكام لاهيجان...»، *JRAS* (١٩١٨)، ص. ٨٨/ ٩٤؛ «حكام جيلان»، ص. ٢٨٧ وما بعدها؛ «سلالات جيلان»، ص. ٣١٨-٣٢٣.

٣٠. ورد ذلك عند مرعشي، **تاريخ جيلان**، ص. ٦٤ وما بعدها.

٣١. انظر المصدر السابق، ص. ١٣٢ وما بعدها.

٣٢. شيخ علي جيلاني، **تاريخ مازندران**، ص. ٨٨، ١٠٠؛ عبد الفتاح فومني، **تاريخ جيلان**، تح. دورن (سانت بطرسبورغ، ١٨٥٨)، ص. ١٢٧-١٢٩، ١٩٢-١٩٥؛ رابينو، **مقاطعات قزوين**، ص. ٤٣٨؛ «سلالات مازندران»، ص. ٤٧٢؛ اسكندر بيك مونشي، **تاريخ عالمراي عباسي**، تح. أفشار (طهران، ١٩٧١)، م٢، ص. ٣٩٩ وما بعدها؛ رضا قولي خان هدايت، **روضة صفاء ناصري** (طهران، ١٩٦٠)، م٨، ص. ٢٩٩ وما بعدها؛ رابينو، **مقاطعات قزوين**، ص. ٤٣٨؛ «سلالات مازندران»، ص. ٤٧٢.

٣٣. انظر على سبيل المثال، شهاب الدين شاه، **خطابات**، ص. ٤٢؛ فدائي، **هداية المؤمنين**،

ص. ١١٨؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٢٩٤-٣٠٠؛ **وأعلام**، ص. ١١٦، ٤٢٧-٤٢٩، ٤٤٥؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٠؛ هولبستر، **الشيعة**، ص. ٣٣٢-٣٣٤.

٣٤. نظام الدين شامي، **ظفر نامه**، تح. ف. تور (براغ، ١٩٣٧-١٩٥٦)، م١، ص. ١٣٦؛ علي يزدي، **ظفر نامه**، تح. محمد الحداد (كلكوتا، ١٨٨٧)، م١، ص. ٦٢١؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٦، ص. ٢١١.

٣٥. شامي، **ظفر نامه**، م١، ص. ١٢٨؛ شرف الدين علي، **ظفر نامه**، م١، ص. ٥٧٧؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٦، ص. ٢٠٧؛ جون مالكولم، **تاريخ فارس** (لندن، ١٨٢٩)، م١، ص. ٢٩٤.

٣٦. حول محمود الشبستري وأشعاره، انظر زين العابدين الشيرواني، **رياض السياحة**، تح. ربّاني (طهران، ١٩٦٠)، ص. ٨٩-٩٢؛ رضا ق. هداية، **رياض العارفين**، تح. كَراكاني (طهران، ١٩٦٥)، ص. ٢٢١-٢٢٧؛ براون، **تاريخ الأدب الفارسي**، ص. ١٤٦-١٥٠؛ آ. أربري، **الأدب الفارسي الكلاسيكي** (لندن، ١٩٥٨)، ص. ٣٠١-٣٠٥؛ ريبكا، **تاريخ الأدب الإيراني**، ص. ٢٥٤؛ برويجن، «محمود الشبستري»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦، ص. ٧٢-٧٣؛

٣٧. حقق كوربان وترجم إلى الفرنسية الشرح المعنون بـ«بعض تأويلات كَلشن راز»، ونشرها في **ثلاث رسائل إسماعيلية**، ص. ١٣١-١٦١؛ إيفانوف، «تفسير إسماعيلي لكلشن راز» في *JBBRAS*، ن. س ٨ (١٩٣٢)، ص. ٦٩-٧٨؛ **والمرشد**، ص. ٩٩؛ **والأدب**، ص. ١٦٤؛ بوناوالا، ص. ٢٧٤، ٣٥١.

٣٨. خيرخواه، **فصل**، ص. ١٣؛ فدائي، **هداية المؤمنين**، ص. ١١٣، ١١٦، ١٣٨؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ٩٧، ١٠٤، ١١٨؛ **والأدب**، ص. ١٢٩- ١٣١، ١٥٥، ١٦٤، ١٨٥.

٣٩. انظر تقديم مول لكتاب النسفي، **كتاب الإنسان الكامل** (طهران، باريس، ١٩٦٢)، ص. ٢٠-٢٧، ٣٤-٣٦؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ٩٩؛ باكوييف، **فهرس أبجدي**، ص. ٦٣، ٨١؛ دفتري، **الأدب**، ص. ١٦٦؛ النسفي، **زبدة الحقائق**، في بيرتل، مح.، **خمس رسائل في بيان الآفاق والأنفس**، ص. ٩١-٢٠٧.

٤٠. فدائي، **هداية**، ص. ١٠٧؛ غالب، **أعلام**، ص. ٥٠٥-٥٠٧؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ١١٨.

٤١. حول فكر حيدر الآملي، الششتري، **مجالس المؤمنين**، م٢، ص. ٥١-٥٤؛ **كوربان، تاريخ**، ص. ٤٧ **وما بعدها؛ وكتابه في الإسلام الإيراني**، م١، ص. ٧٤-٨٥؛ م٣، ص. ١٤٩-٢١٣؛ كامل الشيبي، **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** (بغداد، ١٩٦٦)؛ فان إس، «حيدر الآملي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٢، الملحق، ص. ٣٦٣-٣٦٥؛ كوهلبرغ، «الآملي»، *EIR*، م١، ص. ٩٨٣-٩٨٥.

٤٢. على سبيل المثال، حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تح. كوربان ويحيى في

مجموعة رسائل للآملي بعنوان **فلسفة الشيعة** (طهران - باريس، ١٩٦٩)، صفحات كثيرة؛ وكتابه **أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة**، تح. خواجري (طهران، ١٩٨٢)، ص. ٥ وما بعدها.

٤٣. حول طريقتي الحروفية والنقطوية وعقائدهما انظر على سبيل المثال، براون، «ملاحظات حول أدب وعقائد الفرقة الحروفية»، *JRAS* (١٨٩٨)، ص. ٦١-٩٨؛ و«ملاحظات إضافية حول أدب وعقائد الحروفية...»، *JRAS* (١٩٠٧)، ص. ٥٣٣-٥٨١؛ وكتابه **الأدب الفارسي**، ص. ٣٦٥-٣٧٥، ٤٤٩- ٤٥٢؛ **دابستان مذاهب**، تر. شيا وطوير (واشنطن - لندن، ١٩٠١)، ص. ٣٣٧-٣٤٤؛ جون ك. بيرج، **طريقة البكتاشية للدراويش** (لندن، ١٩٣٧)، ص. ٥٨-٢٨٢؛ صادق كيا، **النقطويون والباسيخيون** (طهران، ١٩٤١)، أمير أرجومند، **ظل الله والإمام المستور** (شيكاغو، ١٩٨٤)، ص. ٧١-١٩٩؛ س. أموريتي، «الدين في الفترتين التيمورية والصفوية،» في **تاريخ كامبردج لإيران**، م٦ (كامبردج، ١٩٨٦)، ص. ٦٢٣-٦٢٥، ٦٤٤-٦٤٦؛ أمانات، «حركة محمود بسيخاني النقطوية...»، في *MIHT*، ص. ٢٨١-٢٩٧؛ لويسون، **تراث الصوفية**، م٢ (أكسفورد، ١٩٩٩)، ص. ٨٧-٩٧؛ «حروفية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ٦٠٠؛ «نقطوية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ١١٤-١١٧؛ بشير، **فضل الله الأسترابادي والحروفية** (أكسفورد، ٢٠٠٥).

٤٤. مونشي، **العالم العباسي**، م١، ص. ٤٧٣-٤٧٧؛ هدايت، **روضة صفائي ناصري**، م٨، ٢٨٣-٣٧٦؛ كيا، **النقطويون**، ص. ٣٧-٤٥.

٤٥. **دابستان مذاهب**، م١، ص. ٢٩٨-٢٩٩؛ شاه نوازخان، **مآثر الأمراء**، تح. عبد الرحيم وأشرف علي (كلكوتا، ١٨٨٨-١٨٩١)، م٣، ص. ٢٨٥-٢٩٠؛ كيا، **النقطويون**، ص. ٤٥-٤٨.

٤٦. ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٦، ص. ٦٩١-٦٩٤؛ خواند أمير، **حبيب السير**، م٣، ص. ٦١٥-٦١٧؛ الششتري، **مجالس المؤمنين**، م٢، ص. ٤٤-٤٧.

٤٧. أمين أحمد رازي، **هفت إقليم**، م٢، ص. ٤٣١؛ عبد الباقي نهوندي، **مآثر رحيمي**، تح. حسين (كلكوتا، ١٩١٠-١٩٣١)، م٣، ص. ١٤٩٧-١٥٠٦؛ هدايت، **رياض العارفين**، ص. ٢٧٥؛ كيا، **النقطويون**، ص. ٥٦-٦٨؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ١٠٨؛ **والأدب**، ص. ١٤٤، ١٨٩؛ بوناوالا، ص. ٢٧٧؛ ومقالته «أمري»، *EIR*، م١، ص. ٩٩٦.

٤٨. حول أنجدان ومعالمها الأثرية، إيفانوف، «قبور بعض الأئمة الإسماعيليين...»، *JBBRAS*، ن. س، ١٤ (١٩٣٨)، ص. ٥٢-٥٦؛ دفتري «أنجدان»، *EIR*، م٢، ص. ٧٧؛ سميعي، «أنجدان»، *GIE*، م١٠، ص. ٣١٤-٣١٥.

٤٩. ناصر الدين شاه قاجار، **سفر نامه عراقِ عجم** (طهران، ١٩٨٣)، ص. ٤٤ وما بعدها.

٥٠. غالب، **تاريخ**، ص. ٣٠١-٣٣؛ **وأعلام**، ص. ٣٩٨؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٢.

٥١. أقدم اللوائح بأسماء من فرع قاسم شاه في فترة أنجدان موجودة عند أبي إسحق، **هفت باب**، النص، ص. ٢٤؛ وخيرخواه، **كلام بير**، ص. ٥١؛ قصيدة الذرية لعلي قولي رقّامي خراساني، تح. سيمينوف، ص. ٨-١٣، تذكر أسماء أئمة حتى الإمام الـ ٤٨، سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث. ووردت عند شهاب الدين شاه الحسيني في **خطابات**، ص. ٤٢-٤٥؛ وانظر، مجتبى علي، **أصول الخوجا**، ص. ٥٤-٥٨؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٣٢؛ غالب، **تاريخ**، الجدول٤ في نهاية الكتاب؛ **وأعلام**، جدول٤؛ تامر، **الإمامة**، ص. ١٥٩-١٧٩؛ نانجي، تقليد نزاري، ص. ١٤١.

٥٢. هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م٢، ص. ٤٩٣ وما بعدها.

٥٣. ك. كاهن، «مشكلات في الشيعية في آسيا الصغرى...»، في فهد، مح.، **الشيعية الإمامية**، ص. ١١٨ وما بعدها.

٥٤. حول انتشار الشيعية عبر الطرق الصوفية، انظر الشيبي، **التشيع والتصوف**، ص. ١٥٥ - ٣٤٠؛ ب. بتروشفسكي، **الإسلام في إيران**، تر. إيفان (لندن، ١٩٨٥)، ص. ٣٠٢-٣٢٦؛ هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م٢، ص. ٤٥٥ وما بعدها؛ م. مزّاوي، **أصول الصفويين: الشيعية والصوفية والغلاة** (وايزبادن، ١٩٧٢)، ص. ٢٢ وما بعدها؛ أرجومند، **ظل الله**، ص. ٦٦-٨٤.

٥٥. حول محمد نوربخش وطريقته، انظر الشوشتري، **مجالس المؤمنين**، م٢، ص. ١٤٣-١٥٦؛ معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، تح. م. محجوب (طهران، ١٩٦٠-١٩٦٦)، م٢، ص. ٣١٩-٣٣٤، م٣، ص. ١٢٧-١٣٠؛ صدقيا نولو، **تحقيق در أحوال وآثار سيد محمد نوربخش** (طهران، ١٩٧٢)؛ ج. سبنسر ترمنغهام، **الطرق الصوفية في الإسلام** (أكسفورد، ١٩٧١)، ص. ٥٥-٩٩؛ ألغر، «نوربخشية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ١٣٤-١٣٦.

٥٦. انظر، ج. أوبان، مح.، **سيرة شاه نعمة الله ولي كرماني** (طهران - باريس، ١٩٥٦)؛ دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، ص. ٣٣٣-٣٣٦؛ الشوشتري، **مجالس**، م٢، ص. ٤٧-٥٠؛ شيرواني، **رياض السياحة**، ص. ٥٨٣-٦٠٢؛ معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، م٢، ص. ٣٢٥-٣٣٤، م٣، ص. ١-٤٨، ٨٤-١٠٤؛ براون، **تاريخ الأدب**، ص ٤٦٣-٤٧٣؛ ب. ويلسون، **ملوك العشق** (طهران، ١٩٧٨)، ص. ١٣-٩٢؛ ترمنغهام، **الطرق الصوفية**، ص. ١٠١-١٠٢؛ ألغر، «نعمة اللهية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨، ص. ٤٤-٤٨.

٥٧. أوبان، مح.، **سيرة**، ص. ٢١-٢٣، ٢٧٤-٢٧٦؛ شيرواني، **بستان السياحة** (طهران، ١٨٩٣)، ورياض السياحة، ص. ٥٨٣؛ معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، م٣، ص. ١-٢؛ **رياض العارفين**، ص. ٢٣٢.

٥٨. بيرتل وباكوييف، **فهرس أبجدي**، ص. ٣٢-٣٤، ٦١-٦٢؛ ب. ويلسون، «الإسماعيليون والنعمة اللهيون»، في **دراسات إسلامية**، ٤١ (١٩٧٥)، ص. ١١٥-١١٦.

٥٩. أوبان، سيرة، ص. ١٩٩-٢٦٨؛ ويلسون، «ذرية شاه نعمة الله»، **الثقافة الإسلامية**، ٤٨ (١٩٧٤)، ص. ٤٩-٥٧؛ دفتري، «خليل الله كرماني»، **موسوعة الدين الإسلامي التركية** (استانبول، ١٩٩٧)، م١٥، ص. ٣٣٢-٣٣٣.

٦٠. حول الطريقة الصفوية وتأسيس الدولة الصفوية، انظر مزاوي، **أصول الصفويين**، ص. ٤١-٨٢؛ ر. سافوري، **إيران في ظل الصفويين** (كامبردج، ١٩٨٠)، ص. ١-٢٦؛ رومر، الفترة الصفوية، في **تاريخ كامبردج لإيران**، م٦، ص. ١٨٩-٢١٢؛ سردار، **تاريخ الشاه إسماعيل الصفوي** (ألغر، ١٩٣٩)، ص. ٣-٢٩.

٦١. فدائي، **هداية المؤمنين**، ص. ١٣٣، ١٣٦، ١٤٠.

٦٢. المستنصر بالله الثاني، **بنديات جوانمردي** (وصايا الفتوة)، تح. وتر. إيفانوف (ليدن، ١٩٥٣)؛ هوليستر، الشيعة، ص. ٣٦٢، ٣٨٣، ٤٠٧؛ نانجي، **تقليد نزاري**، ص. ٢٧، ٦٥، ٨٠-٨٩؛ إيفانوف، **المرشد**، ص. ١٠٦؛ والأدب، ص. ١٣٩؛ بوناوالا، ص. ٢٦٨؛ دفتري، «بنديات»، EWI، م٥، ص. ٧٦٨.

٦٣. بنديات، ص. ٤٧، ٥٦.

٦٤. بيرتل وباكوييف، **فهرس**، ص. ٣٦-٣٧؛ إيفانوف، المقدمة إلى «بنديات»، ص. ١٧.

٦٥. **بنديات**، ص. ٣١-١٠١.

٦٦. المصدر السابق، ص. ١١-٨٦ وصفحات أخرى.

٦٧. المصدر السابق، ص. ٢-٣.

٦٨. المصدر السابق، صفحات كثيرة.

٦٩. المصدر السابق، ص. ٣٤-٥٥.

٧٠. المصدر السابق، صفحات كثيرة (من ٢-٨٩).

٧١. خيرخواه، **تصنيفات**، ص. ١٠٨؛ وفصل دربان، ص. ٣٣.

٧٢. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص. ١٤٠-١٤١؛ بوناوالا، ص. ٢٦٩.

٧٣. خيرخواه، **تصنيفات**، ص. ١٢٠.

٧٤. خيرخواه، رسالة، في **تصنيفات**، من ١-٧٥.

٧٥. المصدر السابق، ص. ٣٥ وما بعدها.

٧٦. المصدر السابق، ص. ٥١.

٧٧. المصدر السابق، ص. ٤٥-٤٦، ٥٥.

٧٨. المصدر السابق، ص. ٧٦ وما بعدها.

٧٩. المصدر السابق، ص ٣٤، ٥٠.

٨٠. أكد خيرخواه هذه الخلافات الداخلية في كامل الرسالة، **تصنيفات**، ص. ٩٤ وما بعدها.

٨١. فدائي، **هداية**، ص. ١٣٥.

٨٢. قاضي أحمد تتري، **تاريخ ألفي**، تح. س. علي داوودي (طهران، ١٩٩٩)، ص. ٧٢٥-٧٢٦.

٨٣. قاضي أحمد القمي، **خلاصة التواريخ**، تح. إحسان إشرافي (طهران، ١٩٨٠)، م١، ص. ٥٨٢-٥٨٤؛ هدايت، **روضة صفائي ناصري**، م٨، ص. ١٤٥؛ ودهقان، **كار نامه**، ص. ٥٠-٥٢.

٨٤. خيرخواه، رسالة، في **تصنيفات**، ص. ٥٢. شهاب الدين، **خطابات**، ص. ٤٢-٤٣؛ أرجومند، **ظل الله**، ص. ١٠٩-١٢١، ١٦٠-١٨٧؛ تشارلز ميلفل، مح.، **فارس الصفوية** (لندن، ١٩٩٦)، ص. ١١٧-١٣٨؛ لويسون ومورغان، مح.، **تراث الصوفية**، م٣ (أكسفورد، ١٩٩٩)، ص. ١٦٥-٢٠٠.

٨٥. خاكي خراساني، **ديوان**، ص. ١٩.

٨٦. المصدر السابق، ص. ١٠، ١٧، ٦٧، ٩٥، ١٠٤.

٨٧. المصدر السابق، ص. ١٠، ١٢، ١٧، ١٩-٢٣، ٣١، ٥٤، ٦٦، ٧٦، ١٠١.

٨٨. المصدر السابق، ص. ٩، ٦٨-٦٩.

٨٩. فدائي، **هداية المؤمنين**، ص. ١٣٦-١٣٩.

٩٠. حول تنظيم دعوة فرع قاسم شاه إبان فترة أنجدان، انظر **بنديات جوانمردي**، النص، ص. ٤١ وما بعدها؛ أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ٤٩-٥٠، ٥٩؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٤٤، ٧٦-٧٧، ٩٣-٩٤، ١٠١، ١١٠؛ وكتابه **تصنيفات**، ص. ٣، ٢٣، ٥٨، ١١٣ وما بعدها؛ خاكي خراساني، **ديوان**، ص. ٤٧، ٧٠، ٧٦، ٧٩، ١١٩.

٩١. أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ١١-٦٢؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ١٨، ٩٨، ١٠٢؛ **ديوان خاكي**، ص. ٩١، ١٢٥.

٩٢. المصادر السابقة، صفحات مختلفة.

٩٣. المصادر السابقة، صفحات مختلفة.

٩٤. المصادر السابقة، صفحات مختلفة.

٩٥. خيرخواه، **تصنيفات**، ص. ١-٣٥؛ **وفصل**، ص. ١١-٣٢.

٩٦. أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ٣٣، ٥٠؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٥٨، ٩٤؛ **وفصل**، ص. ٩؛ خاكي خراساني، **ديوان**، ص. ٧٢، ٨٤.

٩٧. خيرخواه، **تصنيفات**، صفحات كثيرة (من ٢٠ - ١٢٠)؛ **وفصل**، ص. ١١، ١٣، ٢١-٢٢؛ خاكي خراساني، **ديوان**، ص. ١٨.

٩٨. **بنديات**، ص. ٤٢-٤٥، ٦٤-٦٥؛ أبو اسحق، **هفت باب**، ص. ١٧-١٨، ٤٣، ٥٠، ٦٤، ٦٥؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٢٦، ٦٧، ٦٨، ١١١، ١١٢، ١١٦؛ **وتصنيفات**، ص. ٣، ٢٠-٢٦، ٥٣، ٨٦، ١١٨، ١٢٧؛ **وفصل**، ص ١-٦، ١٢، ٢١، ٢٣؛ خاكي خراساني، **ديوان**، ص. ٨٤، ٨٥.

٩٩. خيرخواه، **تصنيفات**، ص. ١٩، ٩٢، ٩٣؛ **وفصل**، ص. ٢٨، ٣٢.

١٠٠. أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ٤٣؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٦٧-٦٨؛ **وفصل**، ص. ٢-٥.

١٠١. حول هذه التصنيفات، انظر أبو إسحق، **هفت باب**، ص. ٢١، ٤٨؛ خيرخواه، **كلام بير**، ص. ٤٨، ٩٢، ١٠٦ وما بعدها؛ **وتصنيفات**، ٢، ١٨، ٢٢، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ١١٦؛ **وفصل**؛ **وديوان خاكي**، ص. ٨٤-٨٥.

١٠٢. بنديات، صفحات كثيرة (٤٨-١٠٠)؛ وخيرخواه، **تصنيفات**، ص. ٦٨، ٩١؛ **وفصل**، ص. ٣٢-٣٣.

١٠٣. أفضل معالجة للموضوع قام بها عظيم نانجي، **تقليد نزاري**، ص. ٦٥-٩٦؛ ميسرا، **الجماعات المسلمة في غجرات**، ص. ١٠-١٢، ٥٤-٦٥؛ إيفانوف، «ساتبانث» في **كولكتانيا**، ص. ١-١٩؛ علي، **أصول الخوجا**، ص. ٣٩-٤٤؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٣٩-٣٦٢؛ يوسف علي، «خوجا»، **الموسوعة الإسلامية**، م٢، ص. ٩٦٠-٩٦٢؛ إيفانوف، «خوجا»، *SEI*، ص. ٢٥٦-٢٥٧؛ مادلونغ، «خوجا»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ٢٥-٢٧.

١٠٤. انظر على سبيل المثال، دركا هفالا، **تواريخ بير** (نوساري، ١٩١٤؛-١٩٣٥)، م٢، ص. ٢٣، ٢٦٥-٢٧٢؛ إيفانوف، «إسماعيليتيكا»، ص. ٦٦-٦٧؛ علي، **أصول الخوجا**، ص. ٥٧-٥٩؛ نانجي، **تقليد نزاري**، ص. ١٣٩-١٤١.

١٠٥. حول الدعوة في الهند في أشعار الجنان، انظر «جنة بوري» وتر. إلى الإنكليزية في ف. ن. هودا، «بعض نماذج أدب الساتبانث»، في إيفانوف، مح، **كولكتانيا**، ص. ١٣٠ وما بعدها، وشاكل وموار، **ترانيم إسماعيلية**، ص. ١٢٤-١٤١.

١٠٦. انظر هودا، «بعض نماذج»، ص. ٦٠-٨٤.

١٠٧. بيرزاده، **تواريخ بير**، م٢، ص. ٨٣-٨٩؛ شونرا، **نور مبين** (بومباي، ١٩٣٧)، ص. ٤٩٥ وما بعدها.

١٠٨. هودا، «بعض نماذج»، ص. ١٠٦، ١١٤، ١٣١؛ وطبقاً لشهاب الدين، **خطابات**، ص. ١٩-٢٠، ٤٢، كان صدر الدين سليلاً لمحمد بن إسماعيل.

١٠٩. انظر همداني، **الدعوة الإسماعيلية في شمال الهند**، ص. ١٤-١٦؛ وإليوت ودوسون، تاريخ الهند، م١، ص. ٤٨٣-٤٩٧.

١١٠. دهلوي، **أخبار الأخيار** (دلهي، ١٨٩١)، ص. ٢٠٤-٢٠٥.

١١١. إيفانوف، «فرقة إمام شاه في غجرات»، *JBBRAS*، ن. س، ١٢ (١٩٣٦)، ص. ٣٤، ٥٠-٥١؛ وبيرزاده، **تواريخ بير**، م٢، ص. ٩٩-١٠١.

١١٢. ج. سُبهان، **الصوفية، شيوخها ومزاراتها** (ط. منقحة، لوكناد، ١٩٦٠)، ص. ٣٥٩.

١١٣. علي آساني، بوج نيرنجان: **شعر صوفي إسماعيلي** (كامبردج، ١٩٩١).

١١٤. أفضل مصدر حول فرقة محمد شاه بالفارسية، **منازل الأقطاب**، ومنه استقى إيفانوف معلوماته في مقالته، «فرقة إمام شاه في غجرات»، ص. ١٩-٧٠؛ شونرا، **نور مبين**، ص. ٥٠٨ وما بعدها؛ إيفانوف، «إمام شاه»، *SEI*، ص. ١٦٧؛ فيضي، «إمام شاه»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣، ص. ١١٦٣.

١١٥. وردت رواية هذه الزيارة في «جنة بوري»، الشعر المنسوب إلى إمام شاه، ترجم عند هودا، «بعض نماذج»، ص. ١٢٢-١٣٧.

١١٦. خيرخواه، رسالة، في **تصنيفات**، ص. ٥٤، ٦٠-٦١.

١١٧. حول هذه الثورة الإمام - شاهية، انظر علي محمد خان، **مرآة أحمدي**، النص الفارسي، ص. ٣٢٠-٣٢٤ من المجلد١؛ وإيفانوف، «فرقة إمام شاه»، ص. ٥٢-٥٤؛ إنتهوفن، **قبائل ومنبوذو بومباي**، م٢، ص. ١٥٠-١٥٧

١١٨. حول مجموعات «المومنية»، انظر م. نور محمد، **إسماعيلي مومن كومنو إيتهاس** (بومباي، ١٩٣٦)؛ م. إبراهيم، **مشايخ ششتي- نو جيوان- شاريتا** (بومباي، ١٩٥٣)؛ إنتهوفن، **قبائل ومنبوذو بومباي**، م٢، ص. ١٥٥-١٥٧؛ ميسرا، **الجماعات المسلمة**، ص. ١٠٣-١٠٧.

١١٩. نانجي، **تقليد نزاري**، ص. ٩٣؛ ميسرا، **الجماعات المسلمة**، ص. ٦٤-٦٥.

١٢٠. انظر إيفانوف، «ساتبانث»، ص. ١٩-٢٨؛ قاسم، **أغاني الحكمة**، ص. ٩-٢٦؛ علي آساني، «الخوجا في جنوب آسيا: تحديد مكان خاص بهم»، *Cultural Dynamics*، ١٣، (٢٠٠١)، ص. ١٥٥-١٦٨؛ ومقالته الأخرى عن الخوجا في، ر. إيتون، مح.، **تقاليد الهند الإسلامية: موضوعات في التاريخ الهندي** (نيودلهي، ٢٠٠٣)، ص. ٢٨٥-٣١٠.

١٢١. قاسم، **أغاني الحكمة**، ص. ٦٢-٧٤.

١٢٢. نانجي، **تقليد نزاري**، ص. ٩٩-١٣٠؛ ومقالته عن الفكر الإسماعيلي في، ر. مارتن، مح.، **مقاربات إلى الإسلام في الدراسات الدينية** (تكسون، ١٩٨٥)، ص. ١٦٤-١٧٣؛ ف. ماليسون، «الهندوسية كما يراها الدعاة النزاريون الإسماعيليون»، في غونتر سونثايمر وهـ. كولك، مح. **الهندوسية: إعادة نظر** (نيودلهي، ١٩٨٩)، ص. ٩٣-١٠٣؛ د. سيلا- خان، «تحويل الغانج، نموذج النزاريين الإسماعيليين...» في روبنسون وكلارك، مح.، **التحويل الديني في الهند** (دلهي، ٢٠٠٣)، ص. ٢٩-٥٣.

١٢٣. نانجي، **تقليد نزاري**، ص. ١٤٤-١٤٥؛ هودا، «نماذج»، ص. ١١٢-١١٥؛ شاكل وموار، **ترانيم إسماعيلية**، ص. ٦٢-١٤١؛ قاسم، **أغاني الحكمة**، ص. ١٦٣-١٧٠؛ ع. إسماعيل، **رائحة الصندل، أشعار دينية إسماعيلية - هندية**، م١ (ريتشموند، سورّي، ٢٠٠٢).

١٢٤. انظر عدة أعمال بالفرنسية لدومينيك سيلا - خان حول الفرقة الإسماعيلية في الهند في مجلة *JRAS*، السلسلة الثالثة، ٦ (١٩٩٦)، ص. ٢٩-٥٦؛ وكتابها **التحويل والهويات المتبدلة** (نيودلهي، ١٩٩٧)، ص. ٢٩-١٦٨.

١٢٥. تامر، «فروع الشجرة»، ص. ٥٨٧ وما بعدها؛ و«الإمامة»، ص. ٢٠٠ وما بعدها.

١٢٦. حول أصول الإسماعيلية النزارية في آسيا الوسطى، انظر بدخشي وأفسار، **تاريخ بدخشان**، تح. بولديريف (لينينغراد، ١٩٥٩)، ص. ٢٢٧-٢٥٣؛ محمد زاده وشاه زاده، **تاريخ بدخشان** (موسكو، ١٩٧٣)، ص. ٨٧-٩٤؛ وعدة دراسات لألكسندر سيمينوف؛

بارتولد، «بدخشان»، **الموسوعة الإسلامية**، م\ط٢، م١، ص. ٨٥١-٨٥٤؛ بوزورث، «شوغنان»، الموسوعة ذاتها، ط٢، م٩، ص. ٤٩٥-٤٩٦.

١٢٧. ميرزا حيدر دوغلت، **تاريخ رشيدي**، ت. ثاكستون (كامبردج، ١٩٩٦)، ص. ١٨٥-١٨٧، ١٩٤.

١٢٨. وردت هنا مصادر كثيرة، منها على سبيل المثال، فرشته، **تاريخ فرشته**، تح. بريغز (بومباي، ١٨٣٢)، م٢، ص. ٢١٣-٢٣١، وترجماته إلى الإنكليزية وغيرها. سام ميرزا، **تحفة سامي**، تح.، دستجردي (طهران، ١٩٣٦)، ٢٩؛ عبد القادر البدايوني، **منتخب التواريخ**، تح.، أحمد علي (كلكوتا، ١٨٦٤-١٨٦٩)، م١، ٤٨٢-٤٩١، وترجماته؛ **تاريخ ملوك أحمد نجر النظام شاهيين**، تر. ولزيلي هيغ في *Indian Antiquary*، ٤٩ (١٩٢٠)، ص. ١٦٦-٢١٧؛ ٥٠ (١٩٢١)، ص. ١-٢٣٢؛ ٥١ (١٩٢٢)، ص. ٣٤-٥٢؛ وغيرها. عبد الباقي نهوندي، **مآثر رحيمي**، م٢، ص. ٤١٣-٤١٤؛ شهاب الدين شاه، **خطابات**، ص. ٤٠-٤١؛ فدائي، **هداية المؤمنين**، ص. ١١٩-١٣٢؛ معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، م٣، ص. ١٣٣-١٥٠؛ معصوم كاظمي، «شاه طاهر الحسيني»، *Indo-Iranica*، ١٨ (١٩٦٥)، ص. ٤١-٤٩؛ ر. شيام، **مملكة أحمد نجر** (دلهي، ١٩٦٦)، ص. ٦٣ وما بعدها صفحات كثيرة؛ عارف تامر، «طاهر شاه النزاري الألموتي»، **الدراسات الأدبية**، ١ (١٩٥٩)، ص. ٨٣-٩٣؛ بوناوالا، **بيبليوغرافيا**، ص. ٢٧١-٢٧٥؛ ومقالته، «شاه طاهر»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، ص. ٢٠٠-٢٠١؛ دفتري، «شاه طاهر...» في لوسون، مح.، **العقل والإلهام**، ص. ٣٥٩-٤٠٦.

١٢٩. إيفانوف، «فرع منسي»، ص. ٧٠-٧٩؛ **المرشد**، ص. ١١١-١١٢؛ **الأدب**، ص. ١٦٦؛ بوناوالا، ص. ٢٨١.

١٣٠. تامر، «فروع الشجرة»، ص. ٥٩٧-٥٩٨؛ **والإمامة**، ص. ٢٠٨-٢١٦.

١٣١. حول نزار الثاني، انظر شهاب الدين، **خطابات**، ص. ٤٣؛ فدائي، **هداية**، ص. ١٤٠-١٤١؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٥؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٣٢٠-٣٢٢؛ **والأعلام**، ص. ٥٧٣-٥٧٤؛ إيفانوف، «قبور بعض الأئمة»، ص. ٥٦-٥٩؛ **والأدب**، ص. ١٤٨؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٣٥؛ بوناوالا، ص. ٢٨١-٢٨٢.

١٣٢. شهاب الدين، **خطابات**، ص. ٤٣؛ علي خان وزيري، **جغرافية كرمان**، تح. باريزي (طهران، ١٩٧٤)، ص. ١٥٧، ١٩٩.

١٣٣. علي خان وزيري، **تاريخ كرمان**، تح. باريزي (طهران، ١٩٧٣)، ص. ٥٤٢.

١٣٤. المصدر السابق، ص. ٥٤٣؛ انظر أيضاً، فدائي، **هداية**، ص. ١٤٢-١٤٣؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٦؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٣٢٦-٣٢٨؛ **والأعلام**، ص. ٢٢٠-٢٢١.

١٣٥. شهاب الدين، **خطابات**، ص. ٤٣؛ فدائي، **هداية**، ص. ١٤٣؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٦؛ غالب، **تاريخ**، ٣٢٩-٣٣٠؛ **والأعلام**، ص. ٤٣٠-٤٣١.

١٣٦. نجد التفاصيل عن هذا الإمام في وزيري، **تاريخ**، ص. ٥٤٣-٥٦٥؛ وكتابه **جغرافية**،

ص. ٧٢، ٨١، ٨٦، ١٥٧؛ وكتب تاريخ الزنديين والقاجاريين لا تقدم سوى معلومات ضئيلة؛ علي رضا شيرازي، **تاريخ الأسرة الزندية**، تح. بير (ليدن، ١٨٨٨)، ص. ٥٢-٥٦؛ محمد رستم الحكماء، رستم **التواريخ**، تح. م. مشيري (طهران، ١٩٦٩)؛ هدايت، **روضة صفائي ناصري**، م٩، ص. ٢٥٠-٢٥٥؛ حسن فسائي، **فارس نامه ناصري**، م١، ص. ٢٣٢؛ شهاب الدين شاه، **خطابات**، ص. ٤٣؛ هودا، «بعض نماذج»، ص. ١١١؛ فدائي، **هداية المؤمنين**، ص. ١٤٣-١٤٤؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٧؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٣٣١؛ والأعلام، ص. ٣٩٢؛ مالكوم، **تاريخ فارس**، م٢، ص. ١٠٩؛ سايكس، **عشرة آلاف ميل في فارس** (نيويورك، ١٩٠٢)، ص. ٦٨؛ براون، **تاريخ الأدب الفارسي**، ص. ١٤٨؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٣٦؛ دهقان، **كارنامه**، ص. ٤٠-٤٢؛ جون بيري، **كريم خان زند** (شيكاغو، ١٩٧٩)، ص. ١٣٥-١٣٦؛ هـ. بوس، «أبو الحسن خان محلاتي»، *EIR*، م١، ص. ٣١٠؛ علي داوودي، «أبو الحسن خان بيكر لبيك محلاتي»، *GIE*، م٥، ص. ٣٣٩-٣٤١؛ وغيرها.

١٣٧. حول إحياء طريقة نعمة الله وارتباطاتها، انظر وزيري، **تاريخ**، ص. ٥٥٦-٥٦٠؛ معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، م٣، ص. ١٧٠-١٩٢؛ بورجوادي وويلسون، **ملوك العشق**، ص. ٩٣-١٣٥؛ نوربخش، **شيوخ الطريقة** (نيويورك، ١٩٨٠)، ص. ٧٥ وما بعدها؛ لويسون، «مقدمة إلى تاريخ الصوفية الفارسية الحديثة»، *BSOAS*، ٦١ (١٩٩٨)، ص. ٣٤٩-٤٥٣.

١٣٨. انظر إيفانوف، «أضرحة بعض أئمة الإسماعيليين...»، ص. ٦٠-٦١؛ والقبور التي وصفها إيفانوف سنة ١٩٣٧ لم تعد موجودة عندما زارها المؤلف سنة ١٩٧٥.

١٣٩. لسان الملك سيبهر، ناسخ التواريخ: **تاريخ القاجاريين** (تبريز، ١٩٠١)، م١، ص. ٣٢؛ وحققه محمد بهبودي (طهران، ١٩٦٥)، م١، ص. ٧٠. وسنشير إليه بـ«القاجاريين».

١٤٠. حول شاه خليل الله الثالث، انظر هدايت، **روضة الصفا ناصري**، م٩، ص. ٥٥١-٥٥٣؛ لسان الملك، **القاجاريين**، م١، ص. ٢٩٢-٢٩٤؛ اعتماد السلطانة، **منتظم ناصري**، م٣، ص. ١١٦؛ وصدر **التواريخ**، تح. مشيري (طهران، ١٩٧٠)، ص. ٨٤؛ شهاب الدين، **خطابات**، ص. ٤٣-٤٤؛ فدائي، **هداية**، ص. ١٤٤-١٤٥؛ شونرا، **نور مبين**، ص. ٥٧٠ وما بعدها؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٧؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٣٣٣-٣٣٤؛ **والأعلام**، ص. ٢٨٧؛ واتسون، **تاريخ فارس**، ص. ١٩١؛ براون، **تاريخ الأدب**، ص. ١٤٨؛ فيض، **خلاصة المقال**، ص. ٥٥٣-٥٥٦؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٣٧؛ هـ. ألغر، **الدين والدولة في إيران** (بيركلي، ١٩٦٩)، ص. ٥٥-٥٦.

١٤١. حول أسياد نعمة الله، انظر شيرواني، **بستان السياحة**، ص. ٥٣٠؛ معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، م٣، ص. ١٩٠، ٢٠٩، ٢٦٣.

١٤٢. مسعود ميرزا ظل السلطان قاجار، **سركذشت مسعودي** (طهران، ١٩٠٧)، ص. ١٩٧؛ وحول فتح علي شاه انظر ألغر، **الدين والدولة**، ص. ٤٥-٧٢.

١٤٣. كتب حسن علي شاه، آغاخان الأول، سيرته الذاتية بعنوان **عبرة - أفزا** تضمّنت أحداث شبابه وتعامله مع القاجاريين وصولاً إلى إقامته النهائية في الهند البريطانية. وطبعت طبعة حجرية في بومباي، ١٨٦٢، ثم طبعت عدة مرات (طهران، ١٩٤٦)؛ وفي ساعي، **آغاخان محلاتي** (طهران، ١٩٥٠)؛ فدائي، **هداية**، ص. ١٤٦-١٧٦؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٨؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٣٣٥-٣٣٨؛ **والأعلام**، ص. ٢١٤-٢١٩؛ واتسون، **تاريخ فارس**، ص. ٣٣١-٣٣٤؛ نوروجي دوفسيا، **تاريخ موجز للأغاخان** (بومباي، ١٩٠٣)، ص. ٦-٩٥؛ أردكاني، «آغاخان محلاتي»، *EI1*، م١، ص. ١١١؛ حبيب، «آغاخان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص. ٢٤٦؛ ألغر، «محلاتي، آغاخان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٥، ص. ١٢٢١؛ و«آغاخان الأول محلاتي»، *EIR*، م٢، ص. ١٧٠-١٧٢.

١٤٤. آغاخان محلاتي، **عبرة - أفزا**، تح. كوهي - كرماني، ص. ٧؛ **لسان الملك**، **القاجاريين**، م٢، ص. ١٥٨؛ اعتماد السلطانة، **منتظم**، م٢، ص. ١٦١؛ وغيرها.

١٤٥. حول هذه الأحداث، **عبرة - أفزا**، ص. ٩-٥٦؛ هدايت، **روضة الصفا**، م١٠، ص. ١٦٩، ٢٤٩-٢٦١؛ ومعظم المصادر الواردة أعلاه (الحواشي ١٣٨-١٤٣)، يضاف إليها آدميات، **أمير كبير وإيران** (طهران، ١٩٦٩)، ص. ٢٥١-٢٥٨؛ رائين، **حقوق بغيران إنكليزي در إيران** (طهران، ١٩٦٨)، ص. ٣٣٢-٣٥٠؛ باستاني باريزي، **فرمانفرماي عالم** (طهران، ١٩٨٥)، ص. ٣٠٥-٣٦٦؛ ومقالة ألغر «ثورة آغاخان محلاتي»، في **دراسات إسلامية**، ٢٩ (١٩٦٩)، ص. ٦١-٨١.

١٤٦. حبيب الله قانيني، **ديوان** (بومباي، ١٩٠٤)، ص. ١٥٤ تح. محجوب (طهران، ١٩٥٧)، ص. ١٨٠.

١٤٧. آغاخان محلاتي، **عبرة - أفزا**، ص. ٢٣؛ فيروز ميرزا فرمانفرما، **سفر نامه كرمان وبلوشستان**، تح. نظام - مافي (طهران، ١٩٦٣)، ص. ٧.

١٤٨. **عبرة - أفزا**، ص. ٢٤-٢٥.

١٤٩. لا تزال بعض الأبنية قائمة هي والسور المحيط بها التي بناها الآغاخان، لكن معظمها دُمّر عام ١٨٩٢.

١٥٠. **عبرة - أفزا**، ص. ١٣.

١٥١. المصدر السابق، ص. ١٢-١٦؛ ظل السلطان قاجار، **سركذشت مسعودي**، ص. ١٩٧؛ شيرواني، **رياض السياحة**، ص. ٦٩٠؛ معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، م٣، ص. ٢٨٠ وما بعدها؛ بورجوادي وويلسون، «الإسماعيليون والنعمة اللهيون»، ص. ١٢٥-١٣١؛ **وملوك العشق**، ص. ١٤٧-١٥٨؛ ألغر، «ثورة آغاخان»، ص. ٧٣-٧٤؛ لويسون، «مقدمة إلى تاريخ الصوفية الفارسية الحديثة»، ص. ٤٤٦-٤٤٩.

١٥٢. معصوم علي شاه، **تحفة الحرمين** (طهران، ١٩٨٣)، ص. ٢٩٢-٢٩٧؛ **طرائق الحقائق**، م٣، ص. ٣٣٩، ٥٢٨/٥٦١.

١٥٣. وزيري، **تاريخ**، ص. ٦٠٨-٦٠٩.
١٥٤. **عبرة - أفزا**، ص. ٣٠-٤٧.
١٥٥. آدميات، **أمير كبير**، ص. ٢٥٥.
١٥٦. **عبرة - أفزا**، ص. ٤٧-٥٤.
١٥٧. انظر، مراسلات تتعلق بفارس وأفغانستان (لندن، ١٨٣٩)، ص. ٣٦-٣٧، ٦٤، تابعة لوزارة الخارجية البريطانية.
١٥٨. تاريخ ١٧ ذو القعدة ١٢٥٨ هـ. مذكور في **عبرة - أفزا**، ص. ٥٦؛ وعند ألغر، «ثورة آغاخان»، ص. ٧٧، هو خطأ طباعي؛ انظر إسحق ألن، **يوميات مسير عبر أفغانستان والسند** (لندن، ١٨٤٣)، ص. ٢٠٠-٢٠٥.
١٥٩. **عبرة - أفزا**، ص. ٥٩ وما بعدها؛ و. نيبر، **فتح السند** (لندن، ١٨٤٥)، ص. ٣٦٩، ٣٧٢، ٤٠٤؛ لامبريك، **السير تشارلز نيبر والسند** (أكسفورد، ١٩٥٢)، ص. ١٥٧ وما بعدها.
١٦٠. **عبرة - أفزا**، ص. ٦٤-٦٥، ٧٠-٧٣؛ هدايت، **روضة الصفا**، م١٠، ص. ٣٠٦؛ اعتماد السلطانة، **مرآة البلدان**، م١، ص. ٥٨٩-٥٩٠؛ وزيري، **تاريخ**، ص. ٦١٢؛ فيروز ميرزا، **سفر نامه**، ص. ٣٠، سايكس، **عشرة آلاف ميل**، ص. ٧٨، ١٠٥؛ فيض، **خلاصة المقال**، ص. ٥٦٠-٥٦١.
١٦١. آدميات، **أمير كبير**، ص. ٢٥٤-٢٥٦؛ دومسيا، **الآغاخان**، ص. ٤٣ وما بعدها.
١٦٢. **عبرة - أفزا**، ص ٧٧٠٧٨ آدميات، **أمير كبير**، ص. ٢٥٦؛ وغيرها.
١٦٣. **عبرة - أفزا**، ص. ٨٠-٨١.
١٦٤. اعتماد السلطانة، **منتظم**، م٣، ص. ٣٠٦.
١٦٥. ناصر الدين قاجار، **سفر نامه عتبات**، تح. أفشار (طهران، ١٩٨٤)، ص. ٩٨، ١١٨-١٤٦؛ حبيب آبادي، **مكارم الآثار**، م٣، ص. ٦٧٠-٦٧٢.
١٦٦. قضية الآغاخان وردت في تقارير محكمة بومباي العليا، ١٢ (١٨٦٦)، ص. ٣٢٣-٣٦٣؛ ونُشرت مستقلة عام ١٨٦٧. والنص عند بيكلي، **تاريخ الإسماعيليين**، ص. ١١٣-١٧٠؛ وعند فيضي وشودان وأحمد وغيرهم.
١٦٧. حول الآغاخان الثاني، انظر فداني، **هداية**، ص. ١٧٦-١٨٣؛ تامر، **الإمامة**، ص. ٢٢٨-٢٢٩؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٣٣٩-٣٤١؛ **والأعلام**، ص. ٣٧٦-٣٧٦؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٧١؛ أردكاني، «آغاخان محلاتي»، *EIi*، م١، ص. ١١٢؛ ألغر، «آغاخان الثاني»، *EIR*، م٢، ص. ١٧٢-١٧٣.
١٦٨. حول علاقة الآغاخان الثاني بطريقة نعمة الله الصوفية، انظر معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، م٣، ص. ٣٢٨، ٤١٣، ٤٣٤، ٤٤٥، ٥٢٨؛ وكتابه **تحفة الحرمين**، ص. ٢٩٥-٢٩٨؛ **ملوك العشق**، ص. ١٥٥ وما بعدها.

١٦٩ . فضلاً عن خطابات عالية لشهاب الدين شاه، انظر كتابه الذين لم يكتمل، **رسالة در حقيقة دين**، تح. وتر. إيفانوف (بومباي، ١٩٣٣). وترجمت إلى العربية والأوردية.

١٧٠ . نجد تفاصيل كثيرة عن الآغاخان الثالث في مذكراته (لندن، ١٩٥٤)؛ **وآغاخان الثالث: مختارات من خطبه وكتاباته**، تح. ك. عزيز (لندن، ١٩٩٧-١٩٩٨)، مجلدان يضمان مقدمة شاملة ص. ١-١٩٩؛ إضافة إلى العديد من الدراسات الصادرة في لندن وكراتشي مثل قيوم مالك، **صاحب السمو الملكي الآغاخان الثالث** (كراتشي، ١٩٥٤)؛ ف. فريشور، **الآغاخانات** (لندن، ١٩٧٠)؛ فرانسوا ديلفوي، **ملتقى الثقافات** (نيودلهي، ١٩٩٤)؛ إضافة إلى الدراسات المعروفة لعارف تامر ومصطفى غالب وشونرا وهوليستر ونانجي وألغر. انظر أيضاً مقالات أردكاني، في *EII*، م١، ص. ١١٢-١١٣؛ و *EIR*، م٢، ص. ١٧٣-١٧٥؛ و *GIE*، م١، ص. ٤٦٣-٤٦٥؛ وفي **موسوعة الإسلام والعالم الإسلامي**، تح. ريتشارد مارتن (نيويورك، ٢٠٠٤)، م١، ص. ٢٤-٢٤؛ وغيرها.

١٧١ . آغاخان، **مذكرات**، ص. ٣٤؛ هوليستر، **الشيعة**، ص. ٣٩١-٣٩٢.

١٧٢ . آغاخان، **مذكرات**، ص. ٧٢-٧٣.

١٧٣ . حكم القاضي راسل في قضية الآغاخان، (محكمة: بومباي، ١٩٠٨)؛ آغاخان، **مذكرات**، ص. ٧٩-٨٠.

١٧٤ . آغاخان، **مذكرات**، ص. ٣٥، ٧٧، ١١٤، ١٢٠؛ **وخطب مختارة**، م١، ص. ٣٢٥-٣٢٧؛ م. جاين، **حركة ألغرا** (أجرا، ١٩٦٥)، ص. ٦٥، ١٥٦؛ عزيز أحمد، **الحداثة الإسلامية في الهند وباكستان** (لندن، ١٩٦٧)، ص. ٦٥، ٨٧؛ شيخ محمد إكرام، **الهند المسلمة الحديثة وولادة باكستان** (ط٢، لاهور، ١٩٧٠)، ص. ٨١-٨٣، ١٠٣، ١١٠، ١٣٨، ١٨٢؛ غوبال، **مسلمو الهند** (بومباي، ١٩٦٤)، ص. ٩٨-١٢٠، ٢٠٩، ٣٢٩ وما بعدها.

١٧٥ . آغاخان، **مذكرات**، ص. ١٣٠، ١٩٠-١٩١، ٣٢٢ وم. إيغار، **مسلمو بورما** (وايزبادن، ١٩٧٢)، ص. ٤٦.

١٧٦ . آغاخان، **مذكرات**، ص. ١٤٢؛ سايكس، **تاريخ فارس**، م٢، ص. ٤٤٧.

١٧٧ . آغاخان، **الهند في تحول، مجتزأة في خطابات**، م١، ص. ٥٣٠-٦١١.

١٧٨ . آغاخان، **مذكرات**، ص. ٢٠٩؛ **خطب مختارة**، م٢، ص. ٨٢٩-٨٤١.

١٧٩ . المصدر السابق، ص. ٢٨٥-٢٨٦.

١٨٠ . آغاخان، **خطب مختارة**، م٢، ص. ١١٤٧-١١٥٠.

١٨١ . حول الخوجة النزاريين في شرق أفريقيا، انظر على سبيل المثال، إضافة إلى المصادر العامة، حاتم أميجي، «الجماعات الآسيوية»، في لويس، مح. **الإسلام في أفريقيا**، ص. ١٤١ وما بعدها؛ «الإسلام والتطور الاقتصادي - الاجتماعي»، مجلة معهد شؤون الأقلية المسلمة، ٤ (١٩٨٢)، ص. ١٧٥-١٨٧؛ ر. بوكوك، «الإسماعيليون في تنزانيا»، المجلة البريطانية لعلم الاجتماع، ٢٢ (١٩٧١)، ص. ٣٦٥-٣٨٠؛ نانجي، «الحداثة

والتغيير في الجماعة الإسماعيلية»، مجلة الدين في أفريقيا، ٦ (١٩٧٤)، ص. ١٢٣-١٣٩؛ تومبسون، «الإسماعيليون في أوغندا»، في تعادل، مح. ، **طرد أقلية** (لندن، ١٩٧٥)، ص. ٣٠-٥٢، ٢١١-٢١٥؛ هـ. موريس، **الهنود في أوغندا**... (لندن، ١٩٦٨)، ص. ٧٧-٩٠؛ شيرين والجي، «تاريخ الجماعة الإسماعيلية في تنزانيا» (أطروحة دكتوراه، جامعة ديسكونسن، ماديسون، ١٩٧٤).

١٨٢. حاتم أميجي، «ملاحظات حول انشقاق ديني في القرن الـ ١٩ في شرق أفريقيا»، **دراسات تاريخية أفريقية**، ٤ (١٩٧١)، ص. ٦٠٣-٦١٦؛ ساتشدينا، «الخوجة»، **موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث**، م٢، ص ٤٢٣-٤٢٧.

١٨٣. آغاخان، **مذكرات**، ص. ١٦٧.

١٨٤. تتوفر مجموعات كثيرة من فرمانات (إرشادات) الآغاخان الثالث في معهد الدراسات الإسماعيلية، ولدى الجماعات النزارية. منها على سبيل المثال، **كلام إمام مبين** (بومباي، ١٩٥٠)؛ **الدرر الثمينة** (كراتشي، ١٩٥٤)؛ **رسالة صاحب السمو الآغاخان إلى الأمة الباكستانية والعالم الإسلامي** (ط. ٤، كراتشي، ١٩٦٨).

١٨٥. بوافان، **التحديث**، ص. ٢٧٨-٢٨٢.

١٨٦. حول النزاريين السوريين منذ بداية القرن التاسع عشر، انظر تامر، «فروع الشجرة»، ص. ٥٩٠-٥٩٣؛ **والإمامة**، ص. ١٧١-١٧٣، ٢١٤-٢١٦؛ غالب، **تاريخ**، ص. ٣٥٣-٣٦٥، ٣٩٥-٤٠١؛ **وإسماعيلية سورية** (بيروت، ١٩٧٠)؛ نورمان لويس، «سورية اليوم»، **مجلة الجمعية الملكية الآسيوية المركزية**، ٣٩ (١٩٥٢)، ص. ٦٩-٧٧؛ ومقالته، «بدو ومستوطنون في سورية والأردن» (كامبردج، ١٩٨٧)، ص. ٥٨-٦٧؛ د. داوز ون. لويس، «محاكمة الإسماعيليين السوريين»، *IJMES*، ٢١ (١٩٨٩)، ص. ٢١٥-٢٣٢.

١٨٧. يعتبر إيفانوف أكثر الباحثين عناية بتاريخ الإسماعيليين النزاريين في إيران. وفي زمن قريب، ظهر رفيق كيشافجي الذي قام ببحث ميداني لاستقصاء أحوال النزاريين في خراسان، ونشر نتائجه في أطروحة دكتوراه بجامعة هارفارد، ١٩٨١، بعنوان «السعي إلى العرفان ودعوة التاريخ: الحداثة بين الإسماعيليين في إيران». وانظر كتابه **الصوفية وتعددية المعنى** (لندن، ١٩٩٨). وفي عام ١٩٨٥ حصل المؤلف على معلومات هامة من أفراد الجماعة في إيران، ولا سيما من صدر الدين ميرشاهي، أمين مكتبة ناصر خسرو في مسجد مشهد.

١٨٨. إيفانوف، **المرشد**، ص. ١١٢؛ **والأدب**، ص. ١٥٠؛ بوناوالا، ص. ٢٨٢.

١٨٩. هذه التفاصيل أُخذت من ترجمة غير منشورة لفدائي كتبها حفيده صدر الدين ميرشاهي سنة ١٩٦١.

١٩٠. آغاخان، **مذكرات**، ص. ١٦٩-١٧٧، ١٨٧ وما بعدها؛ شهاب الدين شاه، **خطابات عالية**، ص. ٢٢ - ٦٧؛ **ورسالة در حقيقة دين**، ص. ٦٥ وما بعدها.

١٩١. آغاخان، **مذكرات**، ص. ٣٢٤.

١٩٢. فان دن بيرغ، «الشعر الإسماعيلي في بدخشان الطاجيكية»، مجلة *Persica*، ١٧(٢٠٠١)، ص. ١-١٠؛ وكتابها، **دراسة في أغاني وأشعار الإسماعيليين من بدخشان الطاجيك** (وايزبادن، ٢٠٠٤).

١٩٣. آغاخان، مذكرات، ص. ١٨٠ وما بعدها؛ نانجي، «سبز علي»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٨، ص. ٦٩٤؛ وغيرها.

١٩٤. قدرة الله بيك، **تاريخ عهد عتيق رياسة هونزا** (بلتيت، ١٩٨٠)، م١، ص، ١٤٠-١٤١، ١٧٣-١٧٨، ٣٠٤-٣٠٥؛ هولزورث، **الإسماعيليون في شمال باكستان** (برلين، ١٩٩٤)، ص. ١٩-٧٨؛ هونزاي، «فرع حي من الإسلام، إسماعيليو جبال الهونزا»، مجلة **أورينت موديرنو**، ن. س، ٢٣ (٢٠٠٤)، ص. ١٤٧-١٦٠؛ وايلي، **عش العقاب**، ص. ٢٥٥-٢٦١.

١٩٥. قدرة الله بيك، **تاريخ**، ص. ٣٣٢-٣٣٦، ٣٦٢-٣٦٥.

١٩٦. سياسات الآغاخان الرابع التحديثية بحاجة إلى دراسة معمّقة. انظر على سبيل المثال، فريشوير، **الآغاخانات**، ص. ٢٠٦-٢٧٢؛ ثوباني، **ثورة الإسلام الهادئة: قصة الآغاخان الرابع** (نيويورك، ١٩٩٣)؛ ع. نانجي، «آغاخان»، **موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث**، م١، ص. ٤٤-٤٥.

١٩٧. **دستور الشيعة الإماميين الإسماعيليين في أفريقيا** (نيروبي، ١٩٦٢)؛ أندرسون، «الخوجة الإسماعيليون في شرق أفريقيا»، **الدراسات الشرق أوسطية**، ١ (١٩٦٤)، ص. ٢١-٣٩.

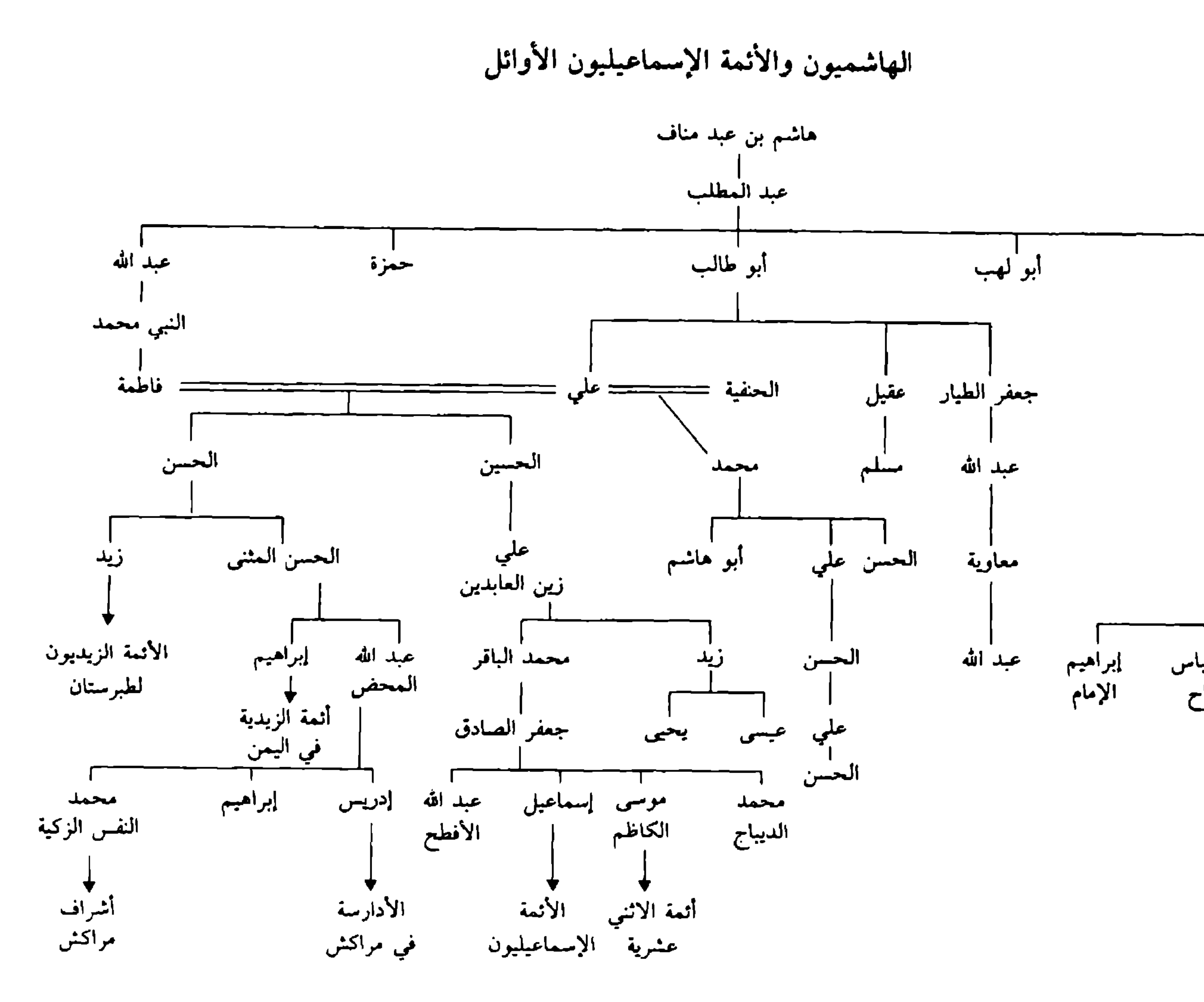
١٩٨. انظر على سبيل المثال، **دستور المجالس والجماعات للمسلمين الشيعة الإماميين الإسماعيليين لباكستان** (كراتشي، ١٩٦٢).

١٩٩. انظر على سبيل المثال، **دستور المجالس والجماعات للمسلمين الشيعة الإماميين الإسماعيليين** (لندن، ١٩٨٦)، ص. ٤؛ **ودستور المسلمين الشيعة الإماميين الإسماعيليين** (لندن، ١٩٩٨)، ص. ٦ وما بعدها.

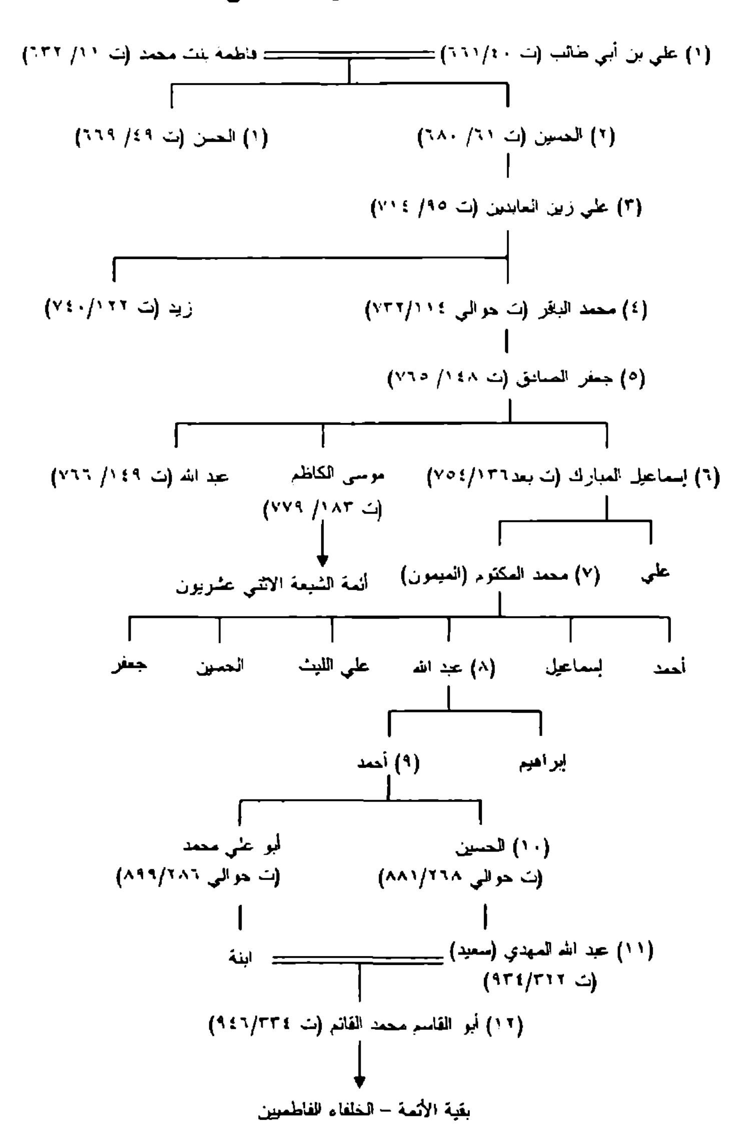
٢٠٠. ع. نانجي، «مؤسسة الآغاخان»، **موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث**، م١، ص. ٤٥-٤٦.

جداول وسلاسل الأنساب

الهاشميون والأئمة الإسماعيليون الأوائل

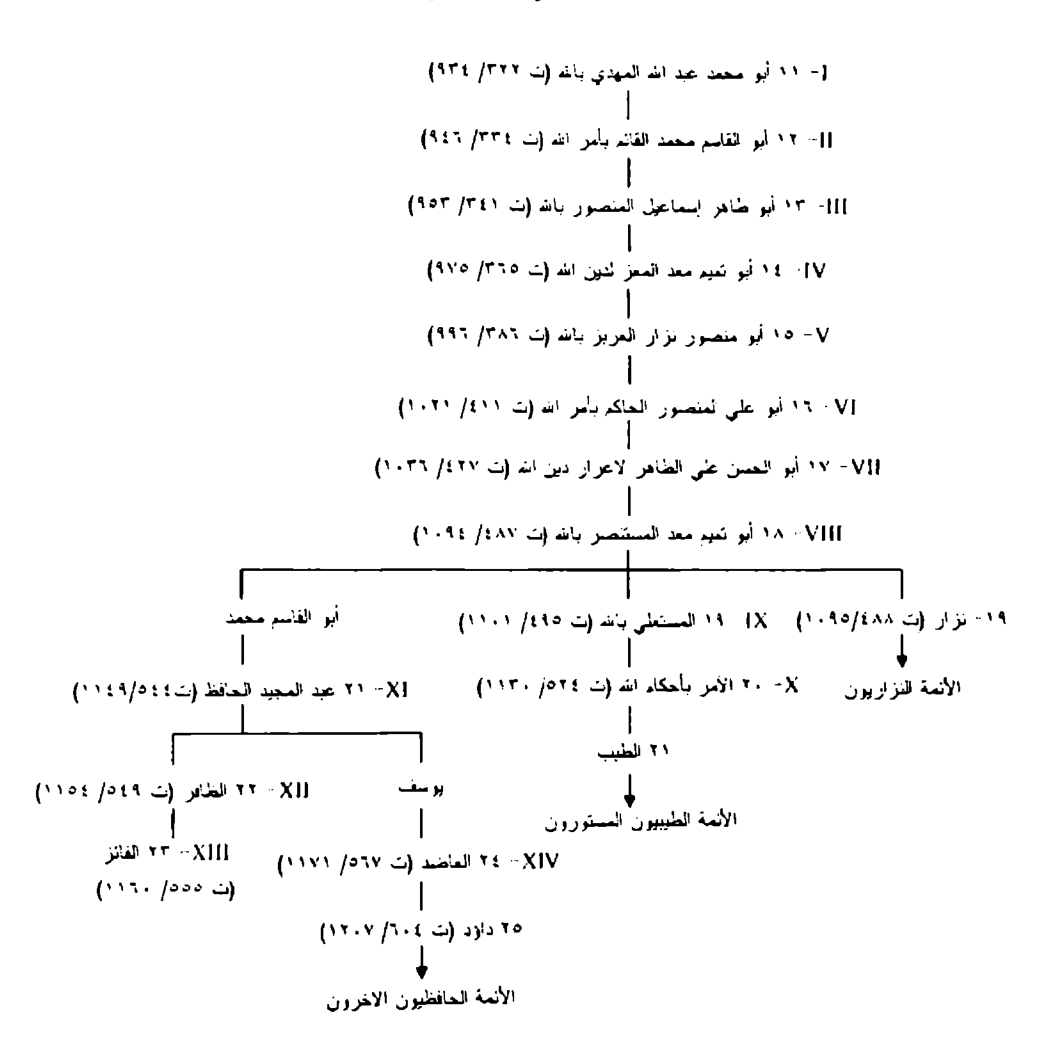


الأئمة الإسماعيليون الأوائل



كان علي يُعدّ في الأصل إماماً أول. ثم اكتسب في ما بعد رتبة أعلى كأساس وعُدّ الحسن إماماً أول. وفي وقت لاحق بعد، حذف النزاريون اسم الحسن وابتدأوا السلسلة بعلي، وعدّوا الحسين إمامهم الثاني.

الأئمة - الخلفاء الإسماعيليون الفاطميون



تشير الأرقام الرومانية إلى تسلسل ولاية الخلفاء الفاطميين. وتشير الأرقام الهندية إلى تسلسل الأئمة الإسماعيليين. وبعد المستنصر، اتبع النزاريون والمستعليون حبلين مختلفين من الأئمة. وبعد الآمر، انقسم المستعليون أنفسهم إلى فريقين، الطيبي والحافظي، حيث اعترف كل فريق بحبل مختلف من الأئمة.

الأئمة النزاريون

آ - فرع قاسم شاه

١٩ . نزار بن المستنصر بالله (ت. ٤٨٨/ ١٠٩٥)
٢٠ . الهادي
٢١ . المهتدي
٢٢ . القاهر
٢٣ . حسن علي ذكره السلام (ت. ٥٦١/ ١١٦٦)
٢٤ . نور الدين محمد الثاني (ت. ٦٠٧/ ١٢١٠)
٢٥ . جلال الدين حسن الثالث (ت. ٦١٨/ ١٢٢١)
٢٦ . علاء الدين محمد الثالث (ت. ٦٥٣/ ١٢٥٥)
٢٧ . ركن الدين خورشاه (ت. ٦٥٥/ ١٢٥٧)
٢٨ . شمس الدين محمد (ت. حوالى ٧١٠/ ١٣١٠)
٢٩ . قاسم شاه
٣٠ . إسلام شاه
٣١ . محمد بن إسلام شاه
٣٢ . مستنصر بالله الثاني (ت. ٨٨٥/ ١٤٨٠)
٣٣ . عبد السلام شاه
٣٤ . غريب ميرزا (مستنصر بالله الثالث) (ت. ٩٠٤/ ١٤٩٨)
٣٥ . أبو ذر علي (نور الدين)
٣٦ . مراد ميرزا (ت. ٩٨١/ ١٥٧٤)
٣٧ . ذو الفقار علي (خليل الله الأول) (ت. ١٠٤٣/ ١٦٣٤)
٣٨ . نور الدهر (نور الدين) علي (ت. ١٠٨٢/ ١٦٧١)
٣٩ . خليل الله الثاني علي (ت. ١٠٩٠/ ١٦٨٠)
٤٠ . شاه نزار الثاني (ت. ١١٣٤/ ١٧٢٢)
٤١ . سيد علي (ت. ١١٦٧/ ١٧٥٤)
٤٢ . حسن علي

٤٣ . قاسم علي (سيد جعفر)
٤٤ . أبو الحسن علي (باقر شاه) (ت. ١٢٠٦/ ١٧٩٢)
٤٥ . شاه خليل الله الثالث (ت. ١٢٣٢/ ١٨١٧)
٤٦ . حسن علي شاه، آغاخان الأول (ت. ١٢٩٨/ ١٨٨١)
٤٧ . آقا علي شاه، آغاخان الثاني (ت. ١٣٠٢/ ١٨٨٥)
٤٨ . سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث (ت. ١٣٧٦/ ١٩٥٧)
٤٩ . صاحب السمو شاه كريم الحسيني، آغاخان الرابع، الإمام الحاضر.

ب - فرع محمد شاه (المؤمنية)

١٩ . نزار بن المستنصر بالله (ت. ٤٨٨/ ١٠٩٥)
٢٠ . حسن بن نزار (ت. ٥٣٤/ ١١٣٩)
٢١ . محمد بن حسن (ت. ٥٩٠/ ١١٩٤)
٢٢ . جلال الدين حسن بن محمد (ت. ٦١٨/ ١٢٢١)
٢٣ . علاء الدين محمد بن حسن (ت. ٦٥٣/ ١٢٥٥)
٢٤ . ركن الدين محمود بن محمد (ت. ٦٥٥/ ١٢٥٧)
٢٥(*) . شمس الدين محمد بن محمود (ت. حوالى ٧١٠/ ١٣١٠)
٢٦ . علاء الدين مؤمن شاه بن محمد
٢٧ . محمد شاه بن مؤمن شاه
٢٨ . رضي الدين بن محمد شاه
٢٩ . طاهر بن رضي الدين
٣٠ . رضي الدين الثاني بن طاهر (ت. ٩١٥/ ١٥٠٩)
٣١ . شاه طاهر بن رضي الدين الثاني الحسيني الدكّني (ت. حوالى ٩٥٦/ ١٥٤٩)
٣٢ . حيدر بن شاه طاهر (ت. ٩٩٤/ ١٥٨٦)
٣٣ . صدر الدين محمد بن حيدر (ت. ١٠٣٢/ ١٦٢٢)
٣٤ . معين الدين بن صدر الدين (ت. ١٠٥٤/ ١٦٤٤)

٣٥. عطية الله بن معين الدين (خُدا يبخش) (ت. ١٠٧٤/ ١٦٣٣)
٣٦. عزيز شاه بن عطية الله (ت. ١١٠٣/ ١٦٩١)
٣٧. معين الدين الثاني بن عزيز شاه (ت. ١١٢٧/ ١٧١٥)
٣٨. أمير محمد بن معين الدين الثاني المشرّف (ت. ١١٧٨/ ١٧٦٤)
٣٩. حيدر بن محمد المطهّر (ت. ١٢٠١/ ١٧٨٦)
٤٠. أمير محمد بن حيدر الباقر، آخر أئمة هذا الخط

* بعض مصادر فرع محمد شاه تضيف اسم أحمد القائم بين الإمامين ٢٤ و٢٥.

دعاة الطيبية - المستعلية

في اليمن

١. الذؤيب بن موسى الوادعي (ت. ٥٤٦/ ١١٥١)
٢. إبراهيم بن الحسين الحامدي (ت. ٥٥٧/ ١١٦٢)
٣. حاتم بن إبراهيم الحامدي (ت. ٥٩٦/ ١١٩٩)
٤. علي بن حاتم الحامدي (ت. ٦٠٥/ ١٢٠٩)
٥. علي بن محمد بن الوليد (ت. ٦١٢/ ١٢١٥)
٦. علي بن حنظلة الوادعي (ت. ٦٢٦/ ١٢٢٩)
٧. أحمد بن المبارك بن محمد بن الوليد (ت. ٦٢٧/ ١٢٣٠)
٨. الحسين بن علي بن محمد بن الوليد (ت. ٦٦٧/ ١٢٦٨)
٩. علي بن الحسين بن علي بن الوليد (ت. ٦٨٢/ ١٢٨٤)
١٠. علي بن الحسين بن علي بن حنظلة (ت. ٦٨٦/ ١٢٨٧)
١١. إبراهيم بن الحسين بن علي بن الوليد (ت. ٧٢٨/ ١٣٢٨)
١٢. محمد بن حاتم بن الحسين بن الوليد (ت. ٧٢٩/ ١٣٢٩)
١٣. علي بن إبراهيم بن الحسين بن الوليد (ت. ٧٤٦/ ١٣٤٥)
١٤. عبد المطلب بن محمد بن حاتم بن الوليد (ت. ٧٥٥/ ١٣٥٤)
١٥. عباس بن محمد بن حاتم بن الوليد (ت. ٧٧٩/ ١٣٧٨)
١٦. عبد الله بن علي بن محمد بن الوليد (ت. ٨٠٩/ ١٤٠٧)

١٧. الحسن بن عبد الله بن علي بن الوليد (ت. ٨٢١/ ١٤١٨)
١٨. علي بن عبد الله بن علي بن الوليد (ت. ٨٣٢/ ١٤٢٨)
١٩. إدريس بن الحسن بن عبد الله بن الوليد (ت. ٨٧٢/ ١٤٦٨)
٢٠. الحسن بن إدريس بن الحسن بن الوليد (ت. ٩١٨/ ١٥١٢)
٢١. الحسين بن إدريس بن الحسن بن الوليد (ت. ٩٣٣/ ١٥٢٧)
٢٢. علي بن الحسين بن إدريس بن الوليد (ت. ٩٣٣/ ١٥٢٧)
٢٣. محمد بن الحسن (الحسين) بن إدريس بن الوليد (ت. ٩٤٦/ ١٥٣٩)

في الهند

٢٤. يوسف بن سليمان (ت. ٩٧٤/ ١٥٦٧)
٢٥. جلال بن حسن (ت. ٩٧٥/ ١٥٦٧)
٢٦. داوود بن عجبشاه (ت. ٩٩٧/ ١٥٨٩ أو ٩٩٩/ ١٥٩١)

الدعاة الداووديون: في الهند

٢٧. داوود برهان الدين بن قطبشاه (ت. ١٠٢١/ ١٦١٢)
٢٨. شيخ آدم صفي الدين بن طيبشاه (ت. ١٠٣٠/ ١٦٢١)
٢٩. عبد الطيّب زكي الدين بن داوود بن قطبشاه (ت. ١٠٤١/ ١٦٣١)
٣٠. علي شمس الدين بن الحسن بن إدريس بن الوليد (ت. ١٠٤٢/ ١٦٣٢)
٣١. قاسم زين الدين بن بيرخان (ت١٠٥٤/ ١٦٤٤)
٣٢. قطبخان قطب الدين بن داوود (ت. ١٠٥٦/ ١٦٤٦)
٣٣. بيرخان شجاع الدين بن أحمدجي (ت. ١٠٦٥/ ١٦٥٥)
٣٤. إسماعيل بدر الدين بن ملا راج بن آدم (ت. ١٠٨٥/ ١٦٧٤)
٣٥. عبد الطيّب زكي الدين بن إسماعيل بدر الدين (ت. ١١١٠/ ١٦٩٩)
٣٦. موسى كليم الدين بن عبد الطيّب زكي الدين (ت. ١١٢٢/ ١٧١٠)
٣٧. نور محمد نور الدين بن موسى كليم الدين (ت. ١١٣٠/ ١٧١٨)

٣٨. إسماعيل بدر الدين بن شيخ آدم صفي الدين (ت. ١١٥٠/ ١٧٣٧)
٣٩. إبراهيم وجيه الدين بن عبد القادر حكيم الدين (ت. ١١٦٨/ ١٧٥٤)
٤٠. هبة الله المؤيد في الدين بن إبراهيم وجيه الدين (ت. ١١٩٣/ ١٧٧٩)
٤١. عبد الطيّب زكي الدين بن إسماعيل بدر الدين (ت. ١٢٠٠/ ١٧٨٥)
٤٢. يوسف نجم الدين بن عبد الطيّب زكي الدين (ت. ١٢١٣/ ١٧٩٨)
٤٣. عبد علي سيف الدين بن عبد الطيّب زكي الدين (ت. ١٢٣٢/ ١٨١٧)
٤٤. محمد عز الدين بن شيخ جيوانجي أورانجابادي (ت. ١٢٣٦/ ١٨٢١)
٤٥. طيّب زين الدين بن شيخ جيوانجي أورانجابادي (ت. ١٢٥٢/ ١٨٣٧)
٤٦. محمد بدر الدين بن عبد علي سيف الدين (ت. ١٢٥٦/ ١٨٤٠)
٤٧. عبد القادر نجم الدين بن طيّب زين الدين (ت. ١٣٠٢/ ١٨٨٥)
٤٨. عبد الحسين حسام الدين بن طيّب زين الدين (ت. ١٣٠٨/ ١٨٩١)
٤٩. محمد برهان الدين بن عبد القادر نجم الدين (ت. ١٣٢٣/ ١٩٠٦)
٥٠. عبد الله بدر الدين بن عبد الحسين حسام الدين (ت. ١٣٣٣/ ١٩١٥)
٥١. طاهر سيف الدين بن محمد برهان الدين (ت. ١٣٨٥/ ١٩٦٥)
٥٢. سيدنا محمد برهان الدين بن طاهر سيف الدين، الداعي الحالي

الدعاة السليمانيون: في الهند واليمن

٢٧. سليمان بن حسن (ت. ١٠٠٥/ ١٥٩٧)
٢٨. جعفر بن سليمان (ت. ١٠٥٠/ ١٦٤٠)
٢٩. علي بن سليمان (ت. ١٠٨٨/ ١٦٧٧)
٣٠. إبراهيم بن محمد بن الفهد المكرمي (ت. ١٠٩٤/ ١٦٨٣)
٣١. محمد بن إسماعيل (ت. ١١٠٩/ ١٦٩٧)
٣٢. هبة الله بن إبراهيم (ت. ١١٦٠/ ١٧٤٧)
٣٣. إسماعيل بن هبة الله (ت. ١١٨٤/ ١٧٧٠)
٣٤. الحسن بن هبة الله (ت. ١١٨٩/ ١٧٧٥)
٣٥. عبد العلي بن الحسن (ت. ١١٩٥/ ١٧٨١)

٣٦. عبد الله بن علي (ت. ١٢٢٥/ ١٨١٠)
٣٧. يوسف بن علي (ت. ١٢٣٤/ ١٨١٩)
٣٨. الحسين بن الحسن (ت. ١٢٤١/ ١٨٢٦)
٣٩. إسماعيل بن محمد (ت. ١٢٥٦/ ١٨٤٠)
٤٠. الحسن بن محمد (ت. ١٢٦٢/ ١٨٤٦)
٤١. الحسن بن إسماعيل (ت. ١٢٨٩/ ١٨٧٢)
٤٢. أحمد بن إسماعيل (ت. ١٣٠٦/ ١٨٨٩)
٤٣. عبد الله بن علي (ت. ١٣٢٣/ ١٩٠٥)
٤٤. علي بن هبة الله (ت. ١٣٣١/ ١٩١٣)
٤٥. علي بن محسن (ت. ١٣٥٥/ ١٩٣٦)
٤٦. حسام الدين الحاج غلام حسين (ت. ١٣٥٧/ ١٩٣٨)
٤٧. شرف الدين الحسين بن أحمد المكرمي (ت. ١٣٥٨/ ١٩٣٩)
٤٨. جمال الدين علي بن شرف الدين الحسين المكرمي (ت. ١٣٩٥/ ١٩٧٥)
٤٩. الشرفي الحسن بن الحسين المكرمي (ت. ١٤١٣/ ١٩٩٢)
٥٠. الحسين بن إسماعيل المكرمي (ت. ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)
٥١. سيدنا عبد الله بن محمد المكرمي، الداعي الحالي

الدعاة العلويون: في الهند

٢٧. داوود برهان الدين بن قطبشاه (ت. ١٠٢١/ ١٦١٢)
٢٨. شيخ آدم صفي الدين بن طيبشاه (ت. ١٠٣٠/ ١٦٢١)
٢٩. شمس الدين علي بن إبراهيم (ت. ١٠٤٦/ ١٦٣٧)
٣٠. زكي الدين طيّب بن شيخ آدم (ت. ١٠٤٧/ ١٦٣٨)
٣١. بدر الدين حسن بن ولي (ت. ١٠٩٠/ ١٦٧٩)
٣٢. ضياء الدين جيوابهائي بن نوح (ت. ١١٣٠/ ١٧١٨)
٣٣. مؤيد الدين هبة الله بن ضياء الدين (ت. ١١٥١/ ١٧٣٨)

٣٤. شهاب الدين جلال بن نوح (ت. ١١٥٨/ ١٧٤٥)
٣٥. نور الدين نوربهاني بن شيخ علي (ت. ١١٧٨/ ١٧٦٤)
٣٦. حميد الدين شمس الدين بن هبة الله (ت. ١١٨٩/ ١٧٧٥)
٣٧. شمس الدين شيخ علي بن شمس الدين (ت. ١٢٤٨/ ١٨٣٢)
٣٨. حميد الدين شمس الدين بن شيخ علي (١٢٥٢/ ١٨٣٦)
٣٩. مفيد الدين نجم الدين بن شيخ علي (ت. ١٢٨٢/ ١٨٦٥)
٤٠. أمين الدين أمير الدين بن نجم الدين (ت. ١٢٩٦/ ١٨٧٩)
٤١. فخر الدين جيوابهائي بن أمير الدين (ت. ١٣٤٧/ ١٩٢٩)
٤٢. بدر الدين فداء علي بن فخر الدين (ت. ١٣٧٧/ ١٩٥٨)
٤٣. نور الدين يوسف بن بدر الدين (ت. ١٣٩٤/ ١٩٧٤)
٤٤. سيدنا أبو حاتم طيّب ضياء الدين بن نور الدين يوسف، الداعي الحالي

قام مركز قيادة دعاة العلويين في فادودارا (بارودا)، في غجرات بتزويد المؤلف بهذه القائمة بأسماء الدعاة العلويين.

مصادر ومراجع مختارة

1. Works of reference

Ājurlū, Laylā. *Kitābshinasī-yi jāmi'-i Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī*, ed. R. Musalmāniyān Qubādiyānī. Tehran, 1384 Sh./2005.

Atiya, Aziz S. *The Crusade: Historiography and Bibliography*. Bloomington, IN, 1962.

Bāmdād, Mahdī. *Sharḥ-i ḥāl-i rijāl-i Īrān*. Tehran, 1347–1350 Sh./1968–1971.

Bertel's, Andrey E. and M. Bakoev. *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959–1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov and A. M. Mirzoev. Moscow, 1967.

Bosworth, Clifford Edmund. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh, 1996. Persian trans., *Silsilahā-yi Islāmī-yi jadīd*, tr. F. Badra'ī. Tehran, 1381 Sh./2002.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar, 1898–1902; 2nd ed., Leiden, 1943–1949. *Supplementbände*. Leiden, 1937–1942.

Cortese, Delia. *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. London, 2000.

— *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid 'Alī Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. London, 2003.

Daftary, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London, 2004.

Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater. London–New York, 1982—

Encyclopaedia of Iran and Islam (Dānishnāma-yi Īrān va Islām), ed. E. Yarshater. Tehran, 1354–1370 Sh./1975–1991.

The Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma et al. 1st ed., Leiden–London, 1913–1938; reprinted, Leiden, 1987.

The Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb et al. New ed., Leiden, 1960–2006.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, Edinburgh–New York, 1908–1926.

Encyclopaedia of the World of Islam (Dānishnāma-yi Jahān-i Islām), ed. S. M. Mīrsalīm et al. Tehran, 1375 Sh.—/1996—

Encyclopedia of Islam and the Muslim World, ed. Richard C. Martin. New York, 2004.

Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade. London–New York, 1987.
Gacek, Adam. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, London, 1984–1985.
Ghālib, Muṣṭafā. *A'lām al-Ismā'īliyya*. Beirut, 1964.
Goriawala, Mu'izz. *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*. Bombay, 1965.
The Great Islamic Encyclopaedia (Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī), ed. K. Mūsavī Bujnūrdī. Tehran, 1367 Sh.—/1989—
The Great Ismaili Heroes, ed. A. R. Kanji. Karachi, 1973.
Handwörterbuch des Islam, ed. A. J. Wensinck and J. H. Kramers. Leiden, 1941.
Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933.
— *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.
Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties*. London, 1894. Persian trans., *Ṭabaqāt-i salāṭīn-i Islām*, tr. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1312 Sh./1933.
Modarresi Tabātabā'i, Hossein. *An Introduction to Shī'ī Law: A Bibliographical Study*. London, 1984.
The Oxford Dictionary of Islam, ed. John L. Esposito. Oxford, 2003.
The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito. Oxford, 1995.
Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu, CA, 1977.
Sayyid, Ayman F. *Maṣādir ta'rīkh al-Yaman fi'l-'aṣr al-Islāmī*. Cairo, 1974.
Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967—
Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden, 1953.
Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. London, 1927—
Swayd, Samy S. *The Druzes: An Annotated Bibliography*. Kirkland, WA, 1998.
Tajdin, Nagib. *A Bibliography of Ismailism*. Delmar, NY, 1985.
Zambaur, Eduard K. M. von. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hannover, 1927.

2. Primary sources

'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī, al-Qāḍī. *Tathbīt dalā'il nubuwwat Sayyidnā Muḥammad*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān. Beirut, 1966–1969.
Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, 'Alī b. al-Ḥusayn. *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, ed. A. Ṣaqr. Cairo, 1368/1949.
Abu'l-Fidā, Ismā'īl b. 'Alī. *al-Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*. Cairo, 1325/1907. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 1, pp. 1–165. Selections, ed. and tr. Eva R. Lundquist as *Saladin and the Crusades*. Lund, 1992.
Abū Firās, Shihāb al-Dīn b. al-Qāḍī Naṣr al-Maynaqī. *Faṣl min al-lafẓ al-sharīf, hādhihi manāqib al-mawlā Rāshid al-Dīn*, ed. and French trans. Stanislas Guyard, in his 'Un grand maître des Assassins au temps de Saladin', *JA*, 7 série, 9 (1877), pp. 387–489.

Abū Isḥāq Quhistānī. *Haft bāb*, ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1959.

Abū Makhrama 'Abd Allāh al-Ṭayyib b. 'Abd Allāh. *Ta'rīkh thaghr 'Adan*, ed. O. Löfgren, in his *Arabische Texte*, vol. 2, pp. 1–240.

Abū Shāma, Shihāb al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl. *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn*. Cairo, 1287–1288/1870–1871. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 4, pp. 1–525, and vol. 5, pp. 1–287.

Abū Tammām, Yūsuf b. Muḥammad. *Kitāb al-shajara*, partial ed. and tr. W. Madelung and P. E. Walker as *An Ismaili Heresiography: The "Bāb al-shayṭān" from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*. Leiden, 1998.

Ādhar, Luṭf 'Alī Beg. *Ātashkada*. Bombay, 1299/1881–1882; Tehran, 1337 Sh./1958.

Āghā Khān Maḥallātī, Ḥasan 'Alī Shāh. *'Ibrat-afzā*. Bombay, 1278/1862; ed. Ḥ. Kūhī Kirmānī. Tehran, 1325 Sh./1946.

Akhbār al-Qarāmiṭa, ed. Suhayl Zakkār. 2nd ed., Damascus, 1982.

'Alī Muḥammad Khān. *Mirat-i Ahmadi*, ed. and tr. S. Nawab Ali et al. Baroda, 1927–1965.

al-Āmir bi-Aḥkām Allāh, Abū 'Alī Manṣūr. *al-Hidāya al-Āmiriyya fī ibṭāl da'wat al-Nizāriyya*, ed. Asaf A. A. Fyzee. London, etc., 1938; reprinted in *Majmū'at al-wathā'iq*, ed. J. al-Shayyāl, pp. 203–230.

Āmulī, Awliyā' Allāh. *Ta'rīkh-i Rūyān*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1348 Sh./1969.

An Anthology of Philosophy in Persia: Volume II, *Ismā'īlī and Hermetico-Pythagorean Philosophy*, ed. S. Hossein Nasr with M. Aminrazavi. Oxford, 2001.

al-Anṭākī, Abu'l-Faraj Yaḥyā b. Sa'īd. *Ta'rīkh Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṭākī*, ed. Louis Cheikho et al. Paris–Beirut, 1909. Partial ed. and French trans., Ignace Kratchkovsky and A. A. Vasiliev as *Histoire de Yahya-Ibn-Sa'īd d'Antioche, continuateur de Sa'īd-Ibn-Bitriq*, in *Patrologia Orientalis*, 18 (1924), pp. 699–833, and 23 (1932), pp. 347–520. Italian trans., *Cronache dell'Egitto Fāṭimide e dell'impero Bizantino 937–1033*, tr. B. Pirone. Milan, 1998.

Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter, ed. Oscar Löfgren. Uppsala, 1936–1950.

'Arīb b. Sa'd al-Qurṭubī. *Ṣilat ta'rīkh al-Ṭabarī*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1897.

al-Ash'arī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl. *Kitāb maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1929–1930.

al-'Aẓīmī, Muḥammad b. 'Alī. *Ta'rīkh*, extract, ed. Claude Cahen, in his 'La chronique abrégée d'al-'Aẓīmī', *JA*, 230 (1938), pp. 353–448.

Badakhshānī, Sayyid Suhrāb Valī. *Sī va shish ṣaḥīfa*, ed. H. Ujāqī. Tehran, 1961.

Badakhshī, Mīrzā Sang Muḥammad and Mīrzā Faḍl 'Alī Beg Surkh Afsar. *Ta'rīkh-i Badakhshān*, ed. A. N. Boldyrev. Leningrad, 1959.

Badr al-Dīn Muḥammad b. Ḥātim al-Yāmī al-Hamdānī. *Kitāb al-simṭ al-ghālī al-thaman*, ed. G. R. Smith, in his *The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen*, vol. 1. London, 1974.

al-Baghdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Badr. Cairo, 1328/1910. English trans., *Moslem Schisms and Sects*, part I, tr. K. C. Seelye. New York, 1919; part II, tr. Abraham S. Halkin. Tel Aviv, 1935.

al-Bharūchī, Ḥasan b. Nūḥ. *Kitāb al-azhār*, vol. 1, ed. 'Ādil al-'Awwā, in his *Muntakhabāt Ismā'īliyya*, pp. 181–250.

al-Bundārī, al-Fatḥ b. 'Alī. *Zubdat al-nuṣra*, ed. M. Th. Houtsma. Leiden, 1889.

Burhānpūrī, Quṭb al-Dīn Sulaymānjī. *Muntaza' al-akhbār fī akhbār al-du'āt al-akhyār*, vol. 2, partial ed. Samer F. Traboulsi. Beirut, 1999.

Bustān al-jāmi', ed. Claude Cahen, in his 'Une chronique Syrienne du VIe/XIIe siècle: Le *Bustān al-Jāmi'*', *Bulletin d'Études Orientales*, 7–8 (1937–1938), pp. 113–158.

al-Bustī, Abu'l-Qāsim Ismā'īl b. Aḥmad. *Min kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-'iwār madhhabihim*, ed. 'Ādil Sālim al-'Abd al-Jādir, in his *al-Ismā'īliyyūn: kashf al-asrār wa-naqd al-afkār*. Kuwait, 2002, pp. 187–369.

Dabistān-i madhāhib, attributed to Kaykhusraw Isfandiyār, ed. R. Riḍāzāda Malik. Tehran, 1362 Sh./1983. English trans., *The Dabistān, or School of Manners*, tr. D. Shea and A. Troyer. London, 1901.

Dawlatshāh b. 'Alā' al-Dawla. *Tadhkirat al-shu'arā'*, ed. Edward G. Browne. London–Leiden, 1901.

al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Bayān madhhab al-Bāṭiniyya wa-buṭlānih*, ed. R. Strothmann. Istanbul, 1939.

Fidā'ī Khurāsānī, Muḥammad b. Zayn al-'Ābidīn. *Kitāb hidāyat al-mu'minīn al-ṭālibīn*, ed. Aleksandr A. Semenov. Moscow, 1959.

—. *Qaṣīda-yi Nigāristān*, ed. and Russian trans. Aleksandr A. Semenov, in his 'Ismailitskiy panegirik obozhestvlyonnomu 'Aliyu Fedai Khorasanskogo', *Iran*, 3 (1929), pp. 51–70.

Firishta, Muḥammad Qāsim Hindū Shāh Astarābādī. *Ta'rīkh-i Firishta*, ed. J. Briggs. Bombay, 1832. English trans., *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, tr. J. Briggs. London, 1829.

Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis, ed. and French trans. Stanislas Guyard, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 22 (1874), pp. 177–428.

Gardīzī, Abū Sa'īd 'Abd al-Ḥayy b. al-Ḍaḥḥāk. *Zayn al-akhbār*, ed. 'A. Ḥabībī. Tehran, 1347 Sh./1968.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya wa-faḍā'il al-Mustaẓhiriyya*, ed. 'A. Badawī. Cairo, 1383/1964. Partial English trans., in Richard J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980, pp. 175–286.

Gīlānī, Mullā Shaykh 'Alī. *Ta'rīkh-i Māzandarān*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1352 Sh./1973.

Gnosis-Texte der Ismailiten, ed. Rudolf Strothmann. Göttingen, 1943.

Ḥāfiẓ Abrū, 'Abd Allāh b. Luṭf Allāh al-Bihdādīnī. *Majma' al-tawārīkh al-sulṭāniyya: qismat-i khulafā'-i 'Alawiyya-yi Maghrib va Miṣr va Nizāriyān va rafīqān*, ed. M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1364 Sh./1985.

Haft bāb-i Bābā Sayyidnā, ed. W. Ivanow, in his *Two Early Ismaili Treatises*. Bombay, 1933, pp. 4–44. English trans. M. G. S. Hodgson, in his *Order of Assassins*, pp. 279–324.

al-Ḥamawī, Abu'l-Faḍā'il Muḥammad b. 'Alī. *al-Ta'rīkh al-Manṣūrī*, ed. P. A. Gryaznevich. Moscow, 1963.

Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī. *Nuzhat al-qulūb*, ed. and tr. G. Le Strange as *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb*. Leiden–London, 1915–1919.

— *Ta'rīkh-i guzīda*, ed. and tr. E. G. Browne. Leiden–London, 1910–1913; ed. 'A. Navā'ī. Tehran, 1339 Sh./1960.

al-Ḥāmidī, Ibrāhīm b. al-Ḥusayn. *Kitāb kanz al-walad*, ed. M. Ghālib. Wiesbaden, 1971.

Hidāyat, Riḍā Qulī Khān. *Rawḍat al-ṣafā-yi Nāṣirī*. Tehran, 1339 Sh./1960.

— *Riyāḍ al-'ārifīn*, ed. M. Garakānī. Tehran, 1344 Sh./1965.

Ḥudūd al-'ālam, tr. V. Minorsky as *Ḥudūd al-'Ālam, the Regions of the World*. 2nd ed. by C. E. Bosworth. London, 1970.

al-Ḥusaynī, Ṣadr al-Dīn 'Alī b. Nāṣir. *Akhbār al-dawla al-Saljūqiyya*, ed. M. Iqbāl. Lahore, 1933.

Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn Abu'l-Qāsim 'Umar. *Zubdat al-ḥalab min ta'rīkh Ḥalab*, ed. S. Dahan. Damascus, 1951–1968. Partial French trans., *L'histoire d'Alep*, tr. E. Blochet, in *Revue de l'Orient Latin*, 3–6 (1895–1898). Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 3, pp. 571–690.

Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad. *Ta'rīkh al-kāmil*. Cairo, 1303/1885. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 1, pp. 187–744, and vol. 2, part 1, pp. 1–271.

Ibn al-Balkhī. *Fārs-nāma*, ed. Guy Le Strange and Reynold A. Nicholson. London, 1921.

Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr b. 'Abd Allāh. *Kanz al-durar wa-jāmi' al-ghurar*, vols. 6–8, ed. Ṣ. al-Munajjid et al. Cairo, 1961–1972.

Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, Shihāb al-Dīn Aḥmad. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. Ayman F. Sayyid. Cairo, 1985.

Ibn Ḥammād (Ḥamādu) al-Ṣanhājī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār mulūk Banī 'Ubayd wa-siratuhum*, ed. and French trans. M. Vonderheyden as *Histoire des rois 'Obaïdides (Les califes Fatimides)*. Algiers–Paris, 1927.

Ibn Ḥawqal, Abu'l-Qāsim Muḥammad b. 'Alī. *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, ed. J. H. Kramers. 2nd ed., Leiden, 1938–1939. French trans., *Configuration de la terre*, tr. J. H. Kramers and G. Wiet. Paris, 1964.

Ibn Ḥawshab (Manṣūr al-Yaman), Abu'l-Qāsim al-Ḥasan b. Faraḥ (Faraj). *Kitāb al-rushd wa'l-hidāya*, fragment, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn, in W. Ivanow, ed., *Collectanea*, pp. 185–213. English trans., 'The Book of Righteousness and True Guidance', tr. W. Ivanow, in his *Studies in Early Persian Ismailism*, pp. 29–59.

Ibn al-Haytham, Abū 'Abd Allāh Ja'far b. Aḥmad al-Aswad. *Kitāb al-munāẓarāt*, ed. and tr. W. Madelung and Paul E. Walker as *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*. London, 2000.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad. *Kitāb al-fiṣal fi'l-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*. Cairo, 1317–1321/1899–1903. Partial English trans., in I. Friedlaender,

'The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm', *JAOS*, 28 (1907), pp. 1–80, and 29 (1908), pp. 1–183.

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, Abu'l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad. *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa'l-Maghrib*, ed. George S. Colin and Évariste Lévi-Provençal. New ed., Leiden, 1948–1951.

Ibn 'Inaba, Jamāl al-Dīn Aḥmad b. 'Alī. *'Umdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, ed. M. Ḥ. Āl al-Ṭāliqānī. Najaf, 1961.

Ibn Isfandiyār, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Ta'rīkh-i Ṭabaristān*, ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1320 Sh./1941. Abridged English trans., *An Abridged Translation of the History of Ṭabaristān*, tr. Edward G. Browne. Leiden–London, 1905.

Ibn al-Jawzī, Abu'l-Faraj 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī al-Ḥanbalī. *Kitāb al-muntaẓam fī ta'rīkh al-mulūk wa'l-umam*, ed. F. Krenkow. Hyderabad, 1357–1362/1938–1943.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Kitāb al-'ibar*, partial French trans. as *Histoire des Berbères*, tr. W. MacGuckin de Slane, new edition by P. Casanova. Paris, 1968–1969.

Ibn Khallikān, Abu'l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut, 1968–1972. English trans., *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, tr. W. MacGuckin de Slane. Paris, 1842–1871.

Ibn Mālik al-Ḥammādī al-Yamānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-akhbār al-Qarāmiṭa*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Cairo, 1357/1939; reprinted in *Akhbār al-Qarāmiṭa*, ed. S. Zakkār, pp. 201–251. English trans., *Disclosure of the Secrets of the Bâtiniyya and the Annals of the Qâramita*, tr. M. Holland. Aldoha, [2003].

Ibn al-Ma'mūn al-Baṭā'iḥī, Jamāl al-Dīn Abū 'Alī Mūsā. *Nuṣūṣ min akhbār Miṣr*, ed. Ayman F. Sayyid. Cairo, 1983.

Ibn al-Mujāwir, Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Ya'qūb. *Ta'rīkh al-Mustabṣir*, ed. O. Löfgren. Leiden, 1951–1954.

Ibn Munqidh, Usāma. *Kitāb al-i'tibār*, ed. Philip K. Hitti. Princeton, 1930. English trans., *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh*, tr. P. K. Hitti. New York, 1929.

Ibn Muyassar, Tāj al-Dīn Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār Miṣr*, ed. Ayman F. Sayyid as *al-Muntaqā min akhbār Miṣr*. Cairo, 1981.

Ibn al-Nadīm, Abu'l-Faraj Muḥammad b. Isḥāq al-Warrāq al-Baghdādī. *Kitāb al-fihrist*, ed. Gustav Flügel. Leipzig, 1871–1872; ed. M. Riḍā Tajaddud. 2nd ed., Tehran, 1973. English trans., *The Fihrist of al-Nadīm*, tr. Bayard Dodge. New York, 1970.

Ibn al-Qalānisī, Abū Ya'lā Ḥamza b. Asad. *Dhayl ta'rīkh Dimashq*, ed. Henry F. Amedroz. Leiden, 1908. Partial English trans., *The Damascus Chronicle of the Crusades*, tr. Hamilton A. R. Gibb. London, 1932. French trans., *Damas de 1075 à 1154*, tr. Roger Le Tourneau. Damascus, 1952.

Ibn al-Ṣayrafī, Tāj al-Ri'āsa Abu'l-Qāsim 'Alī b. Munjib. *al-Ishāra ilā man nāla al-wizāra*, ed. 'Abd Allāh Mukhliṣ, in *BIFAO*, 25 (1924), pp. 49–112, and 26 (1925),

pp. 49–70; ed. Ayman F. Sayyid (together with Ibn al-Ṣayrafī's *al-Qānūn*). Cairo, 1410/1990.

Ibn Shaddād, 'Izz al-Dīn Muḥammad b. 'Alī. *Ta'rīkh al-malik al-Ẓāhir*, ed. A. Ḥuṭayṭ. Wiesbaden, 1983.

Ibn Shahrāshūb, Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī. *Kitāb ma'ālim al-'ulamā'*, ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1353/1934.

— *Manāqib āl Abī Ṭālib*. Bombay, 1313/1896.

Ibn Taghrībirdī, Abu'l-Maḥāsin Jamāl al-Dīn Yūsuf, *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa'l-Qāhira*. Cairo, 1348–1392/1929–1972.

Ibn al-Ṭuwayr, Abū Muḥammad al-Murtaḍā b. al-Ḥasan al-Qaysarānī. *Nuzhat al-muqlatayn fī akhbār al-dawlatayn*, ed. Ayman F. Sayyid. Stuttgart–Beirut, 1412/1992.

Ibn al-Walīd, 'Alī b. Muḥammad. *Dāmigh al-bāṭil wa-ḥatf al-munāḍil*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1403/1982.

— *Kitāb al-dhakhīra fi'l-ḥaqīqa*, ed. Muḥammad Ḥasan al-A'ẓamī. Beirut, 1391/1971.

— *Tāj al-'aqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1967. Summary English trans. W. Ivanow as *A Creed of the Fatimids*. Bombay, 1936.

Ibn al-Walīd, al-Ḥusayn b. 'Alī. *Risālat al-mabda' wa'l-ma'ād*, ed. and French trans. H. Corbin, in *Trilogie Ismaélienne*, text pp. 99–130, translation as *Cosmogonie et eschatologie*, pp. 129–200.

Ibn Ẓāfir, Jamāl al-Dīn Abu'l-Ḥasan 'Alī al-Azdī. *Akhbār al-duwal al-munqaṭi'a*, ed. André Ferré. Cairo, 1972.

Idrīs 'Imād al-Dīn b. al-Ḥasan. *Kitab zahr al-ma'ānī*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1411/1991. Selection, ed. and tr. W. Ivanow, in his *Ismaili Tradition*, text pp. 47–80, translation pp. 232–274.

— *Rawḍat al-akhbār wa-nuzhat al-asmār*, ed. Muḥammad b. 'Alī al-Akwa' al-Ḥiwālī al-Ḥimyarī. Sanaa, 1995.

— *'Uyūn al-akhbār wa-funūn al-āthār*, vols. 4–6, ed. M. Ghālib. Beirut, 1973–1978.

— *'Uyūn al-akhbār wa-funūn al-āthār*, vol. 5 and part of vol. 6, ed. Muḥammad al-Ya'lāwī as *Ta'rīkh al-khulafā' al-Fāṭimiyyīn bi'l-Maghrib: al-qism al-khāṣṣ min Kitāb 'uyūn al-akhbār*. Beirut, 1985.

— *'Uyūn al-akhbār wa-funūn al-āthār*, vol. 7, ed. Ayman F. Sayyid, with summary English trans. by Paul E. Walker and Maurice A. Pomerantz, as *The Fatimids and their Successors in Yaman: The History of an Islamic Community*. London, 2002.

I'timād al-Salṭana, Muḥammad Ḥasan Khān. *Ta'rīkh-i muntaẓam-i Nāṣirī*. Tehran, 1298–1300/1881–1883.

Ja'far b. Manṣūr al-Yaman, Abu'l-Qāsim. *Kitāb al-'ālim wa'l-ghulām*, ed. and tr. James W. Morris as *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue*. London, 2000.

— *Kitāb al-kashf*, ed. R. Strothmann. London, etc., 1952.

— *Sarā'ir wa-asrār al-nuṭaqā'*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1404/1984.

al-Janadī, Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf. *Akhbār al-Qarāmiṭa bi'l-Yaman*, ed. and tr. H. C. Kay, in his *Yaman, its Early Mediaeval History*, text pp. 139–152, translation pp. 191–212.

al-Jawdharī, Abū 'Alī Manṣūr al-'Azīzī. *Sīrat al-ustādh Jawdhar*, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. 'Abd al-Hādī Sha'īra. Cairo, 1954. French trans., *Vie de l'ustadh Jaudhar (contenant sermons, lettres et rescrits des premiers califes Fâtimides)*, tr. M. Canard. Algiers, 1958.

John of Joinville. *Histoire de Saint Louis*, ed. Natalis de Wailly. Paris, 1868. English trans., *Memoirs of John Lord de Joinville*, tr. T. Johnes. Hafod, 1807.

Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Aṭā-Malik b. Muḥammad. *Ta'rīkh-i jahān-gushā*, ed. M. Qazvīnī. Leiden–London, 1912–1937. English trans., *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle. Cambridge, MA, 1958.

Jūzjānī, Minhāj al-Dīn 'Uthmān b. Sirāj. *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. 2nd ed., Kabul, 1342–1343 Sh./1963–1964. English trans., *The Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*, tr. Henry G. Raverty. London, 1881–1899.

Kāshānī (al-Qāshānī), Jamāl al-Dīn Abu'l-Qāsim 'Abd Allāh b. 'Alī. *Zubdat al-tawārīkh: bakhsh-i Fāṭimiyān va Nizāriyān*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. 2nd ed., Tehran, 1366 Sh./1987.

al-Kashshī, Abū 'Amr Muḥammad b. 'Umar. *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, as abridged by Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, ed. Ḥasan al-Muṣṭafawī. Mashhad, 1348 Sh./1969.

Khākī Khurāsānī, Imām Qulī. *Dīwān*, ed. W. Ivanow. Bombay, 1933.

Khams rasā'il Ismā'īliyya, ed. 'Ārif Tāmir. Salamiyya, 1375/1956.

Khayrkhwāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā b. Khwāja Sulṭān Ḥusayn Ghūriyānī. *Faṣl dar bayān-i shinākht-i imām*, ed. W. Ivanow. 3rd ed., Tehran, 1960. English trans., *On the Recognition of the Imam*, tr. W. Ivanow. 2nd ed., Bombay, 1947.

— *Kalām-i pīr*, ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1935.

— *Taṣnīfāt*, ed. W. Ivanow. Tehran, 1961.

Khwānd Amīr, Ghiyāth al-Dīn b. Humām al-Dīn. *Ḥabīb al-siyar*, ed. J. Humā'ī. Tehran, 1333 Sh./1954.

al-Kindī, Abū 'Umar Muḥammad b. Yūsuf. *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, ed. R. Guest as *The Governors and Judges of Egypt*. Leiden–London, 1912.

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh. *al-Aqwāl al-dhahabiyya*, ed. Ṣalāḥ al-Ṣāwī. Tehran, 1977.

— *Kitāb al-riyāḍ*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1960.

— *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1403/1983.

— *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1969.

— *Rāḥat al-'aql*, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. Muṣṭafā Ḥilmī. Cairo, 1953.

al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb. *al-Uṣūl min al-Kāfī*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. 3rd ed., Tehran, 1388/1968.

Lisān al-Mulk Sipihr, Muḥammad Taqī. *Nāsikh al-tawārīkh: ta'rīkh-i Qājāriyya*. Tabrīz, 1319/1901; ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran, 1344 Sh./1965.

al-Majdū', Ismā'īl b. 'Abd al-Rasūl. *Fahrasat al-kutub wa'l-rasā'il*, ed. 'Alī Naqī Munzavī. Tehran, 1966.

Majmū'at al-wathā'iq al-Fāṭimiyya, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl. Cairo, 1958.

al-Malaṭī, Abu'l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb al-tanbīh wa'l-radd*, ed. S. Dedering. Istanbul, 1936.

al-Malījī, Abu'l-Qāsim 'Abd al-Ḥākim b. Wahb. *al-Majālis al-Mustanṣiriyya*, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, [1947].

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Alī. *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi-akhbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-khulafā'*, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyal and Muḥammad Ḥilmī M. Aḥmad. Cairo, 1387–1393/1967–1973.

— *Kitāb al-mawā'iẓ wa'l-i'tibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa'l-āthār*. Būlāq, 1270/1853–1854. Partial French trans. U. Bouriant and P. Casanova as *Description historique et topographique de l'Égypte*, in *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*. Cairo, 1895–1920.

— *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, ed. M. 'A. 'Aṭā. Beirut, 1418/1997. Partial French trans., *Histoire d'Égypte*, tr. E. Blochet, in *Revue de l'Orient Latin*, 6–11 (1898–1908). Partial English trans., *A History of the Ayyūbid Sultans of Egypt*, tr. Ronald J. C. Broadhurst. Boston, 1980.

Mar'ashī, Ẓahīr al-Dīn. *Ta'rīkh-i Gīlān va Daylamistān*, ed. Hyacinth L. Rabino. Rasht, 1330/1912; ed. M. Sutūda. Tehran, 1347 Sh./1968.

— *Ta'rīkh-i Ṭabaristān va Rūyān va Māzandarān*, ed. B. Dorn. St Petersburg, 1850; ed. M. Ḥusayn Tasbīḥī. Tehran, 1345 Sh./1966.

al-Mas'ūdī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn. *Kitāb al-tanbīh wa'l-ishrāf*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1894. French trans., *Le livre de l'avertissement et de la revision*, tr. B. Carra de Vaux. Paris, 1896.

— *Murūj al-dhahab*, ed. and tr. C. Barbier de Meynard and A. Pavet de Courteille. Paris, 1861–1876.

Ma'ṣūm 'Alī Shāh, Muḥammad Ma'ṣūm Shīrāzī. *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb. Tehran, 1339–1345 Sh./1960–1966.

Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khwāndshāh. *Rawḍat al-ṣafā'*. Tehran, 1338–1339 Sh./1960.

Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad. *Tajārib al-umam*, [with its continuations by Abū Shujā' al-Rūdhrāwarī and Hilāl al-Ṣābi'], ed. and tr. H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth as *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*. Oxford–London, 1920–1921.

al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh b. Abī 'Imrān Mūsā. *Dīwān*, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, 1949.

— *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*, vols. 1 and 3, ed. M. Ghālib. Beirut, 1974–1984.

— *Sīrat al-Mu'ayyad fi'l-Dīn dā'ī al-du'āt*, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, 1949.

al-Mufīd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb al-Irshād: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, tr. I. K. A. Howard. London, 1981.

Muḥammad 'Alī b. Mullā Jīwābhā'ī Rāmpūrī. *Mawsim-i bahār fī akhbār al-ṭāhirīn al-akhyār*. Bombay, 1301–1311/1884–1893.

al-Mu'izz li-Dīn Allāh, Abū Tamīm Ma'add. *Ad'iyat al-ayyām al-sab'a*, ed. Ismail K. Poonawala. Beirut, 2006.

Muntakhabāt Ismā'īliyya, ed. 'Ādil al-'Awwā. Damascus, 1378/1958.

al-Muqaddasī (al-Maqdisī), Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm*, ed. Michael J. de Goeje. 2nd ed., Leiden, 1906.

al-Musabbiḥī, al-Mukhtār 'Izz al-Mulk Muḥammad b. 'Ubayd Allāh. *Akhbār Miṣr*, ed. Ayman F. Sayyid et al. Cairo, 1978–1984; ed. W. G. Millward. Cairo, 1980.

al-Mustanṣir bi'llāh, Abū Tamīm Ma'add. *al-Sijillāt al-Mustanṣiriyya*, ed. 'Abd al-Mun'im Mājid. Cairo, 1954.

Mustanṣir bi'llāh (II). *Pandiyāt-i javānmardī*, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1953.

al-Najāshī, Aḥmad b. 'Alī. *Kitāb al-rijāl*. Bombay, 1317/1899.

al-Nasawī, Muḥammad b. Aḥmad. *Sīrat al-sulṭān Jalāl al-Dīn Minkubirtī*, ed. and French trans. O. Houdas as *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*. Paris, 1891–1895. Anonymous Persian trans., *Sīrat-i Jalāl al-Dīn Mīnkubirnī*, ed. M. Mīnuvī. Tehran, 1344 Sh./1965.

Nāṣir-i Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'īn. *Dīwān*, ed. Naṣr Allāh Taqavī et al. Tehran, 1304–1307 Sh./1925–1928; ed. M. Mīnuvī and M. Muḥaqqiq. Tehran, 1353 Sh./1974. Partial English trans., *Forty Poems from the Divan*, tr. Peter L. Wilson and G. R. Aavani. Tehran, 1977. Partial English trans., *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Dīvān*, tr. Annemarie Schimmel. London, 1993.

— *Gushā'ish va rahā'ish*, ed. Sa'īd Nafīsī. Leiden, 1950; ed. and tr. Faquir M. Hunzai as *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*. London, 1998. Italian trans., *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, tr. P. Filippani-Ronconi. Naples, 1959.

— *Jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. Henry Corbin and M. Mu'īn. Tehran–Paris, 1953. French trans., *Le livre réunissant les deux sagesses*, tr. Isabelle de Gastines. Paris, 1990.

— *Khwān al-ikhwān*, ed. Yaḥyā al-Khashshāb. Cairo, 1940; ed. 'Alī Qavīm. Tehran, 1338 Sh./1959.

— *Safar-nāma*, ed. and French trans. Charles Schefer as *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau*. Paris, 1881; reprinted, Amsterdam, 1970; ed. Maḥmūd Ghanīzāda. Berlin, 1341/1922; ed. Muḥammad Dabīr Siyāqī. 5th ed., Tehran, 1356 Sh./1977. English trans., *Nāṣer-e Khosraw's Book of Travels (Safarnāma)*, tr. Wheeler M. Thackston, Jr. Albany, NY, 1986.

— *Shish faṣl*, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1949.

— *Wajh-i dīn*, ed. Maḥmūd Ghanīzāda and M. Qazvīnī. Berlin, 1343/1924; ed. Gholam Reza Aavani. Tehran, 1977.

— *Zād al-musāfirīn*, ed. Muḥammad Badhl al-Raḥmān. Berlin, 1341/1923.

al-Nawbakhtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā. *Kitāb firaq al-Shī'a*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1931.

al-Nīsābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm. *Istitār al-imām*, ed. W. Ivanow, in *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, part 2 (1936), pp. 93–107. English trans. W. Ivanow, in his *Ismaili Tradition*, pp. 157–183.

— *Ithbāt al-imāma*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1404/1984.

Niẓām al-Mulk, Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAlī. *Siyar al-mulūk (Siyāsat-nāma)*, ed. Hubert Darke. 2nd ed., Tehran, 1347 Sh./1968. English trans., *The Book of Government or Rules for Kings*, tr. H. Darke. 2nd ed., London, 1978.

Nizārī Quhistānī, Ḥakīm Saʿd al-Dīn b. Shams al-Dīn. *Dīwān*, ed. Maẓāhir Muṣaffā, presented by Maḥmūd Rafīʿī. Tehran, 1371–1373 Sh./1992–1994.

al-Nuʿmān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa. *Asās al-ta'wīl*, ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, 1960.

— *Daʿā'im al-Islām*, ed. Asaf A. A. Fyzee. Cairo, 1951–1961. English trans., Asaf A. A. Fyzee, completely revised by Ismail K. Poonawala, as *The Pillars of Islam*. New Delhi, 2002–2004.

— *Iftitāḥ al-daʿwa*, ed. Wadād al-Qāḍī. Beirut, 1970; ed. Farhat Dachraoui. Tunis, 1975. English trans., *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*, tr. H. Haji. London, 2006.

— *Ikhtilāf uṣūl al-madhāhib*, ed. Shamʿun T. Lokhandwalla. Simla, 1972.

— *Kitāb al-himma fī ādāb atbāʿ al-a'imma*, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, [1948]. Abridged English trans., Jawad Muscati and A. M. Moulvi as *Selections from Qazi Noaman's Kitab-ul-Himma; or, Code of Conduct for the Followers of Imam*. Karachi, 1950.

— *Kitāb al-iqtiṣār*, ed. Muḥammad Waḥīd Mīrzā. Damascus, 1376/1957.

— *Kitāb al-majālis wa'l-musāyarāt*, ed. al-Ḥabīb al-Faqī et al. Tunis, 1978.

— *Sharḥ al-akhbār*, ed. S. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jalālī. Qumm, 1409–1412/1988–1992.

— *Ta'wīl al-daʿā'im*, ed. Muḥammad Ḥasan al-Aʿẓamī. Cairo, 1967–1972.

— *al-Urjūza al-mukhtāra*, ed. Ismail K. Poonawala. Montreal, 1970.

al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol. 25, ed. M. Jābir ʿAbd al-ʿĀl al-Ḥīnī. Cairo, 1404/1984.

Panj risāla dar bayān-i āfāq va anfus, ed. Andrey E. Bertel's. Moscow, 1970.

al-Qalqashandī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī. *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshā'*. Cairo, 1331–1338/1913–1920.

al-Qaṣīda al-shāfiya, ed. and tr. Sami N. Makarem as *Ash-Shâfiya (The Healer): An Ismâʿîlî Poem attributed to Shihâb ad-Dîn Abû Firâs*. Beirut, 1966; ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, 1967.

al-Qummī, Saʿd b. ʿAbd Allāh al-Ashʿarī. *Kitāb al-maqālāt wa'l-firaq*, ed. Muḥammad J. Mashkūr. Tehran, 1963.

Raqqāmī Khurāsānī, ʿAlī Qulī b. Imām Qulī Khākī Khurāsānī. *Qaṣīda-yi dhurriyya*, ed. and Russian trans. Aleksandr A. Semenov, in his 'Ismailitskaya oda, posvyashchennaya voploshcheniyam ʿAliya-boga', *Iran*, 2 (1928), pp. 1–24.

Rashīd al-Dīn Ṭabīb, Faḍl Allāh b. ʿImād al-Dawla Abi'l-Khayr. *Jāmiʿ al-tawārīkh: ta'rīkh-i Ghāzānī*, ed. and French trans. Étienne M. Quatremère as *Histoire des Mongols de la Perse*. Paris, 1836.

— *Jāmiʿ al-tawārīkh: ta'rīkh-i Ghāzānī*, ed. E. Blochet as *Djami el-Tévarikh. Histoire générale du monde: Tome 2, Tarikh-i Moubarek-i Ghazani. Histoire des Mongols.*

Leiden–London, 1911. English trans., *The Successors of Genghis Khan*, tr. John A. Boyle. New York, 1971.

— *Jāmi' al-tawārīkh*, vol. 3, ed. A. A. Alizade. Baku, 1957.

— *Jāmi' al-tawārīkh*, ed. B. Karīmī. Tehran, 1338 Sh./1959.

— *Jāmi' al-tawārīkh: qismat-i Ismā'īliyān va Fāṭimiyān va Nizāriyān va dā'iyān va rafīqān*, ed. Muḥammad T. Dānishpazhūh and M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1338 Sh./1959.

— *Jāmi' al-tawārīkh: ta'rīkh-i āl-i Saljūq*, ed. A. Ateş. Ankara, 1960. English trans., *The History of the Seljuq Turks from the Jāmi' al-Tawārīkh*, tr. Kenneth A. Luther, ed. C. Edmund Bosworth. Richmond, Surrey, 2001.

al-Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī. *Rāḥat al-ṣudūr*, ed. M. Iqbāl. London, 1921.

al-Rāzī, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān. *A'lām al-nubuwwa*, ed. Ṣalāḥ al-Ṣāwī and G. R. A'vānī. Tehran, 1977. Extracts in Paul Kraus, 'Raziana II', *Orientalia*, NS, 5 (1936), pp. 35–56, 358–378; reprinted in Kraus, *Alchemie, Ketzerei*, pp. 256–298. English trans., excerpt, as *Science of Prophecy*, tr. E. K. Rowson, in *APP*, pp. 140–172.

— *Kitāb al-iṣlāḥ*, ed. Ḥasan Mīnūchihr and Mahdī Muḥaqqiq. Tehran, 1377 Sh./1998.

Recueil des Historiens des Croisades, [Académie des Inscriptions et Belles-Lettres]. Paris, 1841–1906, including *Historiens Occidentaux*. Paris, 1844–1895, and *Historiens Orientaux*. Paris, 1872–1906.

al-Shahrastānī, Abu'l-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb al-milal wa'l-niḥal*, ed. 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl. Cairo, 1387/1968. Partial English trans., *Muslim Sects and Divisions*, tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn. London, 1984. French trans., *Livre des religions et des sectes*, tr. D. Gimaret et al. Louvain–Paris, 1986–1993.

Shihāb al-Dīn Shāh al-Ḥusaynī. *Khiṭābāt-i 'āliya*, ed. H. Ujāqī. Bombay, 1963.

— *Risāla dar ḥaqīqat-i dīn*, ed. W. Ivanow. Bombay, 1947. English trans., *True Meaning of Religion*, tr. W. Ivanow. 2nd ed., Bombay, 1947.

Shīrwānī, Zayn al-'Ābidīn. *Riyāḍ al-siyāḥa*, ed. A. Ḥāmid Rabbānī. Tehran, 1339 Sh./1960.

al-Shūshtarī, Qāḍī Nūr Allāh. *Majālis al-mu'minīn*. Tehran, 1375–1376/1955–1956.

Sibṭ Ibn al-Jawzī. *Mir'āt al-zamān*, ed. J. R. Jewett. Chicago, 1907. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 3, pp. 511–570.

al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Isḥāq b. Aḥmad. *Ithbāt al-nubū'āt (al-nubuwwāt)*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1966.

— *Kashf al-maḥjūb*, ed. H. Corbin. Tehran–Paris, 1949. French trans., *Le dévoilement des choses cachées*, tr. H. Corbin. Lagrasse, 1988. Partial English trans., *Unveiling of the Hidden*, tr. H. Landolt, in *APP*, pp. 71–124.

— *Kitāb al-iftikhār*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1980; ed. Ismail K. Poonawala. Beirut, 2000.

— *Kitāb al-yanābī'*, ed. and tr. H. Corbin, in his *Trilogie Ismaélienne*, text pp. 1–97, translation as *Le livre des sources* pp. 5–127. English trans. Paul E. Walker as *The Book of Wellsprings*, in his *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994, pp. 37–111.

Sulaymān b. Ḥaydar, al-Shaykh. *al-Qaṣīda al-Sulaymāniyya*, ed. ʿĀrif Tāmir, in his *Murājaʿāt Ismāʿīliyya*. Beirut, 1415/1994, pp. 5–20; also in Abū Firās al-Maynaqī, *Risālat al-tarātīb al-sabʿa*, ed. ʿĀ. Tāmir, with French trans. by Y. Marquet as *L'épitre des sept degrés*. Beirut, 2002, text pp. 131–147, translation and commentary pp. 249–270.

al-Ṣūlī, Muḥammad b. Yaḥyā. *Akhbār al-Rāḍī wa'l-Muttaqī*, ed. J. Heyworth Dunne. London, 1935. French trans., *Akhbār ar-Rāḍī billāh wa'l-Muttaqī billāh*, tr. M. Canard. Algiers, 1946–1950.

al-Ṣūrī, Muḥammad b. ʿAlī. *al-Qaṣīda al-Ṣūriyya*, ed. ʿĀrif Tāmir. Damascus, 1955.

al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr. *Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*, ed. Michael J. de Goeje et al. Series I–III. Leiden, 1879–1901. English trans. by various scholars as *The History of al-Ṭabarī*. Albany, NY, 1985–1999.

Ta'rīkh-i Sīstān, ed. Muḥammad Taqī Bahār. Tehran, 1314 Sh./1935. English trans., *The Tārīkh-e Sīstān*, tr. M. Gold. Rome, 1976.

Thalāth rasā'il Ismāʿīliyya, ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, 1403/1983.

Trilogie Ismaélienne, ed. and tr. Henry Corbin. Tehran–Paris, 1961.

al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan. *Fihrist kutub al-Shīʿa*, ed. A. Sprenger et al. Calcutta, 1853–1855.

— *Rijāl al-Ṭūsī*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-ʿUlūm. Najaf, 1381/1961.

al-Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Rawḍat al-taslīm*, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1950; ed. and tr. S. Jalal Badakhchani as *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. London, 2005. French trans., *La convocation d'Alamût. Somme de philosophie Ismaélienne*, tr. Christian Jambet. Lagrasse, 1996.

— *Sayr va sulūk*, in Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Majmūʿa-yi rasā'il*, ed. Muḥammad Taqī Mudarris Raḍavī. Tehran, 1335 Sh./1956, pp. 36–55; ed. and tr. S. Jalal Badakhchani as *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. London, 1998.

ʿUmāra al-Yamanī, Abū Ḥamza Najm al-Dīn b. ʿAlī al-Ḥakamī. *Ta'rīkh al-Yaman*, ed. and tr. Henry C. Kay, in his *Yaman, its Early Mediaeval History*, text pp. 1–102, translation pp. 1–137.

Vazīrī, Aḥmad ʿAlī Khān. *Ta'rīkh-i Kirmān*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Bāstānī Pārīzī. 2nd ed., Tehran, 1352 Sh./1973.

William of Tyre. *Historia rerum in patribus transmarinis gestarum*, in *RHC: Historiens Occidentaux*, vol. 1. Paris, 1844; ed. Robert B. C. Huygens as *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*. Turnhout, 1986. English trans., *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, tr. E. A. Babcock and A. C. Krey. New York, 1943.

Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim. *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-quṭr al-Yamānī*, ed. Saʿīd ʿA. ʿĀshūr. Cairo, 1968.

Yaman, its Early Mediaeval History, ed. and tr. Henry C. Kay. London, 1892.

al-Yamānī, Muḥammad b. Muḥammad. *Sīrat al-ḥājib Jaʿfar b. ʿAlī wa-khurūj al-Mahdī min Salamiyya*, ed. W. Ivanow, in *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, part 2 (1936), pp. 107–133. English trans. W. Ivanow, in his *Ismaili Tradition*, pp. 184–223. French trans. M. Canard, in his 'L'autobiographie d'un

chambellan du Mahdi 'Obeidallâh le Fâṭimide', *Hespéris*, 39 (1952), pp. 279–324; reprinted in his *Miscellanea Orientalia*, article V.

Yāqūt al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh. *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866–1873. Partial French trans., *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse*, tr. C. Barbier de Meynard. Paris, 1861.

Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī. *Saljūq-nāma*, ed. Ismā'īl Afshār. Tehran, 1332 Sh./1953; ed. A. H. Morton. Cambridge, 2004.

3. Studies

Abdul Husain, Mian Bhai Mulla. *Gulzare Daudi for the Bohras of India*. Ahmedabad, 1920.

Abu-Izzeddin, Nejla M. *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1984.

Aga Khan III, Sulṭān Muḥammad Shāh. *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time*. London, 1954.

— *Aga Khan III: Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, ed. K. K. Aziz. London, 1997–1998.

Algar, Hamid. 'The Revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India', *Studia Islamica*, 29 (1969), pp. 55–81.

—'Maḥallātī, Āghā Khān', *EI2*, vol. 5, pp. 1221–1222.

— 'Āqā Khan', *EIR*, vol. 2, pp. 170–175.

Ali, S. Mujtaba. *The Origin of the Khojāhs and their Religious Life Today*. Würzburg, 1936.

Amanat, Abbas. 'The Nuqṭawī Movement of Maḥmūd Pisīkhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism', in *MIHT*, pp. 281–297.

Amiji, Hatim M. 'The Asian Communities', in J. Kritzeck and W. H. Lewis, ed., *Islam in Africa*. New York, 1969, pp. 141–181.

— 'The Bohras of East Africa', *Journal of Religion in Africa*, 7 (1975), pp. 27–61.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streight. Albany, NY, 1994.

—*La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam Shi'ite*. Paris, 2006.

— and Christian Jambet. *Qu'est-ce que le Shi'isme?* Paris, 2004.

Anderson, James N. D. 'The Isma'ili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community', *Middle Eastern Studies*, 1 (1964), pp. 21–39.

Arendonk, Cornelis van. *Les débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen*, tr. J. Ryckmans. Leiden, 1960.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984.

Asani, Ali S. 'The *Ginān* Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics, and Themes', in D. L. Eck and F. Mallison, ed., *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India*. Groningen, 1991, pp. 1–18.

— 'The Ismaili *ginān*s as Devotional Literature', in R. S. McGregor, ed., *Devotional Literature in South Asia: Current Research, 1985–1988*. Cambridge, 1992, pp. 101–112.

— 'The Ismaili *ginān*s: Reflections on Authority and Authorship', in *MIHT*, pp. 265–280.

— 'The Khojahs of South Asia: Defining a Space of their Own', *Cultural Dynamics*, 13 (2001), pp. 155–168.

— *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. London, 2002.

Assaad, Sadik A. *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah (386/996–411/1021): A Political Study*. Beirut, 1974.

Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA, 2002.

Baffioni, Carmela. *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Rasā'il degli Iḫwān al-Ṣafā'*. Rome, 1994.

Barrucand, Marianne (ed.) *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999.

Barthold, Vasilii V. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth. 3rd ed., London, 1968.

Bates, Michael L. 'Notes on Some Ismā'īlī Coins from Yemen', *American Numismatic Society Museum Notes*, 18 (1972), pp. 149–162.

Bayburdi, Chingiz G. A. *Zhizn i tvorchestvo Nizārī-Persidskogo poeta XIII–XIV vv.* Moscow, 1966. Persian trans., *Zindagī va āthār-i Nizārī*, tr. M. Ṣadrī. Tehran, 1370 Sh./1991.

Becker, Carl H. *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*. Strassburg, 1902–1903; reprinted, Philadelphia, 1977.

Berchem, Max van. 'Épigraphie des Assassins de Syrie', *JA*, 9 série, 9 (1897), pp. 453–501; reprinted in his *Opera Minora*. Geneva, 1978, vol. 1, pp. 453–501; reprinted in Turner, ed., *Orientalism*, vol. 1, pp. 279–309.

Bertel's, Andrey E. *Nasir-i Khosrov i ismailizm*. Moscow, 1959. Persian trans., *Nāṣir-i Khusraw va Ismā'īliyān*, tr. Y. Āriyanpūr. Tehran, 1346 Sh./1967.

Bianquis, Thierry. 'La prise du pouvoir par les Fatimides en Égypte (357–363/968–974)', *Annales Islamologiques*, 11 (1972), pp. 49–108.

— 'Une crise frumentaire dans l'Égypte Fatimide', *JESHO*, 23 (1980), pp. 67–101.

— *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide (359–468/969–1076)*. Damascus, 1986–1989.

— 'Les pouvoirs de l'espace Ismaïlien', in Jean Claude Garcin et al., *États, sociétés et cultures du monde Musulman médiéval, Xe–XVe siècle*. Tome I, *L'évolution politique et sociale*. Paris, 1995, pp. 81–117.

Bierman, Irene A. *Writing Signs: The Fatimid Public Text*. Berkeley, 1998.

Blank, Jonah. *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*. Chicago, 2001.

Blois, François de. 'The Abu Sa'idis or so-called "Qarmatians" of Bahrayn', in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 16 (1986), pp. 13–21.

Bloom, Jonathan M. 'The Fatimids (909–1171): Their Ideology and their Art', in *Islamische Textilkunst des Mittelalters: Aktuelle Probleme*. Riggisberg, 1997, pp. 15–26.

Boivin, Michel. 'The Reform of Islam in Ismaili Shīʿism from 1885 to 1957', in F. 'Nalini' Delvoye, ed., *Confluences of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies*. New Delhi, 1994, pp. 197–216.

— *La rénovation du Shīʿisme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'après les ecrits et les discours de Sulṭān Muḥammad Shah Aga Khan (1902–1954)*. London, 2003.

Bosworth, C. Edmund. *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542–3)*. Costa Mesa, CA–New York, 1994.

— 'The Ismaʿilis of Quhistān and the Maliks of Nimrūz or Sīstān', in *MIHT*, pp. 221–229.

Boyle, John A. 'The Ismāʿīlis and the Mongol Invasion', in Nasr, ed., *Ismāʿīlī Contributions*, pp. 5–22.

Braune, Michael. 'Untersuchungen zur mittelalterlichen Befestigung in Nordwest-Syrien: Die Assassinenburg Masyāf', *Damaszener Mitteilungen*, 7 (1993), pp. 298–326.

Brett, Michael. 'The Mīm, the ʿAyn, and the Making of Ismāʿīlism', *BSOAS*, 57 (1994), pp. 25–39; reprinted in M. Brett. *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*. Aldershot, 1999, article III.

— *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*. Leiden, 2001.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. London–Cambridge, 1902–1924.

Bryer, David R. W. 'The Origins of the Druze Religion', *Der Islam*, 52 (1975), pp. 47–84, 239–262, and 53 (1976), pp. 5–27.

Cahen, Claude. 'Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides', *BIFAO*, 37 (1937–1938), pp. 1–27.

— *La Syrie du nord à l'époque des Croisades*. Paris, 1940.

— 'Points du vue sur la Révolution ʿAbbāside', in his *Les peuples Musulmans dans l'histoire médiévale*. Damascus, 1977, pp. 105–160

The Cambridge History of Iran: Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard N. Frye. Cambridge, 1975.

The Cambridge History of Iran: Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle. Cambridge, 1968.

The Cambridge History of Iran: Volume 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. Peter Jackson and L. Lockhart. Cambridge, 1986.

Canard, Marius. 'L'impérialisme des Fatimides et leur propagande', *AIEO*, 6 (1942–1947), pp. 156–193; reprinted in his *Miscellanea Orientalia*, article II.

— *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazīra et de Syrie*. Paris, 1953.

— *Miscellanea Orientalia*. London, 1973.

— 'Fāṭimids', *EI2*, vol. 2, pp. 850–862.

Casanova, Paul. 'Monnaie des Assassins de Perse', *Revue Numismatique*, 3 série, 11 (1893), pp. 343–352.

— 'Les derniers Fâṭimides', *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 6 (1897), pp. 415–445.

Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo, 1972.

Corbin, Henry. 'Rituel Sabéen et exégèse Ismaélienne du rituel', *EJ*, 19 (1950), pp. 181–246; reprinted in H. Corbin, *Temple et contemplation*. Paris, 1980, pp. 143–196. English trans., 'Sabian Temple and Ismailism', in H. Corbin, *Temple and Contemplation*, tr. P. Sherrard. London, 1986, pp. 132–182.

— 'Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme', *EJ*, 20 (1951), pp. 149–217; reprinted in his *Temps cyclique*, pp. 9–69. English trans., 'Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism', in his *Cyclical Time*, pp. 1–58.

— *Étude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesses" de Nasir-e Khosraw*. Tehran–Paris, 1953.

— 'Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaélienne', *EJ*, 23 (1954), pp. 141–249; reprinted in his *Temps cyclique*, pp. 70–166. English trans., 'Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis', in his *Cyclical Time*, pp. 59–150.

— 'De la gnose antique à la gnose Ismaélienne', in *XII Convegno 'Volta', Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche: Oriente ed Occidente nel Medioevo*. Rome, 1957, pp. 105–143; reprinted in his *Temps cyclique*, pp. 167–208. English trans., 'From the Gnosis of Antiquity to Ismaili Gnosis', in his *Cyclical Time*, pp. 151–193.

— 'Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg- II. Gnose Ismaélienne', *EJ*, 33 (1964), pp. 71–176; reprinted in H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et Soufisme*. Paris, 1983, pp. 41–162.

— 'L'initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe', *EJ*, 39 (1970), pp. 41–142; reprinted in H. Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*. Paris, 1983, pp. 81–205.

— *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris, 1971–1972.

— 'Un roman initiatique Ismaélien du Xe siècle', *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 15 (1972), pp. 1–25, 121–142.

— 'Nâṣir-i Khusrau and Iranian Ismā'īlism', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, pp. 520–542, 689–690.

— *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*. Paris, 1982. English trans., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. Ralph Manheim and James W. Morris. London, 1983.

— in collaboration with S. Hossein Nasr and O. Yahya. *Histoire de la philosophie Islamique I: Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*. Paris, 1964.

Corbin, Henry and W. Ivanow. *Correspondance Corbin–Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, ed. S. Schmidtke. Paris, 1999.

Cortese, Delia and Simonetta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh, 2006.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2004.

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986.

Crone, Patricia and Luke Treadwell. 'A New Text on Ismailism at the Samanid Court', in Chase F. Robinson, ed., *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*. Leiden, 2003, pp. 37–67.

Dabashi, Hamid. 'The Philosopher/Vizier: Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the Isma'ilis', in *MIHT*, pp. 231–245.

Dachraoui, Farhat. 'Contribution à l'histoire des Fāṭimides en Ifrīqiya', *Arabica*, 8 (1961), pp. 189–203.

— 'Les commencements de la prédication Ismā'īlienne en Ifrīqiya', *Studia Islamica*, 20 (1964), pp. 89–102.

— *Le califat Fatimide au Maghreb (296–365 H./909–975 Jc.): histoire politique et institutions*. Tunis, 1981.

— 'al-Mu'izz li-Dīn Allāh', *EI2*, vol. 7, pp. 485–489.

Dadoyan, Seta B. *The Fatimid Armenians*. Leiden, 1997.

Daftary, Farhad. 'Persian Historiography of the Early Nizārī Ismā'īlīs', *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), pp. 91–97.

— 'A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement', *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123–139.

— *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*. London, 1994.

— (ed.) *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996.

— 'Ḥasan-i Ṣabbāḥ and the Origins of the Nizārī Isma'ili Movement', in *MIHT*, pp. 181–204.

— 'Diversity in Islam: Communities of Interpretation', in Azim A. Nanji, ed., *The Muslim Almanac*. Detroit, MI, 1996, pp. 161–173.

— *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh, 1998. French trans., *Les Ismaéliens*, tr. Z. Rajan-Badouraly. Paris, 2003. Persian trans., *Mukhtaṣarī dar ta'rīkh-i Ismā'īliyya*, tr. F. Badra'ī. Tehran, 1378 Sh./1999. Russian trans., *Kratkaya istoriya isma'ilizma*, tr. L. R. Dodikhudoeva and L. N. Dodkhudoeva. Moscow, 2003.

— 'Sayyida Ḥurra: The Ismā'īlī Ṣulayḥid Queen of Yemen', in Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety*. New York, 1998, pp. 117–130.

—. 'The Ismaili *Da'wa* outside the Fatimid *Dawla*', in Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide*, pp. 29–43.

— 'Intellectual Life among the Ismailis: An Overview', in F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000, pp. 87–111.

— 'Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī and the Ismailis of the Alamūt Period', in N. Pourjavady and Ž. Vesel, ed., *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, philosophe et savant de XIII^e siècle*. Tehran, 2000, pp. 59–67.

— 'The Isma'ilis and the Crusaders: History and Myth', in Z. Hunyadi and J. Laszlovszky, ed., *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*. Budapest, 2001, pp. 21–41.

— *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. London, 2005.

— 'Shāh Ṭāhir and Nizārī Ismaili Disguises', in Lawson, ed., *Reason and Inspiration*, pp. 395–406.

— 'Ali in Classical Ismaili Theology', in Ahmet Y. Ocak, ed., *From History to Theology, Ali in Islamic Beliefs*. Ankara, 2005, pp. 59–82.

— 'The "Order of the Assassins": J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis', *Iranian Studies*, 39 (2006), pp. 71–81.

— 'Rāshid al-Dīn Sinān', *EI2*, vol. 8, pp. 442–443.

— 'al-Ṭayyibiyya', *EI2*, vol. 10, pp. 403–404.

— 'Satr', *EI2*, vol. 12, Supplement, pp. 712–713.

— 'Carmatians', *EIR*, vol. 4, pp. 823- 832.

— 'Fedā'ī', *EIR*, vol. 9, pp. 468–470.

— 'Ḥasan Ṣabbāḥ', *EIR*, vol. 12, pp. 34–37.

— 'Ismā'īliyya', *GIE*, vol. 8, pp. 681–702.

Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī. 'Dhaylī bar ta'rīkh-i Ismā'īliyya', *Revue de la Faculté des Lettres. Université de Tabriz*, 17 (1344 Sh./1965), pp. 289–330, 440–465, and 18 (1345 Sh./1966), pp. 18–32, 213–228.

Defrémery, Charles F. 'Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie', *JA*, 5 série, 3 (1854), pp. 373–421, and 5 (1855), pp. 5–76.

Dumasia, Naoroji M. *A Brief History of the Aga Khan*. Bombay, 1903.

— *The Aga Khan and His Ancestors: A Biographical and Historical Sketch*. Bombay, 1939.

Dussaud, René. *Histoire et religion des Noṣairis*. Paris, 1900.

— *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. Paris, 1927.

Eboo Jamal, Nadia. *Surviving the Mongols: Nizārī Quhistānī and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. London, 2002.

Elisséeff, Nikita. *Nūr ad-Dīn, un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades (511–569 H./1118–1174)*. Damascus, 1967.

Engineer, Asghar Ali. *The Bohras*. New Delhi, 1980.

Enthoven, Reginald E. *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay, 1920–1922.

Esmail, Aziz. *A Scent of Sandalwood: Indo-Ismaili Religious Lyrics (Ginans)*: Volume 1. Richmond, Surrey, 2002.

van Ess, Josef. *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*. Heidelberg, 1977.

Fahd, Toufic (ed.) *Le Shī'isme Imâmite*. Colloque de Strasbourg. Paris, 1970.

Filippani-Ronconi, Pio. *Ismaeliti ed 'Assassini'*. Milan, 1973.

— 'The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismā'īlism', in Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions*, pp. 99–120.

Frischauer, Willi. *The Aga Khans*. London, 1970.

Fyzee, Asaf A. A. 'Qadi an-Nu'man, the Fatimid Jurist and Author', *JRAS* (1934), pp. 1–32.

— *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*. Oxford, 1965.

— 'The Study of the Literature of the Fatimid *Da'wa*', in G. Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden, 1965, pp. 232–249.

— *Compendium of Fatimid Law*. Simla, 1969.

— 'The Ismā'īlīs', in Arthur J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East*. Cambridge, 1969, vol. 2, pp. 318–329, 684–685.

— 'Bohorās', *EI2*, vol. 1, pp. 1254–1255.
Ghālib, Muṣṭafā. *Ta'rīkh al-da'wa al-Ismā'īliyya*. 2nd ed., Beirut, 1965.
Goeje, Michael Jan de. *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*. 2nd ed., Leiden, 1886.
— 'La fin de l'empire des Carmathes du Bahraïn', *JA*, 9 série, 5 (1895), pp. 5–30; reprinted in Turner, ed., *Orientalism*, vol. 1, pp. 263–278.
Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori. Princeton, 1981.
Gramlich, Robert. *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Wiesbaden, 1965–1981.
Grousset, René. *Histoire des Croisades*. Paris, 1934–1936.
Halm, Heinz. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978.
— 'Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)', *Die Welt des Orients*, 10 (1979), pp. 30–53.
— 'Die *Sīrat Ibn Ḥaušab*: Die ismailitische *da'wa* im Jemen und die Fatimiden', *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp. 107–135.
— *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*. Zürich–Munich, 1982.
— 'Les Fatimides à Salamya', in *Mélanges offerts au Professeur Dominique Sourdel*; being *REI*, 54 (1986), pp. 133–149.
— *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, tr. M. Bonner. Leiden, 1996.
— 'Die Fatimiden', in Ulrich Haarmann, ed., *Geshichte der arabischen Welt*. Munich, 1991, pp. 166–199, 605–606, 635–638.
— 'The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya', in *MIHT*, pp. 75–83.
— 'The Isma'ili Oath of Allegiance (*'ahd*) and the "Sessions of Wisdom" (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times', in *MIHT*, pp. 91–115.
— *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London, 1997.
—. 'Le destin de la princesse Sitt al-Mulk', in Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide*, pp. 69–72.
— *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*. Munich, 2003.
— *Shi'ism*, tr. J. Watson and M. Hill. 2nd ed., Edinburgh, 2004.
— 'Nuṣayriyya', *EI2*, vol. 8, pp. 145–148.
— 'Bāṭeniya', *EIR*, vol. 2, pp. 861–863.
al-Ḥamad, 'Ādila A. *Qiyām al-dawla al-Fāṭimiyya bi-bilād al-Maghrib*. Cairo, 1980.
Hamdani, Abbas. *The Beginnings of the Ismā'īlī Da'wa in Northern India*. Cairo, 1956.
— 'The Dā'ī Ḥātim Ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidī (d. 596 H./1199 A.D.) and his Book *Tuḥfat al-Qulūb*', *Oriens*, 23–24 (1970–1971), pp. 258–300.
— 'Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Da'wah: The Yemeni and Persian Contribution', *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 85–114.
—'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity', *IJMES*, 9 (1978), pp. 345–353.
— 'The Ṭayyibī-Fāṭimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyūbid Conquest of Southern Arabia', *Arabian Studies*, 7 (1985), pp. 151–160.

— 'Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fāṭimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia', in Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide*, pp. 73–82.

— 'The Fatimid Da'i al-Mu'ayyad: His Life and Work', in *Great Ismaili Heroes*, pp. 41–47.

Hamdani, Abbas and F. de Blois. 'A Re-examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs', *JRAS* (1983), pp. 173–207.

al-Hamdānī, Ḥusain F. 'The Life and Times of Queen Saiyidah Arwā the Ṣulaiḥid of the Yemen', *Journal of the Royal Central Asian Society*, 18 (1931), pp. 505–517.

— 'Some Unknown Ismā'īlī Authors and their Works', *JRAS* (1933), pp. 359–378.

— 'The Letters of al-Mustanṣir Bi'llāh', *BSOS*, 7 (1934), pp. 307–324.

— *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Cairo, 1958.

— with Ḥasan S. Maḥmūd al-Juhanī. *al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-Fāṭimiyya fi'l-Yaman*. Cairo, 1955.

Hamdani, Sumaiya A. *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*. London, 2006.

Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm. *Ta'rīkh al-dawla al-Fāṭimiyya*. 3rd ed., Cairo, 1964.

— and Ṭāhā A. Sharaf. *'Ubayd Allāh al-Mahdī*. Cairo, 1947.

Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. 2nd ed., London, 2000.

Hillenbrand, Carole. 'The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamūt, 487–518/1094–1124: The Saljuq Perspective', in *MIHT*, pp. 205–220.

Hinds, Martin. *Studies in Early Islamic History*, ed. J. Bacharach et al. Princeton, 1996.

Hodgson, Marshall G. S. 'How Did the Early Shī'a Become Sectarian?', *JAOS*, 75 (1955), pp. 1–13; reprinted in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 3–15.

— *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World*. The Hague, 1955; reprinted, New York, 1980.

— 'The Ismā'īlī State', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 5, pp. 422–482.

— *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, 1974.

— 'Durūz', *EI2*, vol. 2, pp. 631–634.

Hollister, John N. *The Shi'a of India*. London, 1953; reprinted, New Delhi, 1979.

Holzwarth, Wolfgang. *Die Ismailiten in Nordpakistan*. Berlin, 1994.

Hourcade, Bernard. 'Alamūt', *EIR*, vol. 1, pp. 797–801.

Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London, 2000.

Ḥusayn, Muḥammad Kāmil. *Fī adab Miṣr al-Fāṭimiyya*. Cairo, 1950.

— *Ṭā'ifat al-Ismā'īliyya*. Cairo, 1959.

Idris, Hady R. *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, Xe–XIIe siècles*. Paris, 1962.

al-Imad, Leila S. *The Fatimid Vizierate, 969–1172*. Berlin, 1990.

— 'Women and Religion in the Fatimid Caliphate: The Case of al-Sayyidah al-Hurrah, Queen of Yemen', in Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, ed., *Intellectual*

Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson. Salt Lake City, 1990, pp. 137–144.

'Inān, Muḥammad 'Abd Allāh. *al-Ḥākim bi-Amr Allāh wa-asrār al-da'wa al-Fāṭimiyya*. 2nd ed., Cairo, 1379/1959.

Ismā'ilji, Ḥasan 'Alī Badrispresswala. *Akhbār al-du'āt al-akramīn*. Rajkot, 1937.

Ivanow, Wladimir. 'Ismailitica', in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), pp. 1–76.

— 'The Sect of Imam Shah in Gujrat', *JBBRAS*, NS, 12 (1936), pp. 19–70.

— 'A Forgotten Branch of the Ismailis', *JRAS* (1938), pp. 57–79.

— 'Tombs of Some Persian Ismaili Imams', *JBBRAS*, NS, 14 (1938), pp. 49–62.

— 'The Organization of the Fatimid Propaganda', *JBBRAS*, NS, 15 (1939), pp. 1–35; reprinted in Turner, ed., *Orientalism*, vol. 1, pp. 531–571.

— 'Ismailis and Qarmatians', *JBBRAS*, NS, 16 (1940), pp. 43–85.

— *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London, etc., 1942.

— *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay, 1946.

— (ed.) *Collectanea*: Vol. 1. Leiden, 1948.

— *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. Leiden, 1952.

— *Studies in Early Persian Ismailism*. 2nd ed., Bombay, 1955.

— *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography*. Bombay, 1956.

— *Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran*. Tehran, 1960.

— 'Rāshid al-Dīn Sinān', *EI*, vol. 3, pp. 1123–1124.

— 'Ismā'īlīya', *SEI*, pp. 179–183.

Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shī'a Islam*. London, 1979.

Jambet, Christian. *La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le Shī'isme Ismaélien*. Lagrasse, 1990.

Jhaveri, Krishnalal M. 'A Legendary History of the Bohoras', *JBBRAS, NS*, 9 (1933), pp. 37–52.

Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā'īlī Muslim Saint, Pīr Shams*. Albany, NY, 1995.

Keshavjee, Rafique H. *Mysticism and the Plurality of Meaning: The Case of the Ismailis of Rural Iran*. London, 1998.

Khan, Dominique-Sila. *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. New Delhi, 1997.

— 'Diverting the Ganges: The Nizari Ismaili Model of Conversion in South Asia', in R. Robinson and S. Clarkes, ed., *Religious Conversions in India*. Delhi, 2003, pp. 29–53.

— *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia*. London, 2004.

Klemm, Verena. *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī*. London, 2003.

Kiyā, Ṣādiq. *Nuqṭawiyān yā Pasīkhāniyān*. Tehran, 1320 Sh./1941.

Kohlberg, Etan. 'From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya', *BSOAS*, 39 (1976), pp. 521–534; reprinted in his *Belief and Law*, article XIV.

— *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Aldershot, Hants, 1991.
— (ed.) *Shī'ism*. Aldershot, Hants, 2003.
Kraus, Paul. *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*. ed. R. Brague. Hildesheim, 1994.
Lalani, Arzina R. *Early Shī'ī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London, 2000.
Landolt, Hermann. 'Khwāja Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201–672/1274), Ismā'īlism and Ishrāqī Philosophy', in N. Pourjavady and Ž. Vesel, ed., *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, philosophe et savant de XIII^e siècle*. Tehran, 2000, pp. 13–30; reprinted in his *Recherches en spiritualité Iranienne. Recueil d'articles*. Tehran, 2005, pp. 3–23.
Laoust, Henri. *Les schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.
Lawson, Todd (ed.) *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*. London, 2005.
Le Strange, Guy. *The Lands of the Eastern Caliphate*. 2nd ed., Cambridge, 1930.
Lev, Yaacov. 'The Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt', *Der Islam*, 58 (1981), pp. 237–249.
— 'Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358–487/968–1094', *IJMES*, 19 (1987), pp. 337–365.
— 'The Fāṭimid Princess Sitt al-Mulk', *JSS*, 32 (1987), pp. 319–328.
— *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden, 1991.
Lewis, Bernard. *The Origins of Ismā'īlism: A Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate*. Cambridge, 1940; reprinted, New York, 1975.
— 'The Sources for the History of the Syrian Assassins', *Speculum*, 27 (1952), pp. 475–489; reprinted in his *Studies*, article VIII.
— 'The Ismā'īlites and the Assassins', in Kenneth M. Setton, ed., *A History of the Crusades*: Volume I, *The First Hundred Years*, ed. Marshall W. Baldwin. 2nd ed., Madison, WI, 1969, pp. 99–132.
— 'Kamāl al-Dīn's Biography of Rāšid al-Dīn Sinān', *Arabica*, 13 (1966), pp. 225–267; reprinted in his *Studies*, article X.
— *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London, 1967. French trans., *Les Assassins*, tr. A. Pélissier. Paris, 1982.
— 'Assassins of Syria and Ismā'īlīs of Persia', in Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo*. Rome, 1971, pp. 573–580; reprinted in his *Studies*, article XI.
— *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th–16th Centuries)*. London, 1976.
Lewis, Norman N. 'The Isma'ilis of Syria Today', *Journal of the Royal Central Asian Society*, 39 (1952), pp. 69–77.
Lewisohn, Leonard. 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism', *BSOAS*, 61 (1998), pp. 439–453.
— 'Sufism and Ismā'īlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī (645–721/1247–1321)', *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41 (2003), pp. 229–251.

Lokhandwalla, Sh. T. 'The Bohras, a Muslim Community of Gujarat', *Studia Islamica*, 3 (1955), pp. 117–135.
Madelung, Wilferd. 'Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen', *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34–88. Slightly revised English trans., 'The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn', in *MIHT*, pp. 21–73.
— 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43–135.
— *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin, 1965.
– 'The Minor Dynasties of Northern Iran', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, pp. 198–249, 673–675.
— 'The Sources of Ismā'īlī Law', *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), pp. 29–40; reprinted in his *Religious Schools*, article XVIII.
— 'Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being', in Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions*, pp. 51–65; reprinted in his *Religious Schools*, article XVII.
— *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985.
— 'Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism', in Richard G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam*. Malibu, CA, 1985, pp. 85–101.
— *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988.
— *Religious and Ethnic Movements in Islam*. Hampshire, 1992.
— *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, 1997.
— 'The Religious Policy of the Fatimids toward their Sunnī Subjects in the Maghrib', in Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide*, pp. 97–104.
— 'Shī'ism in the Age of the Rightly-Guided Caliphs', in L. Clarke, ed., *Shī'ite Heritage*. Binghamton, NY, 2001, pp. 9–18.
— 'Ismā'īliyya', *EI2*, vol. 4, pp. 198–206.
— 'Ḳarmaṭī', *EI2*, vol. 4, pp. 660–665.
— 'al-Mahdī', *EI2*, vol. 5, pp. 1230–1238.
— 'Shī'a', *EI2*, vol. 9, pp. 420–424.
— 'Ḥamdān Qarmaṭ', *EIR*, vol. 11, pp. 634–635.
— 'Shiism: Ismā'īlīyah', *ER*, vol. 13, pp. 247–260.
Mājid, 'Abd al-Mun'im. *al-Imām al-Mustanṣir bi'llāh al-Fāṭimī*. Cairo, 1961.
— *Ẓuhūr khilāfat al-Fāṭimiyyīn wa-suqūṭuhā fī Miṣr*. Alexandria, 1968.
Mallison, Françoise. 'Hinduism as Seen by the Nizārī Ismā'īlī Missionaries of Western India: The Evidence of the *Ginān*', in Günther D. Sontheimer and H. Kulke, ed., *Hinduism Reconsidered*. New Delhi, 1989, pp. 93–103.
— 'Resistant Ginān̄s and the Quest for an Ismaili and Islamic Identity among the Khojas', in V. Dalmia et al., ed., *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*. New Delhi, 2001, pp. 360–375.
al-Manāwī, Muḥammad Ḥ. *al-Wizāra wa'l-wuzarā' fi'l-'aṣr al-Fāṭimī*. Cairo, 1970.
Marçais, Georges. *La Berbérie Musulmane et l'Orient au moyen âge*. Paris, 1946.
Marquet, Yves. *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*. Algiers, 1975.
— 'Ikhwān al-Ṣafā'', *EI2*, vol. 3, pp. 1071–1076.

Masselos, James C. 'The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century', in I. Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among Muslims in India*. New Delhi, 1973, pp. 1–20.

Massignon, Louis. 'Esquisse d'une bibliographie Qarmaṭe', in Thomas W. Arnold and R. A. Nicholson, ed., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday (7 February 1922)*. Cambridge, 1922, pp. 329–338; reprinted in his *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac. Paris, 1969, vol. 1, pp. 627–639.

— 'Ḳarmaṭians', *EI*, vol. 2, pp. 767–772.

Meisami, Julie Scott. *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh, 1999.

Miles, George C. 'Coins of the Assassins of Alamūt', *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3 (1972), pp. 155–162.

Minasian, Caro O. *Shah Diz of Isma'ili Fame*. London, 1971.

Mirza, Nasseh Ahmad. *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100–1260*. Richmond, Surrey, 1997.

Misra, Satish C. *Muslim Communities in Gujarat*. New York, 1964.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London, 2001.

Moir, Zawahir. 'The Life and Legends of Pir Shams as Reflected in the Ismaili Ginans: A Critical Review', in Françoise Mallison, ed., *Constructions hagiographiques dans le monde Indien. Entre mythe et histoire*. Paris, 2001, pp. 365–384.

Molé, Marijan. 'Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire', *REI*, 29 (1961), pp. 61–142.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, 1985.

Monnot, Guy. 'Les controverses théologiques dans l'oeuvre de Shahrastani', in A. Le Boulluec, ed., *La controverse religieuse et ses formes*. Paris, 1995, pp. 281–296.

Nagel, Tilman. *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risālat Iftitāḥ ad-Da'wa*. Bonn, 1972.

Najm al-Ghanī Khān. *Madhāhib al-Islām*. Lucknow, 1924.

Nanji, Azim. 'Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa – A Perspective', *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), pp. 123–139.

— 'An Ismā'īlī Theory of *Walāyah* in the *Da'ā'im al-Islām* of Qāḍī al-Nu'mān', in Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden, 1976, pp. 260–273.

— *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.

— 'Towards a Hermeneutic of Qur'ānic and Other Narratives in Isma'ili Thought', in Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson, AZ, 1985, pp. 164–173.

— '*Sharī'at* and *Ḥaqīqat*: Continuity and Synthesis in the Nizārī Ismā'īlī Muslim Tradition', in Katherine P. Ewing, ed., *Sharī'at and Ambiguity in South Asian Islam*. Berkeley, 1988, pp. 63–76.

— 'Portraits of Self and Others: Isma'ili Perspectives on the History of Religions', in *MIHT*, pp. 153–160.
— 'Ismā'īlī Philosophy', in S. Hossein Nasr and O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*. London, 1996, vol. 1, pp. 144–154.
Nasr, S. Hossein (ed.) *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977.
— (ed.) *Islamic Spirituality: Manifestations*. London, 1991.
— *Ideals and Realities of Islam*. New rev. ed., Cambridge, 2001.
— et al. (ed.) *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*. Albany, NY, 1988.
Netton, Ian R. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London, 1989.
Nomoto, Shin. 'An Early Ismaili View of Other Religions: A Chapter from the *Kitāb al-Iṣlāḥ* of Abū Ḥātim al-Rāzī (d. ca. 322/934)', in Lawson, ed., *Reason and Inspiration*, pp. 142–156.
Pines, Shlomo. 'La longue récension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne', *REI*, 22 (1954), pp. 7–20.
Poonawala, Ismail K. 'Al-Qāḍī al-Nu'mān's Works and the Sources', *BSOAS*, 36 (1973), pp. 109–115.
— 'A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān's *Madhhab*', *BSOAS*, 37 (1974), pp. 572–579.
— 'Al-Sijistānī and his *Kitāb al-Maqālīd*', in Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden, 1976, pp. 274–283.
— 'Ismā'īlī *ta'wīl* of the Qur'ān', in A. Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford, 1988, pp. 199–222.
— 'Al-Qāḍī al-Nu'mān and Isma'ili Jurisprudence', in *MIHT*, pp. 117–143.
— 'Hamid al-Din al-Kirmani and the Proto-Druze', *Journal of Druze Studies*, 1 (2000), pp. 71–94.
— 'The Beginning of the Ismaili *Da'wa* and the Establishment of the Fatimid Dynasty as Commemorated by al-Qāḍī al-Nu'mān', in F. Daftary and Josef W. Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. London, 2003, pp. 338–363.
— 'Sulaymānīs', *EI2*, vol. 9, p. 829.
— 'Hadith, iii. Hadith in Isma'ilism', *EIR*, vol. 11, pp. 449–451.
Pourjavady, Nasrollah and Peter L. Wilson. 'Ismā'īlīs and Ni'matullāhīs', *Studia Islamica*, 41 (1975), pp. 113–135.
Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullāhī Sufi Order. Tehran, 1978.
al-Qāḍī, Wadād. *al-Kaysāniyya fi'l-ta'rīkh wa'l-adab*. Beirut, 1974.
Qutbuddin, Tahera. *Al-Mu'ayyad al-Shīrāzī and Fatimid Da'wa Poetry*. Leiden, 2005.
Rabino, Hyacinth L. 'Rulers of Gilan', *JRAS* (1920), pp. 277–296.
— 'Les dynasties du Māzandarān', *JA*, 228 (1936), pp. 397–474.
— 'Les dynasties locales du Gilân et du Daylam', *JA*, 237 (1949), pp. 301–350.
Richards, Donald S. (ed.) *Islamic Civilisation, 950–1150*. Oxford, 1973.
Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge, 1951–1954.

Ruthven, Malise. 'Aga Khan III and the Isma'ili Renaissance', in Peter B. Clarke, ed., *New Trends and Developments in the World of Islam*. London, 1998, pp. 371–395.

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn. Dordrecht, 1968.

Ṣafā, Dhabīḥ Allāh. *Ta'rīkh-i adabiyyāt dar Īrān*. Various editions, Tehran, 1342–1373 Sh./1963–1994.

Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. Albany, NY, 1994.

Sayyid, Ayman F. 'Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Égypte', *Annales Islamologiques*, 13 (1977), pp. 1–41.

— *al-Dawla al-Fāṭimiyya fī Miṣr: tafsīr jadīd*. 2nd ed., Cairo, 2000.

Scanlon, George T. 'Leadership in the Qarmaṭian Sect', *BIFAO*, 59 (1960), pp. 29–48.

Scarcia Amoretti, Biancamaria. 'Religion in the Timurid and Safavid Periods', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 6, pp. 610–655, 1049–1051.

— *Sciiti nel mondo*. Rome, 1994.

— 'Controcorrente? Il Caso della communità Khogia di Zanzibar', *Oriente Moderno*, NS, 14 (1995), pp. 153–170.

Semenov, Aleksandr A. 'Iz oblasti religiozni̊kh verovaniy shughnanskikh ismailitov', *Mir Islama*, 1 (1912), pp. 523–561.

Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge, 1971–1976.

Shackle, Christopher and Zawahir Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992.

Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State – Incubation of a Revolt*. Jerusalem–Leiden, 1983.

Silvestre de Sacy, Antoine Isaac. 'Mémoire sur la dynastie des Assassins', *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), pp. 1–84; reprinted in Turner, ed., *Orientalism*, vol. 1, pp. 118–169. English trans., 'Memoir on the Dynasty of the Assassins', in Daftary, *The Assassin Legends*, pp. 129–188.

— *Exposé de la religion des Druzes*. Paris, 1838; reprinted, Paris, 1964.

Smet, Daniel de. *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (Xᵉ/XIᵉs)*. Louvain, 1995.

— 'Une femme Musulmane ministre de Dieu sur terre? La réponse du *dā'ī* Ismaélien al-Ḫaṭṭāb (ob. 1138)', *Acta Orientalia Belgica*, 15 (2001), pp. 155–164.

— 'L'arbre de la connaissance du bien et du mal. Transformation d'un thème biblique dans l'Ismaélisme Ṭayyibite', in S. Leder et al., ed., *Studies in Arabic and Islam*. Louvain, 2002, pp. 513–521.

Smith, G. Rex. 'Ṣulayḥids', *EI2*, vol. 9, pp. 815–817.

Sobhani, Ja'far. *Doctrines of Shi'i Islam*, tr. and ed. Reza Shah-Kazemi. London, 2001.

Steigerwald, Diane. *La pensée philosophique et théologique de Shahrastânî (m. 548/1153)*. Saint-Nicolas, Québec, 1997.

— 'Al-Shahrastānī's Contribution to Medieval Islamic Thought', in Lawson, ed., *Reason and Inspiration*, pp. 262–273.

Stern, Samuel M. 'Ismā'īlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind', *Islamic Culture*, 23 (1949), pp. 298–307; reprinted in his *Studies*, pp. 177–188.

— 'The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir (al-Hidāya al-Āmiriyya) – its Date and its Purpose', *JRAS* (1950), pp. 20–31; reprinted in S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984, article X.
— 'The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism', *Oriens*, 4 (1951), pp. 193–255; reprinted in S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984, article XI.
— 'Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz', *BSOAS*, 17 (1955), pp. 10–33; reprinted in his *Studies*, pp. 257–288.
— 'The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania', *BSOAS*, 23 (1960), pp. 56–90; reprinted in his *Studies*, pp. 189–233.
— 'Abu'l-Qāsim al-Bustī and his Refutation of Ismā'īlism', *JRAS* (1961), pp. 14–35; reprinted in his *Studies*, pp. 299–320.
— 'Ismā'īlīs and Qarmaṭians', in *L'élaboration de l'Islam*. Colloque de Strasbourg. Paris, 1961, pp. 99–108; reprinted in his *Studies*, pp. 289–298; reprinted in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 267–276.
— *Fāṭimid Decrees: Original Documents from the Fāṭimid Chancery*. London, 1964.
— 'New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren', *Islamic Studies*, 3 (1964), pp. 405–428; reprinted in his *Studies*, pp. 155–176.
— 'Cairo as the Centre of the Ismā'īlī Movement', in *Colloque international sur l'histoire du Caire*, pp. 437–450; reprinted in his *Studies*, pp. 234–256.
— *Studies in Early Ismā'īlism*. Jerusalem–Leiden, 1983.
Stroeva, Luydmila V. *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI–XIII vv.* Moscow, 1978. Persian trans., *Ta'rīkh-i Ismā'īliyān dar Īrān*, tr. Parvīn Munzavī. Tehran, 1371 Sh./1992.
Surūr, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Miṣr fī 'aṣr al-dawla al-Fāṭimiyya*. Cairo, 1960.
—. *al-Nufūdh al-Fāṭimī fī bilād al-Shām wa'l-'Irāq*. 3rd ed., Cairo, 1964.
— *Siyāsat al-Fāṭimiyyīn al-khārijiyya*. Cairo, 1967.
Sutūda, Manūchihr. *Qilā'-i Ismā'īliyya*. Tehran, 1345 Sh./1966.
Sykes, Percy M. *Ten Thousand Miles in Persia*. New York, 1902.
Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Shi'ite Islam*, ed. and tr. S. Hossein Nasr. London, 1975.
Talbi, Mohamed. *L'Émirat Aghlabide, 184–296/800–909*. Paris, 1966.
Tāmir, 'Ārif. 'Furū' al-shajara al-Ismā'īliyya al-Imāmiyya', *al-Mashriq*, 51 (1957), pp. 581–612.
— *al-Imāma fi'l-Islām*. Beirut, n.d. [1964].
Thorau, Peter. 'Die Burgen der Assassinen in Syrien und ihre Einnahme durch Sultan Baibars', *Die Welt des Orients*, 18 (1987), pp. 132–158.
Traboulsi, Samer F. 'The Queen was Actually a Man: Arwā Bint Aḥmad and the Politics of Religion', *Arabica*, 50 (2003), pp. 96–108.
Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.
Turner, Bryan S. (ed.) *Orientalism: Early Sources*, Volume I, *Readings in Orientalism*. London, 2000.

van den Berg, Gabrielle. *Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A Study on the Songs and Poems of the Ismā'ilis of Tajik Badakhshan*. Wiesbaden, 2004.

Vatikiotis, Panayiotis J. *The Fatimid Theory of State*. Lahore, 1957; reprinted, Lahore, 1981.

Vermeulen, Urbain and D. de Smet (ed.) *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Louvain, 1995.

Virani, Shafique N. 'The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismā'īlī Activity at Alamūt and in the South Caspian Region Following the Mongol Conquests', *JAOS*, 123 (2003), pp. 351–370.

al-Walī, Ṭāhā. *al-Qarāmiṭa*. Beirut, 1981.

Walker, Paul E. 'Cosmic Hierarchies in Early Ismā'ilī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī', *Muslim World*, 66 (1976), pp. 14–28.

— 'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought', *IJMES*, 9 (1978), pp. 355–366.

— *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge, 1993.

— 'The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Ḥākim', *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), pp. 161–182.

— *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*. London, 1996.

— 'An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-two Erring Sects', in *MIHT*, pp. 166–177.

— 'Fatimid Institutions of Learning', *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), pp. 179–200.

— 'The Ismā'īlī Da'wa and the Fāṭimid Caliphate', in M. W. Daly, ed., *The Cambridge History of Egypt:* Volume 1, *Islamic Egypt, 640–1517*, ed. Carl F. Petry. Cambridge, 1998, pp. 120–150, 557–560.

— *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*. London, 1999.

— *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*. London, 2002.

— 'Purloined Symbols of the Past: The Theft of Souvenirs and Sacred Relics in the Rivalry between the Abbasids and Fatimids', in F. Daftary and Josef W. Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. London, 2003, pp. 364–387.

— 'Al-Maqrīzī and the Fatimids', *Mamlūk Studies Review*, 7 (2003), pp. 83–97.

— 'Institute of Ismaili Studies', *EIR*, vol. 13, pp. 164–166.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973.

— *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh, 1990.

Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and its Fall*, tr. M. G. Weir. Calcutta, 1927; reprinted, Beirut, 1963.

— *The Religio-Political Factions in Early Islam*, tr. R. C. Ostle and S. M. Walzer. Amsterdam, 1975.

Willey, Peter. *The Castles of the Assassins*. London, 1963.

— *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*. London, 2005.

Yādnāma-yi Nāṣir-i Khusraw. Mashhad, 1355 Sh./1976.
Zāhid ʿAlī. *Ta'rīkh-i Fāṭimiyyīn-i Miṣr*. 2nd ed., Karachi, 1963.
— *Hamāre Ismāʿīlī madhhab kī ḥaqīqat awr uskā niẓām*. Hyderabad, 1373/1954.
Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusayn. *Ta'rīkh-i Īrān baʿd az Islām*. 2nd ed., Tehran, 1355 Sh./1976.
— *Dunbāla-yi justijū dar taṣawwuf-i Īrān*. Tehran, 1362 Sh./1983.
Zaryāb, ʿAbbās. 'Abū Yaʿqūb Sijzī', *GIE*, vol. 6, pp. 423–429.

فهرس الأعلام

- ب -

- خ -

- ش -

- ظ -

- ع -

ـ ل ـ

- ن -

فهرس الأماكن

- ب -

- ت -

- ج -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

«كتاب رفيع المستوى وسهل القراءة...
مُقتنى أساسي للطلاب والباحثين».

ملحق «تايمز» الأدبي

«مقاربة شاملة ستُكرّس مرجعاً قيّماً».

دورية «رويال آسياتك سوسايتي»

«سيشكّل الكتاب مرجعاً أساسياً
لسنوات عديدة مقبلة».

مجلة «هيستوري»







يمثّل الإسماعيليون ثاني أكبر جماعة مسلمة شيعية بعد الاثني عشريين. وينتشرون كأقلّيات دينية في أكثر من خمسة وعشرين بلداً، ويعترف معظمهم بالآغاخان زعيماً روحياً لهم.

هذا الكتاب هو أول تأليف شامل عن تاريخ الإسماعيليين وتطوّر عقائدهم، منذ ظهورهم في الفترة التكوينية للإسلام. يجري المؤلّف فيه استقصاءً مفصّلاً يتنقّل به عبر «العصر الذهبي» للفاطميين والفترة الطيبية المضطربة، مروراً بالعصر الزاهي للإسماعيلية النزارية في إيران وسورية، وانتهاءً بالمذبحة التي ارتكبها المغول بالإسماعيليين.

ثم يصل إلى التطوّرات الحديثة للجماعة الإسماعيلية، فيشرح انتعاش الإسماعيلية النزارية، وخاصّة في إيران وآسيا الوسطى والجنوبية، والتقدّم الاجتماعي- الاقتصادي للجماعات النزارية في الأزمنة الحديثة.

يحتوي الكتاب على بيبليوغرافيا موسّعة وصور توضيحية.